

# *Introducción.*

## Una tradición plural y antidogmática: los caminos del Humanismo

EDUARDO CESAR MAIA  
JORGE ROARO

**E**STE NÚMERO MONOGRÁFICO de *Disputatio* trata sobre la tradición humanista y la relación que ésta ha tenido siempre con la filosofía y la retórica, o, con mayor precisión, sobre la capacidad de la retórica, con sus múltiples posibilidades discursivas sustentadas en el amplio uso de la imaginación, el ingenio, la ironía y la emoción persuasiva, de abrir caminos para la filosofía que están cerrados al lenguaje racionalista rígido e inflexible de las teorías filosóficas dominantes a lo largo de toda la Modernidad (o, para el caso, también de nuestra así llamada «Post-Modernidad»).

Evidentemente, nosotros, desde el mismo momento en que hemos decidido hacer este número monográfico sobre la tradición humanista —que esperamos sea el primero de varios más—, estamos asumiendo nuestra convicción de que esos caminos que la retórica puede abrir para la reflexión filosófica son algo valioso, algo claramente enriquecedor para la filosofía, y algo que el racionalismo estricto no ha podido, ni podrá nunca, aportar, precisamente por su obsesión con rechazar, como algo carente de valor filosófico, todo aquello que se salga de su inflexible molde. Es esta vocación de Procusto lo que ha caracterizado al racionalismo a lo largo de la

E. C. Maia (✉)  
Universidade Federal de Pernambuco, Brazil  
e-mail: eduardocesarmaia@gmail.com

Disputatio. Philosophical Research Bulletin  
Vol. 8, No. 10, Sept. 2019, pp. 1-17  
ISSN: 2254-0601 | www.disputatio.eu

historia de la filosofía, desde Platón<sup>1</sup> hasta la Escolástica Medieval, desde Descartes hasta el Positivismo decimonónico, y desde el Círculo de Viena hasta la actual filosofía analítica anglosajona. Y es contra esta vocación que siempre se ha alzado la retórica de los humanistas, cuando ha sido utilizada como una herramienta filosófica.

Desafortunadamente, por la mayor parte de esta historia de la filosofía —lo que podríamos llamar, la «Historia Oficial de la Filosofía»—, ha sido la retórica la que ha perdido la batalla, ya que el dogmatismo racionalista, con su obsesión por el camino único, las verdades pretendidamente *absolutas y universales*, los valores apriorísticos, la negativa para aceptar excepciones y contradicciones a la uniformidad de las reglas, y la creencia en la infalibilidad de las teorías, es la receta que casi siempre ha terminado imponiéndose en todos los sistemas filosóficos. Casi podría decirse que el único momento histórico donde la retórica logró tomar la delantera por algún tiempo fue durante el triunfo del Humanismo en la época dorada del Renacimiento.

Entonces, ¿de qué se hablará en este monográfico? ¿del Humanismo con mayúscula, como el periodo histórico y cultural que caracteriza al espíritu del Renacimiento en Europa, o del humanismo con minúscula que caracteriza a los valores aludidos unas líneas atrás, como aquellos propios de la retórica, independientemente de la época y el lugar en el que aparezcan? En principio, de ambos. El Humanismo renacentista, como un periodo histórico específico y bien definido, es el verdadero punto de inicio de la Modernidad, y su influencia cultural, artística y *filosófica* siguen teniendo repercusiones considerables hasta nuestros días, de manera que su presencia histórica es ineludible al hablar de la tradición humanista; pero, por otra parte, ha habido humanistas individuales antes y después del Renacimiento, de los que también hablaremos, y además, una de las premisas de este número monográfico es justamente suponer que el pensamiento humanista sigue teniendo una razón de ser y un futuro, y por lo tanto, no puede quedar limitado a ser entendido como una mera categoría historiográfica.

