



LOS STUDIA HUMANITATIS HOY: LA RENOVACIÓN GRASSIANA

Studia Humanitatis Today: Grassi's Renewal

JÉSSICA SÁNCHEZ ESPILLAQUE

Universidad de Sevilla, España

KEY WORDS

Humanism
Studia humanitatis
Rehabilitation
Grassi
Crisis
Education
Tradition

ABSTRACT

Faced with the current need for a renewal of education, the rehabilitation of Renaissance humanism is proposed as a way of attempting to respond to the present crisis in the humanities. Such a task takes up the interpretation of humanism made by the philosopher Ernesto Grassi; from whose thought will derive, on the one hand, the demand to carry out a revision of what humanism is, and, on the other hand, the revaluation of the humanist tradition as eminently philosophical thought.

PALABRAS CLAVE

Humanismo
Studia humanitatis
Rehabilitación
Grassi
Crisis
Educación
Tradicón

RESUMEN

Ante la actual necesidad de una renovación de la educación, se plantea la rehabilitación del Humanismo renacentista como un modo con el que intentar responder a la presente crisis de las humanidades. Semejante tarea retoma la interpretación del humanismo realizada por el filósofo Ernesto Grassi; de cuyo pensamiento se derivará, por un lado, la exigencia de llevar a cabo una revisión de lo que sea el humanismo, y, por otro, la revalorización de la tradición humanista como un pensamiento eminentemente filosófico.

Recibido: 23/ 06 / 2021

Aceptado: 02/ 09 / 2021

1. Introducción

La *paideia* griega, junto a la *humanitas* latina, componía el modo en que se había concebido la educación humana en la Antigüedad. El presente estudio parte de tales presupuestos pedagógicos clásicos para establecer la necesidad de una recuperación del pensamiento grecolatino, al estilo de los más ilustres humanistas del Renacimiento, como un intento de comprender al hombre ante la actual situación de crisis. Cómo sea entendida dicha crisis (del mundo humano, en general, y de las humanidades, en particular) va a ser uno de los objetivos fundamentales que hemos de tratar de dilucidar.

La citada propuesta de rehabilitación de la formación humanista pasará primero por una revisión del término «humanismo», con el fin de poder alcanzar hoy una comprensión más profunda del ser humano. Para desempeñar esta tarea podríamos partir de la obra de Werner Jaeger. Sin embargo, nuestra posición arranca de la novedosa interpretación del filósofo italogermano Ernesto Grassi, al cual, por ser un filósofo poco conocido en el ámbito filosófico español, habremos de presentar.

De la mano de este discípulo de Heidegger se comprobará que en la idea de *formación humana*, tal y como la entendían los pensadores clásicos, y como es retomada por los humanistas del Renacimiento, las *litterae* van a jugar un papel muy importante en dicha educación, en el sentido de que son las disciplinas que estudian al hombre. Dicho en otras palabras, la exaltación de los *studia humanitatis* llevada a cabo en el periodo renacentista, y que tanto nos interesa, se fundamentaría en el hecho de que ellas son formativas para el hombre.

Por consiguiente, es importante resaltar que su sentido es éste y no otro meramente exterior o erudito. De este modo podremos percibir mejor que esta época del pensamiento no fue la *simple recuperación* del mundo antiguo sino un programa de renovación cultural, social y política. Siendo este carácter, precisamente, lo que estimula a su regeneración en la actualidad.

2. La filosofía de Ernesto Grassi

En nuestra rehabilitación del Humanismo renacentista va a representar un papel clave la

interesante e innovadora interpretación de este pensamiento humanista realizada por el filósofo Ernesto Grassi. Nacido en Milán en 1902, este pensador ha pasado casi inadvertido a gran parte de la filosofía contemporánea. Ni siquiera el hecho de que se relacionara –como lo hizo– con algunos de los filósofos europeos más importantes del siglo XX como, por ejemplo, Edmund Husserl o Martin Heidegger (con el que trabajó durante diez años), entre otros, ha sido suficiente para reconocer el formidable valor de las contribuciones teóricas de este filósofo italiano. Sólo después de su muerte, en 1991, dicho menoscabo ha comenzado a repararse. En ello están trabajando, fundamentalmente, dos de sus discípulos más aventajados, Emilio Hidalgo-Serna (albacea testamentario) y Massimo Marassi. Ambos procuran mostrar la filosofía grassiana (a través de estudios sobre su pensamiento y de la publicación de las obras más importantes de su maestro) como una filosofía atractiva dentro del amplio espectro del pensamiento actual.

Una primera aproximación al pensamiento de este autor podría hallarse en su obra *La filosofía del humanismo. Preeminencia de la palabra*. Estamos ante la primera de muchas de las obras de este filósofo italiano que la editorial *Anthropos* viene publicando desde que en 1993 apareciera esta importante obra grassiana. En ella se observan las ideas vertebrales de la interpretación que hace Grassi del Humanismo renacentista. A saber, el carácter antimetafísico, ingenioso e inventivo del pensamiento humanista; su crítica al lenguaje abstracto y al saber apriorístico; la defensa de la función filosófica del *verbum* imaginativo y del *sermo communis*; la primacía de la palabra poética como lenguaje propio en el que se manifiesta el ser; la afirmación de la multiplicidad de significaciones de las palabras en cada una de las situaciones de la *res*, esto es, la necesidad de atender al aquí y el ahora en el que surgen las ideas; la defensa de la función filosófica de la retórica, así como de la experiencia de lo originario y de la vida individual; el establecimiento del lenguaje poético, inventivo, imaginativo y metafórico como una herramienta más del quehacer filosófico o la superación del dualismo tradicional entre discurso filosófico y retórico.