Quizás el primer obstáculo que encontramos al tratar el tema del Humanismo se relacione a un problema semántico: ¿de qué hablamos y a qué precisamente nos referimos cuando hablamos de cosas como *tradición humanista, humanismo o*

<sup>1</sup> Platón, sin embargo, es un caso aparte de los otros racionalistas, pues, si bien es cierto que el filósofo ateniense condenó explícitamente a los poetas y a los sofistas (es decir, los retóricos) y los expulsó de su República filosófica, no es menos cierto que también desarrolló su propia filosofía en *Diálogos* con una exquisita forma y calidad literarias, probando así inequívocamente el punto de que la filosofía puede expresarse perfectamente bien a través de un vehículo literario, elegante y persuasivo.

*estudios humanísticos*? Empecemos entonces por intentar clarificar nuestro punto de partida.

Aunque sea algo relativamente común, cualquier intento de ver al *humanismo* como un concepto constante y definitivo, al grado de pretenderlo unívoco, y casi hasta inmutable, o, como es bastante recurrente, para reducirlo históricamente al contexto del Renacimiento italiano, fracasa doblemente: desde un punto de vista histórico y desde una perspectiva filosófica. Durante varios periodos de la historia, las características e ideales humanísticos se asociaron con las más diversas corrientes de pensamiento, con la religión (teología), con el arte y, aún, con programas políticos e ideológicos. Por lo tanto, para abordar el problema a fin de buscar una mejor comprensión de la llamada *tradición humanista*, incluso contestando a las principales críticas y cuestionamientos planteados por sus antagonistas, además de respaldar su potencial validez intelectual en nuestro tiempo, es conveniente, para empezar, tener en cuenta la riqueza y variedad de sus manifestaciones: es necesaria una especie de breve revisión genealógica.

Los estudios más recientes sobre el humanismo comparten la noción —desde una mirada tanto histórica como filológica— de que el intento de buscar una definición cerrada, unívoca y restringida a solamente un contexto histórico-cultural específico no da cuenta de un fenómeno tan plural y dinámico como la tradición humanista, que recibió en diferentes épocas y contextos significaciones y valoraciones diversas en cada situación en que se presentó. Para el filólogo e historiador Francisco Rico,

Humanismo, cierto, es una voz tan joven, que ni siquiera ha cumplido los dos siglos: nació para designar un proyecto educativo del Diecinueve temprano y sólo después se aplicó retrospectivamente, tanteando, al marco de un Renacimiento entonces todavía poco explorado. De ese parto tardío y de esa utilización *a ritroso* le han quedado resabios difícilmente corregibles, una irrestañable querencia a teñirse de connotaciones contemporáneas e introducir en la descripción histórica resonancias de «*l'esprit humain*» o «*la science de l'homme*» de la *Encyclopédie*, de los «derechos del hombre», los «valores humanos» o el «humanitarismo» de días aún más cercanos (Rico, 1993, p. 12).

La primera dificultad que encontramos, por lo tanto, se relaciona al origen relativamente reciente del término *humanismo*, lo que ha llevado a lecturas e interpretaciones naturalmente *retrospectivas* de sus manifestaciones históricas anteriores. La palabra *humanismo*, según explica el historiador británico Alan Bullock en su panorámico estudio *The Humanist Tradition in the West* (1985), era una expresión desconocida tanto en el mundo antiguo como, también, en el Renacimiento. Su primer registro escrito sólo aparece en el año 1808, en su *versión*

alemana *Humanismus*, en una obra de carácter filosófico-pedagógico del educador F. J. Niethammer,<sup>2</sup> durante una amplia discusión en la sociedad alemana respecto al lugar que los autores clásicos deberían ocupar en la educación de los jóvenes. El término *humanismo* habría sido aplicado por primera vez en referencia directa al Renacimiento en un estudio de otro alemán, Georg Voigt, publicado en el año 1859, con el título *El resurgimiento de la edad clásica durante el primer siglo del humanismo*<sup>3</sup>. Al año siguiente, en 1860, apareció el primer gran trabajo —considerado hasta hoy un «clásico» sobre el tema, pues, en buena medida, precisamente desarrolló el concepto de *Renacimiento* como una categoría de la historiografía moderna—, el fundamental *La cultura del Renacimiento en Italia*, de Jacob Burckhardt.