Básicamente, podríamos decir que este ideario del Humanismo que vemos en esta obra compendiado resume no sólo las características fundamentales de lo que Grassi denomina «humanismo retórico», sino también las distintas fases por las que ha ido atravesando el original pensamiento *grassiano*¹.

Nuestra predilección por la exégesis que Grassi realiza del Humanismo renacentista se halla en su defensa del carácter eminentemente filosófico de dicha tradición. Nos dirigimos, por tanto, a su visión del pensamiento humanista porque el filósofo milanés siempre ha tratado de mostrar, frente a anteriores interpretaciones², que los humanistas fueron verdaderos filósofos y no meros literatos.

3. La rehabilitación humanista

«... lo que importa para el futuro debe ser rescatado del olvido» (Grassi, 2006, p. 53). Esta lapidaria afirmación de Grassi ha sido uno de los motores que ha impulsado la necesidad de conocer más en profundidad un pensamiento que tradicionalmente se ha visto prácticamente ignorado: el pensamiento *filosófico* del Humanismo renacentista (y no sólo italiano).

La tradicional interpretación de la historia de la filosofía ha pasado casi siempre «de puntillas» por el Renacimiento, en base a la creencia –por lo demás, errónea– de que en este período sólo se produjo una recuperación (o más bien, repetición) del pensamiento de los grandes autores de Grecia y de Roma. Cassirer (1993), a pesar de atribuir al pensamiento filosófico del Renacimiento un carácter *original* (con respecto al medieval) e incluso *moderno*, juzga los comienzos de la filosofía renacentista como una repetición del pensamiento grecolatino:

¹ Para conocer mejor y profundizar en estos y otros problemas elementales del Humanismo renacentista, así como del pensamiento de Ernesto Grassi véanse nuestros estudios: *El problema histórico-filosófico del humanismo retórico renacentista y Ernesto Grassi y la filosofía del humanismo*.

² Algunas de esas interpretaciones del Humanismo renacentista que Grassi trata de superar son las de Ernst Cassirer, Paul Oskar Kristeller, Jakob Burckhardt o el ya citado Jaeger. Cfr. el estudio introductorio de E. Hidalgo-Serna a la obra de Grassi *La filosofía del humanismo. Preeminencia de la palabra*, trad. esp. de Manuel Canet, Barcelona, Anthropos, 1993, pp. VII-XV.

los primeros siglos del Renacimiento se dedican casi exclusivamente a asimilarse los sistemas antiguos, que, al principio, ni siquiera llegan a captar y comprender en la plenitud de su contenido. Hasta el siglo XVII, hasta los tiempos de Descartes, no sienta la moderna filosofía sus fundamentos propios e independientes. (Cassirer, 1993, p. 109).

Por consiguiente, a nuestro juicio, esta «malinterpretación» del humanismo se justifica en el hecho de que se ha considerado que carece de una filosofía propia y singular. Ahora bien, ¿es esto cierto? ¿Puede decirse, con fundamento, que el Humanismo renacentista no posea una filosofía inherente? Éste ha resultado ser el caballo de batalla de Grassi y la tarea que nosotros hemos heredado: luchar contra una interpretación, si se nos permite la expresión, simplista del humanismo que no ha hecho más que subestimar el carácter trascendente de la filosofía humanista.

En última instancia, semejante actitud de rechazo del significado filosófico del Humanismo renacentista nace con la postura racionalista del pensamiento moderno. Ya Descartes comienza a devaluar los llamados *studia humanitatis*, a los que considera saberes menores que incluso pueden llegar a confundir al hombre. Por todos es sabido que el filósofo francés consideraba que disciplinas como la filología, la historia, la retórica o la poesía quedaban fuera del ámbito de la filosofía porque ninguna de ellas contribuiría –a su modo de ver– a aumentar nuestro conocimiento del mundo. Un conocimiento que, por otro lado, debía partir de un proceso racional y no del sentido común. Esta actitud antihumanística por parte de Descartes, según Grassi, se debe en parte a la formación recibida por el francés (Grassi, 2015). En no pocos lugares de la obra *grassiana* podemos encontrar referencias directas a la consideración cartesiana de las disciplinas humanísticas. Pensemos, por ejemplo, en dos obras centrales del pensamiento del francés: *Reglas para la dirección del espíritu y Discurso del método*. En la primera de ellas, Descartes afirma que “muchísimas veces vemos que aquellos que nunca se han dedicado al cultivo de las letras juzgan mucho más firme y claramente” (Descartes, 1984, p. 79). De una manera similar, en el *Discurso del método*, el

filósofo de la Flèche también asegura, frente a la formación humanística, que todo aquel que se haya educado libre de una formación literaria se encuentra en una posición más ventajosa a la hora de alcanzar la verdad.

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

Fruto de esta (des)consideración racionalista del pensamiento filosófico del humanismo del Renacimiento, la historia de la filosofía se ha estructurado de tal manera que se ha estimado con frecuencia que el pensamiento moderno emerge con Descartes. No obstante, son ya muchos los pensadores que, como Grassi, han negado la paternidad cartesiana de la Modernidad. En el caso particular de este filósofo italiano, cree que la filosofía moderna surge un poco antes, concretamente con la tradición del humanismo retórico renacentista. Basta con leer, entre otros escritos de Grassi, su texto titulado «El comienzo del pensamiento moderno. De la pasión y la experiencia de lo originario» de 1940 para darnos cuenta de esta original interpretación del origen del pensamiento moderno. En este breve estudio, nuestro autor se esfuerza por refutar la concepción³, aún vigente

³ El problema del origen del pensamiento moderno es, para Grassi, un problema más filosófico que histórico. Son varias las ocasiones en las que se ha ocupado de esta cuestión. Este artículo de 1940 marcaría el inicio de esta preocupación grassiana en torno al pensamiento moderno. A continuación, le seguirán, entre otros trabajos, «Il fondamento esistenziale dell'Umanesimo» (Archivo di

en su época, de que la Modernidad comienza con el autor del *Discurso del método*. La razón primordial por la que Grassi quiere suprimir esta versión del pensamiento moderno reside en que, en virtud de ella, se ha visto siempre el pensamiento humanista del Renacimiento como un ínterin entre la filosofía medieval y la filosofía moderna. Trayendo como consecuencia de dicha visión reduccionista la pérdida de todo interés teórico por el Humanismo renacentista. Es por este motivo por el que este filósofo milanés rechaza cualquier consideración del pensamiento humanista del Renacimiento como un mero período de *transición* entre el pensamiento medieval y el moderno. Así como tampoco está dispuesto a aceptar ninguna exégesis de la época renacentista que trate de presentarla como una *premonición* de la etapa moderna (Cassirer, 1993), es decir, ninguna interpretación que quiera mostrar el pensamiento humanista (como hiciera Spaventa, 1972) como un *preludio* de lo que después se verá con mayor esplendor en el pensamiento moderno.

Como resultado de esta tópica visión de la historia de la filosofía –considera nuestro autor– no se ha llegado a hacer una verdadera historia del pensamiento del Renacimiento, que ha resultado ser ignorado u olvidado en base a esta actitud idealista de la historia (Grassi, 2002). En las siguientes palabras de Benedetto Croce (filósofo italiano de finales del siglo XIX que, influenciado por la interpretación de la historia que hizo Hegel en su día, sistematizó las bases de

Filosofía, 1949, pp. 34-54); «La filosofia nella tradizione umanistica» (en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Buenos Aires, 1950, vol. I, pp. 212-220); «L'origine des sciences de l'esprit dans l'Humanisme» *Pensée Humaniste et Tradition chrétienne aux XV et XVI siècles*, Paris 1948. *Colloques internationaux du centre national de la recherche scientifique, I*, Paris, 1950, pp. 105-119 (aunque en realidad estos dos textos son una reelaboración de las ideas planteadas en «Il fondamento esistenziale dell'Umanesimo», lo mismo que sucede con el cap. II de la obra que Grassi escribe junto a Thure von Uexküll *Las ciencias de la naturaleza y del espíritu* (Luis Miracle editor, Barcelona, 1952) titulado «El problema de la primacía de las ciencias naturales o de las ciencias del espíritu en la tradición humanista») o «El humanismo y el problema del origen del pensamiento moderno» (Introducción a M. Heidegger, *Doctrina de la verdad según Platón; Carta sobre el humanismo*, Chile, Universidad de Chile, 1954, pp. 9-109).

la corriente idealista italiana), podemos ver representada esta imagen errada –a juicio de Grassi– del pensamiento del Humanismo renacentista: «...hay que tener presente que no sólo la filosofía del humanismo y del Renacimiento, sino toda filosofía, en la historia que se desarrolla, es mejorada y superada, en parte, por las filosofías que históricamente les siguen» (Croce, 1960, p. 411). En base a esta noción hegeliana de la historia, muchos intérpretes del Renacimiento se habrían lanzado a caracterizar la filosofía humanista como una filosofía menor que estaba destinada a ser superada por la filosofía moderna. Provocando, como venimos anunciando, una minusvaloración de la tradición humanista; o en el mejor de los casos induciendo a un interés meramente historiográfico –o mejor dicho «arqueológico»– por el Humanismo renacentista.

En contraposición a esta tradicional interpretación de la historia de la filosofía, Grassi se ha posicionado en sus obras a favor de un inicio del pensamiento moderno en las obras de los primeros humanistas italianos del Renacimiento (Grassi, 2015). Resaltando de este modo, no sólo la importancia de la filosofía humanista en el desarrollo del ser humano, sino que también ha destapado la necesidad de rescatar del olvido a una tradición filosófica que, por los motivos que acabamos de comentar, ha sido en muchos aspectos descuidada.

Cuatro son, pues, las ideas que, frente a la teoría idealista dominante hasta el siglo XX (pensemos nuevamente en Spaventa o Croce), Grassi ha planteado en torno al problema del inicio del pensamiento moderno, y que a nosotros ahora nos interesa reconquistar: 1) El pensamiento moderno no comienza con Descartes, sino antes con la tradición humanista, respecto a la cual la filosofía cartesiana evidenciará una ruptura radical. 2) El pensamiento moderno no comienza, por tanto, con el problema del conocimiento, esto es, con la búsqueda de una primera certeza, ni por consiguiente con el primado de los problemas gnoseológicos, sino justamente con aquellos problemas que la tradición racionalista siempre ha tratado de evitar por no considerarlos filosóficos. 3) Si revelamos aquellos problemas olvidados por el Racionalismo, estaremos en

disposición de plantear la cuestión del origen del pensamiento moderno de un modo distinto a como siempre se ha propuesto. 4) Este cometido sólo será posible si partimos de los problemas existenciales, vitales e históricos que durante tanto tiempo la filosofía idealista ha ignorado (Grassi, 1949).

Con esta reflexión, quisiéramos mostrar que el interés que ha motivado, en última instancia, nuestra recuperación del Humanismo renacentista y de su reinterpretación del pensamiento antiguo se halla lejos de ser fruto de una mera erudición. Semejante restauración no puede basarse simplemente en la sola recuperación historiográfica del pensamiento humanista del Renacimiento, sino que, más profundamente, debe ser una *revitalización* o *reactualización* de la actitud humanista. Por eso, al igual que los humanistas del Renacimiento no se limitaron a *imitar* el pensamiento y la cultura grecolatina, nosotros no podemos ceñirnos a la simple repetición de lo que estos pensadores habían expresado. En palabras de Cesare Vasoli, otro importante estudioso del humanismo y del Renacimiento:

El retorno meditado y siempre más crítico al mundo antiguo y al saber clásico, la transformación de los métodos y de los «instrumentos» de enseñanza, el nacimiento de un acabado concepto de «*humanitas*» como principio de armoniosa y libre educación implicaban, en efecto, una elección que iba más allá de los límites de la pura y simple polémica cultural y literaria (Vasoli, 1976, p. 9).