El vocablo específico —*humanismo*— es, como se ve, de uso bastante tardío, pero desde por lo menos la segunda mitad del siglo XV la palabra italiana *umanista* era ya utilizada en las universidades con referencia a los profesores —los «maestros»— en lo que ahora llamaríamos Letras Clásicas (y que en ese tiempo correspondía a las disciplinas académicas de Retórica, Gramática y Poesía), de la misma manera que *legista* era usada para referirse a los profesores de Derecho. También de origen renacentista es otra expresión fundamental para empezar a comprender la tradición a la que nos referimos:

El término renacentista *studia humanitatis*, que nosotros traducimos como «humanidades», comprendía en el siglo XV un grupo de materias académicas —gramática, retórica, historia, literatura y filosofía moral— cuyo estudio implicaba la lectura de textos latinos clásicos anteriores al Cristianismo, traducciones latinas de obras griegas y, aún que no fuera tan común, textos originales griegos (Bullock, 1989, págs. 15-16).

Cabe añadir que, según Walter Rüegg,<sup>4</sup> el año de 1784 marcaría el inicio del uso del vocablo «humanístico» (*humanistische*).

<sup>2</sup> El título original de la obra pionera en la utilización del término es *Der Streit des Philanthropismus und des Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts unserer Zeit* (1808).

<sup>3</sup> *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums oder das erste Jahrhundert des Humanismus* Berlín, 1859.

<sup>4</sup> *Cicero und der Humanismus: Formale Untersuchungen über Petrarca und Erasmus*, 1946; apud Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, 1948, Cap. XI, nota 1.

## § 1. La *paideia* griega y la *humanitas* latina

Por lo tanto, es necesario, para bosquejar este pequeño y simplificado panorama genealógico de una tradición tan plural y compleja, considerar a la vez las historias de las palabras *humanista* y *humanidades*, además del ya mencionado término *humanismo*. Tal camino nos conduce directamente a los orígenes de esta concepción en la Antigüedad clásica, porque «la palabra latina *humanitas*, de la cual derivamos las nuestras, es a su vez la versión romana de una vieja idea griega» (Idem, *Op. cit.*, p. 13). La referencia aquí se relaciona al término *paideia* (que deriva del griego *paides*, que significa *niño*), que expresa, de una manera más amplia, la concepción helénica, que luego condicionó todo el posterior pensamiento occidental, que tenemos de educación, de formación cultural. Desde el siglo quinto o cuarto (al menos) antes de Cristo, la palabra se usó regularmente y abarcó algunas características fundamentales:

En primer lugar, tal concepto ofrecía una visión general unificada y sistemática del conocimiento humano en las siete artes liberales que, siglos después, en la Edad Media, eventualmente constituyeron la estructura original de la educación universitaria: gramática, retórica, lógica o dialéctica (*trivium*); y aritmética, geometría, astronomía y armonía (*quadrivium*). (Idem, *Op. cit.*, págs. 13, 14).

En un mundo sin libros, dicho sistema abarcaba un conjunto de técnicas de enseñanza que buscaba mejorar la precisión intelectual, la maestría, el dominio verbal y la capacidad de discusión, a través de una argumentación dialéctica. Pero, además, y todavía más importante, subyacente a esta concepción pedagógica se encuentra uno de los grandes ideales de la civilización occidental, que de alguna manera sobrevive hasta nuestros días: la concepción del proceso educativo como un medio de desarrollo de la personalidad, de perfeccionamiento de lo humano, tanto en el sentido del progreso individual basado en el ejercicio constante de la virtud, como en lo que respecta a la formación de los ideales éticos y cívicos. En este sentido, la tradición humanista se alimenta directamente de la cultura griega clásica, que considera al hombre como un ser esencialmente social y comunitario, el *zoon politikón* aristotélico, y que debe prepararse a través de la *paideia* para ello.