Para ser conscientes de la necesidad de una vuelta a los postulados de este humanismo, se hace necesario, en primer lugar, que podamos esclarecer qué estamos entendiendo aquí por «humanismo». Tarea que nos conduce, a su vez, a plantear una revisión de dicho vocablo.

4. Revisión del término «humanismo»

Como ha reconocido el eminente intérprete español del Renacimiento, Francisco Rico, el término «humanismo» se ha utilizado con mucha frecuencia y en muchas ocasiones ha sido de un modo vago e inadecuado (Rico, 1993).

Su definición de humanismo estaría en la línea más clásica de aquellos que consideran que

este fenómeno fue un movimiento cultural, cuyo objetivo era principalmente conocer al hombre y el sentido de la vida humana. Para lo cual creó todo un programa que, basándose en la recuperación del mundo grecorromano, intentaba educar al hombre. Según Rico, en la base de este proyecto educativo se hallaba

la idea de que la lengua y la literatura clásicas, dechados de claridad y belleza, han de ser la puerta de entrada a cualquier doctrina o quehacer dignos de estima, y que la corrección y la elegancia del estilo, según el buen uso de los viejos maestros de la latinidad, constituyen un requisito ineludible de toda actividad intelectual; la idea de que los *studia humanitatis* así concebidos, haciendo renacer la Antigüedad, lograrán alumbrar una nueva civilización (Rico, 1993, p. 18).

Aun así el filólogo español no es lógicamente el único que muestra esta visión del humanismo. Entre otras definiciones del término, además de la grassiana que apuntaremos a continuación, podríamos acercarnos muy someramente a la descripción que nos ofrece otro distinguido estudioso español, en este caso Pedro Rodríguez Santidrián:

Ciñéndonos al *Humanismo renacentista*, podemos decir que fue un movimiento que buscaba mediante la enseñanza de las humanidades –*studia humanitatis*: gramática, retórica, historia, poesía, filosofía, etc.– el cultivo de las facultades del hombre (Rodríguez Santidrián, 1994, p. 14).

Como se puede imaginar, han sido muchas las definiciones que se han dado del humanismo, dependiendo del criterio utilizado, ya sea éste social, político o religioso y, por supuesto, filosófico. En nuestro caso nos centraremos principalmente en el aspecto cultural, que es aquel que caracteriza al humanismo como desarrollo de los *studia humanitatis*. Pero, ¿qué comprendían esos estudios? Para poder llegar a entender, aunque sea mínimamente, cuál es el objetivo primordial de las disciplinas humanísticas, nos parece inevitable comenzar averiguando el significado de la expresión latina «*studia humanitatis*». Para lo cual habría que remontarse a la época de Cicerón y Gelio, para quienes designaría una educación liberal. El

segundo de los escritores romanos, por ejemplo, en sus *Noctes Atticae* nos brindaba la siguiente definición de *humanitas* (de la que parte sin duda la locución *studia humanitatis*):

Quienes acuñaron términos latinos y los utilizaron correctamente no pretendieron dar a *humanitas* el significado que la gente piensa [...] que significa cierta cordialidad (*dexteritas*) y benevolencia (*benevolentia*) hacia todos los hombres sin distinción, sino que llamaron *humanitas* más o menos a lo que los griegos denominan *paideía* y nosotros educación e instrucción en las bellas artes. Quienes de verdad las ansían y las buscan, éstos son los más humanos (Gelio, 2006, pp. 77-78).

Respondiendo a la pregunta anterior, en la época renacentista estos estudios van a comprender cinco materias fundamentalmente: gramática, retórica, poética, historia y filosofía moral, que obviamente no pueden ser entendidas del mismo modo en que lo son actualmente. En cuanto a la definición de Humanismo que nos aporta en sus obras Grassi, rescatamos la que podemos leer en *Retórica como filosofía* en donde nuestro autor incide en la necesidad de concebir el humanismo como una novedosa concepción de la filosofía, empeñada en la comprensión del ser humano.

La naturaleza y la realidad del humanismo italiano residen en su nueva concepción del pensamiento filosófico. Al contrario y en oposición a la escolástica racionalista y logicista de la Edad Media tardía, el humanismo examina la naturaleza del hombre en su evolución concreta, patética y ligada a la historia, esto es, en su relevancia histórica (Grassi, 2015, p. 80).

Ahora bien, volviendo a una cuestión que habíamos dejado antes planteada, que en el Renacimiento se manifestase esa atracción por la tradición grecolatina no quiere decir que en la Edad Media no se conociera a los autores clásicos. Pero lo que sí parece expresar sería que el empleo que los escolásticos hicieron era diferente del uso humanista. ¿En qué se diferencian? Fundamentalmente en que los humanistas, además de ofrecer un conocimiento más profundo de los pensadores de Grecia y Roma, poseían una conciencia histórica que les

hacía acercarse a ellos de un modo distinto a como lo habían hecho los medievales. En definitiva, podría decirse que la diferencia entre ambos estriba en la *actitud* con la que se acercan al pensamiento antiguo. Así, parece que los medievales se habían dedicado a recoger citas que consideraban importantes, en muchos casos, sin interesarles demasiado el autor, ni el contexto en el que había surgido esa idea y, lo que es aún peor, lo habrían hecho con su propio lenguaje y no con el del autor clásico. En última instancia, Grassi (1949) ha considerado que los pensadores del medievo leían a los antiguos sabios griegos y romanos como si fueran sus contemporáneos. Por esta razón, este autor estima que es preciso adoptar una nueva mirada hacia el pasado. Según él, hemos de leer a Cicerón o Quintiliano dejando, en cierto modo, que ellos nos hablen. De lo contrario, la tradición humanista dejará de tener un valor filosófico en nuestros días: «La característica de una actitud bárbara, diletante frente a un texto es precisamente el no dejarlo hablar, sino querer ver en éste sólo la confirmación de aquello que ya sabemos» (Grassi, 1940, p. 403).