Aún después de la conquista de Grecia, primero por los macedonios y luego por los romanos, tanto el idioma como los ideales de la *paideia* permanecieron vivos e incluso pudieron aumentar su influencia hacia otros pueblos: «La *paideia* de los griegos fue acogida por los romanos, alcanzando la forma clásica en la obra de Cicerón y Quintiliano, en sus tratados de retórica, cuyos títulos están estrechamente

vinculados a la oratoria» (Idem, *Op. cit.*, p. 14). En el mundo romano, que al igual que el griego carecía de libros impresos, prensa periódica y otros medios de comunicación indispensables en nuestro moderno sistema político, los asuntos públicos eran discutidos y decididos en enfrentamientos directos, en asambleas y tribunales judiciales; el dominio del arte y de las técnicas de oratoria era el camino ineludible hacia la influencia política y el poder.

Además, para los helenos y romanos la capacidad de hablar era lo que esencialmente distinguía al hombre de otros animales, por lo que el dominio pleno y virtuoso del habla subrayaba la dignidad y la nobleza del individuo. Tal habilidad requería una formación educativa completa en las artes liberales, y se esperaba del hombre educado que pudiera presentar claramente una idea, desarrollar un razonamiento pertinente sobre un tema particular de interés público o criticar un argumento en un debate. La expresión que los griegos usaron para esta formación completa fue *enkykliá paideia* (de ahí nuestra palabra *enciclopedia*); Cicerón, a su vez, tradujo toda esta concepción en una sola palabra, más simple: *humanitas*, que era para él el medio para desarrollar y perfeccionar en el individuo estas cualidades esenciales y exclusivas del ser humano.

## § 2. Humanismo y Renacimiento

Fue el mencionado Jakob Burckhardt, en *La cultura del Renacimiento en Italia* (o, en su título original, *Die Kultur der Renaissance in Italien*), quien estableció definitivamente, teniendo en cuenta el éxito intelectual y la influencia universal de la obra, la identificación directa del Renacimiento con el humanismo, pero sin negar que podría clasificarse como humanista cualquier manifestación cultural de la historia que se relacione con el interés y la revaloración del patrimonio espiritual, intelectual y artístico del mundo clásico.

Por otra parte, cualquier visión historiográfica que presente sin matices al humanismo como el único fundamento intelectual y moral del Renacimiento es problemática. Primero, porque este período de la historia es bastante largo (tiene lugar aproximadamente entre 1350 y 1600, aunque estas fechas son muy variables dependiendo de la región de Europa de la que se hable), heterogéneo y complejo para identificarse completamente con el humanismo, sin reservas. El filósofo e historiador holandés Johan Huizinga, en su importante ensayo «El problema del Renacimiento», resumió de la siguiente manera la dificultad que se enfrenta al intentarse determinar de forma rigurosa lo que ha sido el Renacimiento y establecer qué tan lejos va la relación de interdependencia entre Renacimiento y Humanismo:

No hay acuerdo sobre ninguno de sus problemas: cuándo comenzó y cuándo terminó; si la cultura clásica fue una de sus causas o simplemente un fenómeno concomitante; si es imposible separar el Renacimiento del humanismo o no (Huizinga, 1960, p. 216).

En resumen: «La antigua caracterización del Renacimiento como la época del humanismo es inaceptable» (Bullock, *Op. cit.*, p. 17). Muchas características de la vida intelectual de la época y algunos eventos muy importantes del período no tienen nada que ver con una visión humanista: la Reforma y la Contrarreforma, por ejemplo, o la supervivencia de la filosofía escolástica en las universidades, que no fue completamente reemplazada por estudios humanísticos incluso después de los grandes cambios provocados en el pensamiento científico que comenzaron con Copérnico y Galileo.<sup>5</sup> Es decir, la línea divisoria entre el Medievo y el Renacimiento nunca ha sido —como podrían creer los pensadores del Renacimiento que deseaban alejarse del escolasticismo y de la visión medieval de la cultura— tan demarcada y evidente. Según Huizinga, en su fundamental *El otoño de la Edad Media*,

Todos los intentos de establecer una división clara entre los períodos de la Edad Media y del Renacimiento resultaron en un aparente desplazamiento de las fronteras. La gente vio en el lejano período medieval formas y movimientos que parecían llevar la marca del Renacimiento, y el mismo concepto de Renacimiento, para abarcar estas manifestaciones, se extendió hasta que perdió toda su fuerza dinámica. Pero lo contrario también se aplica: cualquiera que examine la mentalidad del Renacimiento sin un esquema predefinido encontrará mucho más cosas «medievales» de lo que aparentemente permite la teoría (Huizinga, 2010, p. 479).