En cambio, la postura humanista residiría en *contextualizar*. Los humanistas pretendían ponerle rostro a los pensamientos de los antiguos (Rico, 1993). Así si una idea que les atraía era, por ejemplo, de Platón, creían que para entenderla correctamente debían conocer antes la lengua de este autor (para leer los textos originales), su vida o su entorno. Por consiguiente, si nos fijamos bien lo que aquí se está pidiendo es un estudio de la lengua, de la historia, de la literatura y de otras disciplinas humanísticas que, según los humanistas, nos permitirían obtener un conocimiento más amplio del pensamiento clásico y, por ende, del ser humano. El humanista florentino Leonardo Bruni, por ejemplo, fue uno de los que quiso mostrar esta mala práctica de los autores medievales. En su caso, se refería a la labor de los traductores. Por esta razón, confiesa en *De interpretatione recta* que los motivos por los que se ha decidido a traducir a Aristóteles han sido las malas versiones existentes; justificando, además, –como mostraremos en seguida– la razón de que las considere erróneas. Desde este punto de vista, el humanista italiano explica que

el significado de una palabra no queda fijado en una definición, sino dentro de un contexto determinado. Para lo cual es preciso, según Bruni, un buen conocimiento de las lenguas en cuestión.

Digo, pues, que toda la eficacia de una traducción consiste en esto: que lo que ha sido escrito en una lengua venga rectamente trasladado en otra lengua. Pero esto rectamente ninguno puede hacerlo sin tener una vasta y gran práctica de una y otra lenguas (Bruni, 2004, p. 77).

Una cualidad que, en su opinión, no poseían la mayoría de los traductores de su época. Pero no sólo consideraba importante el conocimiento de las lenguas para poder realizar una buena traducción, sino que también era necesario que el traductor conociera bien a los filósofos, oradores, poetas y demás escritores clásicos, puesto que (pensemos, como hace el florentino, en una obra de Aristóteles) las obras están llenas de sentencias de autores antiguos. Por todo ello, Bruni destaca el enorme valor de una buena formación por parte de aquel que quiera dedicarse a la valiosa tarea de la traducción. De modo que, concluye Bruni, «Aristóteles se indignaría y se lamentaría de que sus libros sean tan maltratados por hombres inexpertos, y diría que los libros que éstos han traducido no son los suyos» (Bruni, 2004, p. 123). Como veremos, a continuación, aquí radicaría una de las críticas humanistas a la «barbarie» de la educación de su tiempo.

5. La crisis de las humanidades

Siguiendo la propuesta rehabilitadora que hemos visto con Grassi, debemos ahora analizar algunos de los elementos que desde la tradición filosófica han incidido en las causas de la actual crisis de las humanidades. En lo que respecta a sus consecuencias, éstas se han hecho palpables desde que, a partir del siglo XIX, la ciencia adquiriera ese carácter sumamente *cientificista*. La consecuencia más importante se ha visto motivada por la subordinación de las Ciencias del Espíritu o Ciencias Humanas a las Ciencias de la Naturaleza, por utilizar la famosa dicotomía diltheyana (Dilthey, 1986). Una dependencia de las primeras hacia las segundas que habría

provocado la imposición de que las materias y el objeto de estudio de las ciencias humanas tuvieran que ser «medidos» de la misma manera que en las ciencias naturales; es decir, a través del método físico-matemático. Como había afirmado el padre del historicismo, dicho método

deduce el contenido del concepto de ciencia de una determinación conceptual originada, la mayoría de las veces, en quehaceres científico-naturales, y decide desde él a qué ocupaciones intelectuales corresponde el nombre y jerarquía de una ciencia. De este modo, partiendo de un concepto arbitrario del saber, unos han negado, de manera presuntuosa y poco perspicaz, la categoría de ciencia a la historiografía, tal como la han cultivado grandes maestros (Dilthey, 1966, p. 40).

Teniendo en cuenta estas características, hemos podido observar, de la mano de Grassi, que el origen de semejante crisis se encuentra ya en los albores de la Modernidad con Descartes. «La crisis no es de hoy, sino que tiene sus antecedentes ya en los orígenes del pensamiento moderno: no se trata, pues, de una crisis filosófica, sino también de toda una crisis de la concepción de nuestro ideal educativo, de nuestros planes de estudio y, por consecuencia, de nuestra concepción del hombre» (Grassi, 1954, p. 11). Aunque no es el único, Isaiah Berlin (1983) en su obra *Contra la corriente* realiza un análisis de la actual separación entre las ciencias y las humanidades, situando, al igual que el filósofo italiano, su origen en el pensamiento moderno cartesiano. En su caso, al reflexionar sobre esta cuestión asegura encontrar un punto en común en esta tradición del pensamiento occidental (comenzando por Platón y culminando con Hegel): «lo que es común a todos los pensadores de este tipo *es la creencia de que sólo hay un verdadero método*» (Berlin, 1983, p. 145). Vemos, pues, que la presente crisis de las humanidades hunde sus raíces en los orígenes del pensamiento moderno, avivada por el racionalismo cartesiano con el que tradicionalmente se identifica el nacimiento de la Modernidad.