Otro argumento en contra de una asociación simplista y una interdependencia absoluta entre el humanismo y el Renacimiento proviene de la comprensión de que no hubo *un solo humanismo* (incluso teniendo en cuenta exclusivamente el período del Renacimiento italiano). Según P. O. Kristeller, uno de los historiadores más reconocidos del pensamiento renacentista:

<sup>5</sup> El escolasticismo mismo que, de hecho, sobrevivió durante varios siglos después de la Edad Media, alcanzó el Renacimiento y aún la Modernidad, con presencia incluso en la Ilustración del siglo XVIII, en la Segunda Escolástica (la de los jesuitas), también desarrolló una importante variante de orientación claramente humanista. El humanismo español de la Escuela de Salamanca, por ejemplo, fue básicamente escolástico, pero inspirado por el erasmismo, de clara vocación pragmática, y muy abierto a las ciencias modernas.

Si comparamos el trabajo de diferentes humanistas, llegamos a la conclusión de que tenían una amplia gama de opiniones e ideas, y que debemos buscar su denominador común en un ideal educativo, académico y estilístico, así como en la extensión de sus intereses y problematizaciones, más que en su lealtad a cualquier conjunto dado de opiniones filosóficas o teológicas ((Kristeller, 1970, págs. 15-16).

Además, incluso es posible hablar de un humanismo cristiano de Erasmo; y el de Vives en España, o el de Rabelais y Montaigne en Francia, o el de los entusiastas del New Learning en Inglaterra, que C. S. Lewis identificó directamente a la época y a la figura de Thomas More, y otros pensadores que desarrollaron una perspectiva humanista muy particular, son otros tantos ejemplos de pensamientos humanistas con una impronta propia y claramente distinguible del modelo clásico del humanismo italiano. De hecho, incluso es realmente difícil establecer de forma inequívoca las características básicas de ese supuesto modelo clásico del humanismo *italiano*, al estilo del descrito por Burckhardt, si se considera la enorme distancia que va de los duros ideales del humanismo republicano florentino, con Maquiavelo a la cabeza, a la visión ecuménica del humanismo romano, o a la disciplinada, imperial y más escolástica mentalidad de los humanistas trabajando en el reino español de Nápoles. Además, como hizo ver con toda claridad el heideggeriano inconforme Ernesto Grassi, incluso el mismo fundamento antropocéntrico que rescataba la dignidad propia del hombre y le daba un nuevo protagonismo, impensable en la Edad Media, y que ha sido justamente considerado como el centro sobre el que descansa toda la revolución humanista del Renacimiento, no es algo constante y uniforme durante el mismo periodo renacentista, pudiéndose distinguir al menos dos tendencias sucesivas y claramente diferenciables entre sí, la una caracterizada por el interés filosófico centrado en la palabra y sus posibilidades expresivas a partir de su condición metafórica, que Grassi llamó «humanismo retórico», representada por Valla, Bruni, Poliziano, etc., y que culminará, mucho tiempo después, con Vico, y la otra centrada en la afirmación de una visión esencialista de la naturaleza humana, de corte neoplatónico, representada por Pico della Mirandola y Marsilio Ficino. Las caras del Humanismo renacentista, por lo tanto, fueron muchas, muy variadas, y con frecuencia, con una separación ambigua entre unas y otras. Sin mencionar que, especialmente en el siglo XX, el término humanismo se asoció (de manera apropiada o no) con algunas tendencias políticas, ideológicas, filosóficas y religiosas de las más diferentes naturalezas, a menudo incluso contradiciéndose entre sí.