No obstante, también hubo algunas excepciones que, incluso durante la época de mayor apogeo del racionalismo, lucharon contra el predominio de la razón abstracta y apostaron

por una reforma educativa que fuera capaz de acabar con ese espíritu dualista que durante tanto tiempo nos ha llevado a confrontar dos tipos de razón: razón «científica» y razón «poética», razón «física» y razón «histórica», razón «pura» y razón «vital», etc. El ejemplo paradigmático lo encontramos en el humanista Giambattista Vico (1668-1744), considerado por muchos intérpretes como la culminación del Humanismo renacentista (Grassi, 1977). Este filósofo napolitano –al que Berlin denomina un pensador «en contra de la corriente» (Berlin, 1983, p. 190)– criticó, en su *De nostri temporis studiorum ratione* (pronunciado en 1708), el método de estudios de su época, confrontándolo al método de la Antigüedad clásica, con el fin de extraer las ventajas e inconvenientes de uno y otro sistema y perfeccionar así la ciencia moderna y la educación del hombre (Vico, 2002). Vico reacciona frente a la imposición del pensamiento abstracto, mostrando los errores que este dominante modo de pensar entraña, para tratar de devolver la dignidad perdida al conocimiento de los asuntos humanos. Este filósofo denuncia las insuficiencias del modelo educativo de su época (por la eliminación del uso del ingenio y de la fantasía humanas) que provocaban en el alumno la incapacidad de expresarse de un modo rico. Una educación que, a su modo de ver, termina por atrofiar el sentido común y la imaginación. Esta educación moderna, que Vico quiere superar, es la que habría provocado la aparición de hombres que saben mucho (un saber enciclopédico), pero que no son realmente sabios. Decía el filósofo napolitano:

Pero el mayor inconveniente de nuestro método de estudios es el de que, afanándonos intensamente en las doctrinas de la naturaleza, no valoramos tanto la naturaleza moral, y principalmente aquella parte que trata de la naturaleza del espíritu humano y de sus pasiones de forma acomodada a la vida civil y a la elocuencia, [...]. Porque hoy el único fin de los estudios es la verdad, investigamos la naturaleza de las cosas, pues parece cierta; mas no investigamos la naturaleza humana, porque, debido al libre albedrío, es muy incierta (Vico, 2002, pp. 92-93).

De las palabras de Vico puede deducirse, por un lado, que el método educativo de su época (finales del siglo XVII y comienzos del siglo XVIII) comenzaba ya a vislumbrar la preeminencia de las ciencias naturales, en detrimento del estudio de las ciencias humanas; y, por otro lado, parece observarse en su texto una cierta alusión al pensamiento cartesiano al afirmar la exclusividad del problema de la *verdad*. La consecuencia más desastrosa de esta consideración «cientificista» de la educación la indicará ya Vico en lo que denomina la «barbarie de la reflexión». Nuevamente siguiendo a Vico, advertiríamos que dicho modelo de educación (el predominante en su época) terminaría por deshumanizar al hombre, en base a una cierta especialización de las ciencias:

Hoy, en cambio, oyentes, se es instruido, acaso, en la dialéctica por un aristotélico, por un epicúreo en física, por un cartesiano en metafísica; se aprende la teoría médica guiados por un galenista, la praxis por un químico; [...]. Y así su formación es tan confusa y desordenada que, aunque sean doctísimos en los diversos campos, no son coherentes en la suma conjunta, que sería la flor de la sabiduría (Vico, 2002, pp. 123-124).

Muchos años más tarde, José Ortega y Gasset, con un espíritu muy humanista, también criticará (de una manera semejante a la crítica viquiana) la barbarie de la especialización (Ortega y Gasset, 1992). Para el filósofo español, el problema de la educación de su tiempo (que seguiría a día de hoy siendo el nuestro) se halla en que el hombre está abrumado por una gran cantidad de información, pero que no sabe cómo dominar. Motivo por el que considera, al igual que Vico, que el hombre actual es más bárbaro que el de hace cien años (Ortega, 1983).

Pues bien, el primer error del hombre moderno (del que aún no nos hemos recuperado) habría estado en considerar que la esencia del hombre consiste únicamente en pensar. Porque de esta consideración racionalista del ser humano se deriva que la única relación del hombre con las cosas que le rodean es una relación intelectual. De este modo, cuando Descartes anuncia su *cogito, ergo sum* estaría, desde el punto de vista humanista, dinamitando el suelo vital que se encuentra bajo

el pensamiento. Por esta razón, consideramos que el actual desprestigio de las humanidades tiene su origen en el modo de pensar moderno porque en ese momento se las comenzó a poner en entredicho.

La época moderna se abre paso, pues, con un espíritu eminentemente lógico-matemático, el cual conduce a una consideración de la «ciencia» como el saber que contribuye a aumentar nuestro conocimiento del mundo. Con lo cual, desde esta perspectiva, disciplinas como la retórica o la poesía no suscitan ningún interés desde el punto de vista cognoscitivo, puesto que no ayudarían –recordemos las palabras de Descartes– en el descubrimiento de nuevas verdades acerca del mundo. Siendo éste el sentir más general de los modernos ante las disciplinas humanísticas.

Ya conocemos las raíces del problema, esto es, las causas que habrían provocado la actual crisis de las humanidades. Ahora sería interesante resaltar dónde podría estar la salida. Para ello habría que recordar que aquel predominio de la razón científico-positivista no habría de durar siempre. El motivo principal de esta pérdida de confianza en la razón calculadora nos lo demuestra la filosofía de principios del siglo XX: Edmund Husserl (1990), Maurice Blondel (1996) o José Ortega y Gasset (2003), entre otros, ponen de manifiesto el desequilibrio entre los avances de las ciencias de la naturaleza y los de las ciencias humanas. Por esta razón, si somos capaces de averiguar cuál sería la tarea que habrían de desempeñar las humanidades en nuestra sociedad, podremos devolverles la importancia vital que poseían en la educación renacentista.

Semejante tarea pasa por colocar a las humanidades al lado de las ciencias y la tecnología. Lejos de lo que pudiera pensarse, esta revalorización de las humanidades que estamos defendiendo, a través del humanismo, no iría en detrimento de la ciencia y la tecnología. Esto es, no significaría una merma en la importancia de éstas, sino que nuestra propuesta trata de hacer hincapié en la necesidad de convivencia entre las humanidades y las ciencias y la tecnología. De modo que, como nos exhortaba Vico, podamos alcanzar una educación integradora. Para poder realizar dicha revalorización de las humanidades

hay que tener presente, en primer lugar, que estas disciplinas siempre han estado en «crisis» por su natural quehacer, es decir, porque sus planteamientos siempre están en constante revisión (Ortega, 1996). No obstante, un aspecto importante a tener en cuenta en la presente crisis de las humanidades es el recorte presupuestario para el estudio de estas materias, así como el desprestigio social al que están sometidas al ser consideradas poco útiles para el progreso científico (Morón Arroyo, 1998). Ahora bien, ¿qué es primero? ¿es el desprestigio social el que conduce a esa reducción en los presupuestos destinados a las humanidades o es justamente esta minusvaloración en términos de fondos lo que conlleva una visión desacreditadora del valor de las disciplinas humanísticas? El problema latente reside en que nos hemos acostumbrado a «medir» la utilidad de una ciencia por el número y la magnitud de sus resultados (Ortega, 2003). Lo que nos ha llevado a pensar que las humanidades resultan estériles para nuestra vida diaria. Cortina (2013) analiza las causas de dicha desvalorización social de las humanidades, llegando a la conclusión de que, a pesar de la creencia generalizada en que «invertir en I+D+i» no parece algo que tenga que ver con las disciplinas humanísticas, éstas siguen siendo fecundas en cuanto a la formación de la humanidad.

Ésta es la actitud que debe ser modificada, transformada y que, en nuestra opinión, se conseguiría gracias a la asunción de una nueva concepción del hombre. De nuevo nos gustaría mirar hacia atrás, retrotraernos al Humanismo renacentista para resaltar la imagen humanista del hombre. La motivación que nos invita nuevamente a rastrear en el pasado para obtener una comprensión más profunda del hombre se halla ahora en la noción humanista del ser humano. ¿Cómo entendían estos humanistas la naturaleza humana? Ante todo cabe destacar la condición de *integralidad* que caracteriza la representación del hombre en el Renacimiento. Una figura que ha quedado magníficamente retratada en la estampa del famoso *uomo di Vitruvio* de Leonardo da Vinci. Ya lo decía Grassi:

Esta cuestión es muy importante porque la esencia del hombre está determinada tanto por elementos lógicos como por elementos

patéticos, de modo que el discurso sólo puede alcanzar al hombre (en tanto que unidad de *lógos y páthos*) si alcanza ambos aspectos (Grassi, 20152, p. 199).

Sólo cuando seamos conscientes de nuestra naturaleza integral, es decir, cuando nos demos cuenta de que el hombre, además de pensar, siente, podremos lograr una profunda comprensión de la naturaleza humana. Por ello, la recuperación del Humanismo renacentista se debe en parte a esta dimensión del humanismo como un humanismo integral, esto es, a una consideración del ser humano como un ser cuya esencia no sólo reside en el pensar sino también en el padecer. Siendo tanto la razón como las pasiones portadoras de un conocimiento legítimo del hombre. Habrá que superar, por tanto, el dualismo tradicional entre *lógos* y *páthos* que no ha hecho más que malinterpretar al hombre y el sentido de la vida.

6. Conclusiones

El objetivo fundamental del presente trabajo ha sido el de reivindicar la importancia vital de una recuperación del pensamiento humanista del Renacimiento en un intento por encontrar un modelo de educación que pueda ayudarnos a salir de la actual crisis de las humanidades. Una tesis, la de la rehabilitación del Humanismo renacentista, que retomamos del filósofo italiano Ernesto Grassi. A partir de su planteamiento, hemos querido revisar qué se entiende por «humanismo», no sin antes mostrar la condición de filosofía de esta tradición. Y es que, desde el triunfo del racionalismo, muchas han sido las voces que han negado la categoría de filosofía al movimiento humanista, aludiendo que no era más que una corriente artística y literaria. Por ello, se hace necesaria en nuestra propuesta de *renacimiento* del Humanismo una reivindicación del valor filosófico de las obras humanistas que pueden, hoy en día, contribuir a mejorar nuestra comprensión del hombre y de las humanidades (como las disciplinas encargadas de estudiarlo). Lo que, por otro lado, supone la crítica a la exclusividad racionalista que, desde la Modernidad, ha impuesto la lógica y el lenguaje racionales como los únicos capaces de expresar un pensamiento filosófico.

En consonancia con esta misma tesis, nuestra filósofa María Zambrano también ha criticado lo que ella denomina «soberbia de la razón». No obstante, aunque la comparativa con la filosofía de la malagueña desbordaría los límites de este estudio, nos gustaría al menos señalar la «actitud» humanista de Zambrano cuando en sus obras afirma el poder de la razón poética frente a la hegemonía racionalista y, por ende, idealista hasta comienzos del siglo XX. Basten estas palabras como ejemplo:

Soberbia de la razón es soberbia de la filosofía, del hombre que parte en busca del conocimiento y que se cree tenerlo, porque la filosofía busca el todo y el idealista hegeliano cree que lo tiene ya desde el comienzo (Zambrano, 1971, p. 264).

Del mismo modo, Perelman (1994) –al mismo tiempo que lo estaba haciendo Grassi– defendía una superación de la concepción racionalista de la filosofía (a la que consideraba demasiado reduccionista y ocultadora durante siglos de otros modos de discurso filosófico):

La publicación de un tratado dedicado a la argumentación y su vinculación a una antigua tradición, la de la retórica y la dialéctica griegas, constituyen *una ruptura con la concepción de la razón y del razonamiento que tuvo su origen en Descartes* y que ha marcado con su sello la filosofía occidental de los últimos tres siglos (Perelman, 1994, p. 30).