Se puede concluir, por lo tanto, que dos humanistas distintos, ya sea al mismo tiempo o no, pueden presentar puntos de vista diferentes sobre los mismos

problemas.<sup>6</sup> Y esto es bastante común: lo que ambos comparten, sin embargo, es la creencia en la importancia de discutir seriamente las diferentes opiniones, porque uno de los puntos centrales de la tradición humanista es la consideración de que *cada perspectiva humana es única y se deriva de una experiencia individual de mundo que no puede pasarse por alto sin un examen crítico previo*: «La variedad de concepciones individuales es una característica que ha acompañado al humanismo desde principios del Renacimiento, como también en el mundo antiguo», dice Alan Bullock. Al mismo autor pertenece una formulación que parece sintetizar el espíritu *agónico* de la tradición humanista: «La experiencia humana no se doblega ante las pretensiones de la religión o la ciencia» (Idem, *Op. cit.*, p. 21).

### § 3. El valor de la experiencia, de la perspectiva individual y del lenguaje práctico

Una de las figuras más representativas y relevantes de la tradición humanista, Francesco Petrarca defendió la postura intelectual de aceptar humildemente la ignorancia humana respecto a las cosas divinas y dudar de las pretensiones de que el hombre pudiera alcanzar un tipo de conocimiento completamente objetivo de la naturaleza, totalmente independiente de su perspectiva subjetiva. Michel de Montaigne, unos 200 años después, retoma esta idea y habla de un tipo de conocimiento que se convierte en una exploración interior y que tiene como núcleo la riqueza de la experiencia humana. Esta apreciación de la perspectiva individual y la experiencia concreta, fundamental en el humanismo, explica por qué la filosofía escolástica fue tan repelida por los humanistas del Renacimiento: precisamente por centrarse en una preocupación exclusivista con las preguntas metafísicas, con la perfección de los hilos lógicos en los argumentos y con una estructura sistemática y abstracta en todo pensamiento filosófico, pero dejando de lado los problemas ordinarios de la existencia humana temporal, y sin tener en cuenta la experiencia

<sup>6</sup> «El humanismo no como una escuela de pensamiento o como una doctrina filosófica, sino como una tendencia amplia, una dimensión de pensamiento, sentimiento y creencia, un debate permanente y vivo dentro del cual en cualquier momento histórico pueden encontrarse concepciones diferentes, y a veces opuestas, unidas más que por una estructura unificada, por la certeza de compartir ciertos supuestos y preocupaciones ante algunos problemas y temas, que cambian en diferentes momentos históricos. La tradición humanista es la mejor expresión que pude encontrar para expresar esta concepción amplia» (Bullock, *ob. cit.*, pág. 11).

individual como forma de conocimiento válido. Petrarca a menudo se quejaba de los escolásticos por su insistencia en afirmar cosas que, si bien fueran o no ciertas, no representarían nada de humanamente relevante, ni contribuirían en nada para mejorar nuestro carácter y nuestra vida interior.

A diferencia de la visión escolástica medieval, para los pensadores humanistas del Renacimiento lo fundamental era enfrentar los problemas e inquietudes surgidos directamente en nuestra relación con el mundo real:

Uno de los grandes intereses del pensamiento griego clásico era que se centraba esencialmente en el hombre y no en lo divino. Sócrates fue especialmente venerado porque, como dijo Cicerón, bajó la filosofía del cielo a la tierra. La preocupación constante de los humanistas era hacer de la filosofía una escuela de vida humana, dirigiéndola a los problemas comunes del hombre y de la humanidad. (Bullock, *Op. cit.*, p. 22).