Por todo lo cual, podría concluirse que la intención última de toda la obra filosófica del pensador italogermano era la de mostrar el verdadero sentido histórico y filosófico de la tradición humanista. Para, de este modo, postular el humanismo retórico como una verdadera filosofía, un modo diverso de hacer filosofía de como lo había entendido el grueso de la tradición occidental. En este sentido, José M. Sevilla define esta filosofía como «un modo de filosofar que se bifurca en la Modernidad frente al racionalismo e idealismo que definen la filosofía como un pensar sistemático fundado en el primado de la pura conceptualidad» (Sevilla, 1993, p. 83).

Por ese motivo, este restablecimiento de la actitud humanista que proponemos conlleva, al mismo tiempo, la asimilación, no sólo de una nueva concepción de la filosofía (hermanada con la retórica), sino también de un nuevo concepto de hombre. Un concepto *integral* del ser humano capaz de aunar la razón y las pasiones humanas, y que, siguiendo con la similitud con el pensamiento zambraniano, supondría buscar una razón *más profunda*, que sea capaz de comprender al hombre en su totalidad: como ser que *piensa* y que *siente*. Búsqueda en la que las humanidades, al estilo de los *studia humanitatis*, nos serán de mucha ayuda, ya que ellas, en virtud de la *humanitas*, recogerían la esencia de lo que es el ser humano.

Referencias

- Berlin, I. (1983). *Contra la corriente: Ensayos sobre la historia de las ideas*. México: FCE.
- Blondel, M. (1996). *La acción*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Bruni, L. (2004). *Sulla prefetta traduzione*. Nápoles: Liguori Editore.
- Cassirer, E. (1993). *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna*. México: FCE.
- Cortina, A. (2013). El futuro de las humanidades. *Revista Chilena de Literatura*, 84, 207-217.
- Croce, B. (1960). *Pagine sparse*. Bari: Laterza.
- Descartes, R. (1984). *Reglas para la dirección del espíritu*. Madrid: Alianza.
- (1997). *Discurso del método*. Madrid: Espasa Calpe.
- Dilthey, W. (1966). *Introducción a las ciencias del espíritu: ensayo de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia*. Madrid: Revista de Occidente.
- (1986). Los métodos de las Ciencias del Espíritu. En *Crítica de la razón histórica* (pp. 246-255). Barcelona: Península.
- Gelio, A. (2006). *Noches Áticas*. León: Universidad de León.
- Grassi, E. (1940). La filosofía tedesca e la tradizione speculativa italiana. *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 8, 394-421.
- (1949). Il fondamento esistenziale dell'Umanesimo. *Archivio di Filosofia*, 34-54.
- (1954). El humanismo y el problema del origen del pensamiento moderno. En M. Heidegger, *Doctrina de la verdad según Platón y Carta sobre el humanismo* (pp. 9-109, Introducción). Santiago de Chile: Tradición y Tarea.
- (1977). Humanismo y marxismo. *Crítica de la independización de la ciencia* (con un apéndice de textos de los humanistas italianos). Madrid: Gredos.
- (2002). El comienzo del pensamiento moderno. De la pasión y la experiencia de lo originario. *Cuadernos sobre Vico*, 13-14, 19-46.
- (2006). *Heidegger y el problema del humanismo*. Barcelona: Anthropos.
- (2015). *Retórica como filosofía. La tradición humanista*. Barcelona: Anthropos.
- (2015). *El poder de la imagen. Rehabilitación de la retórica*. Barcelona: Anthropos.
- Husserl, E. (1990). *Las crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica.
- Morón Arroyo, C. (1998). *Las humanidades en la era tecnológica*. Oviedo: Ediciones Nobel.
- Ortega y Gasset, J. (1983). Sobre el estudiar y el estudiante. En *Obras Completas* (pp. 545-554). Madrid: Alianza.
- (1992). *Misión de la universidad y otros ensayos sobre educación y pedagogía*. Madrid: Alianza.
- (1996). *En torno a Galileo*. Madrid: Espasa-Calpe.
- (2003). *Historia como sistema*. Madrid: Alianza.
- Perelman, Ch. y Olbrechts-Tyteca, L. (1994). *Tratado de la argumentación: la nueva retórica*. Madrid: Gredos.
- Rico, F. (1993). *El sueño del humanismo. (De Petrarca a Erasmo)*. Madrid: Alianza.
- Rodríguez Santidrián, P. (1994). *Humanismo y Renacimiento*. Madrid: Alianza.
- Sánchez Espillaque, J. (2009). *El problema histórico-filosófico del humanismo retórico renacentista*. Sevilla: Fénix Editora.
- (2010). *Ernesto Grassi y la filosofía del humanismo*. Sevilla: Fénix Editora.
- Sevilla, José M. (1993). Universales poéticos, fantasía y racionalidad. *Cuadernos sobre Vico*, 3, 67-113.
- Spaventa, B. (1972). *La filosofía italiana nelle sue relazioni con la filosofía europea*. Bérgamo: Minerva Italica.
- Vasoli, C. (1976). *Umanesimo e Rinascimento*. Palermo: Palumbo Editore.
- Vico, G. (2002). De nostri temporis studiorum ratione. En G. Vico, *Obras. Oraciones inaugurales y La antiquísima sabiduría de los italianos* (pp. 73-126). Barcelona: Anthropos.
- Zambrano, M. (1971). La crisis del Racionalismo europeo. En M. Zambrano, *Obras reunidas* (pp. 255-298). Madrid: Aguilar.