Es importante destacar que esta noción humanista de filosofía no sólo se opone al pensamiento escolástico medieval: también va en contra de la principal tradición filosófica de la Modernidad, el racionalismo platónico-cartesiano, que caracteriza a la filosofía como una búsqueda de verdades universales, necesarias e impersonales. La propuesta de filosofía humanista, que se basó en el estudio de la retórica y la literatura, entendida como formas de valoración de la palabra humana como donante de significados contingentes (y no universales), dependientes de cada contexto existencial, es una visión radicalmente diferente respecto a lo qué es el conocimiento y lo qué es la actividad filosófica misma. De ahí que la caracterización de los filósofos humanistas como gramáticos o filólogos sea relativamente común porque, como ha comentado el profesor Francisco José Martín, «Todo lo que pertenezca al dominio del lenguaje interesa a su reflexión» (Martín, 1999, p. 103), pues

Es [...] el lenguaje, en última instancia, el que permite el establecimiento del mundo. Sin el lenguaje no hay mundo sino absoluto caos, un continuo indiferenciado y, a la vez, lleno de pequeñas y sutiles diferencias, del que no es posible escapar (Idem, *Op. cit.*, p. 285).

Dentro de esta perspectiva humanista, por lo tanto, la filosofía y la filología aparecen como hermanas, como formas de conocimiento que se basan en una atención radical al problema de la palabra y en el reconocimiento de que, según Martín, «El lenguaje no es soporte del pensamiento, sino el pensamiento mismo» (Idem, *Op. cit.*, p. 189).

La perspectiva humanista fue en gran medida ignorada dentro del contexto de la filosofía moderna; en el mejor de los casos, se la reconoció como una tradición

retórico-literaria sin ningún valor especulativo.<sup>7</sup> Kristeller, por ejemplo, siguiendo la rigidez de la tradición de la filosofía racionalista, asumió que

Gran parte del trabajo de los humanistas era erudito o literario, más que filosófico, incluso en el sentido más amplio de la palabra; y muchos de los humanistas, sabios o escritores, no contribuyeron significativamente tampoco a esa rama de la filosofía que se considera cercana a su campo: la ética (Kristeller, 1970, pág. 15).

Por lo tanto, resulta que incluso los estudiosos especializados en el tema son a menudo categóricos al hablar de la escasa relevancia filosófica del humanismo. Pero no es esta una cuestión cerrada: el lector de *Disputatio* podrá conferir, en los textos que componen este Dossier, visiones alternativas y perspectivas que contradicen frontalmente esa idea.

Para concluir este breve resumen sobre las dificultades que encontramos al tratar de establecer un significado unívoco del humanismo, nos gustaría enfatizar un punto que puede parecer paradójico en principio: quizás las «debilidades» que los opositores del humanismo señalan en esta tradición intelectual —la falta de preceptos, normas o reglas universalmente aplicables; la variedad extrema de sus manifestaciones; y la aversión al establecimiento de dogmas metodológicos y afiliaciones ideológicas unilaterales<sup>8</sup>— son, al mismo tiempo, su fuerza como manifestación cultural que se puede encontrar en varios períodos históricos, ya que estas mismas características le otorgan adaptabilidad y vitalidad siempre renovables.

#### § 4. Los artículos de este monográfico

En la presente selección de artículos para *Disputatio*, hay suficiente variedad como para justificar la diversidad de enfoques que definen el fenómeno cultural que ha representado el humanismo, tal como lo hemos expresado en esta presentación. Tenemos, primero, algunos artículos que hablan sobre los rasgos fundamentales de la

<sup>7</sup> El filósofo Francisco José Martín caracteriza al humanismo en Occidente como una *tradición velada*, en el sentido de que fue siempre rechazada por las principales corrientes filosóficas en diversos momentos de la historia.

<sup>8</sup> Un ejemplo reciente de este tipo de ataques contra la tradición humanista es el ensayo *Contra el humanismo*, de Félix Duque, donde el autor critica duramente precisamente la heterogeneidad de significados del término «humanismo», asumiendo, incorrectamente, que el Humanismo no tiene valores propios, y que lo único que une a sus distintas y diversas manifestaciones culturales es el ser una «reacción» *contra otra cosa*, concretamente, contra la deshumanización tecnológica.

tradición humanista, y luego, algunos otros que se enfocan en obras o en autores específicos, mostrando algunas de las formas concretas que ha tenido el espíritu humanista en diversos momentos.

La selección inicia con un excelente ensayo del filósofo inglés Sir Roger Scruton, ofrecido aquí por primera vez en castellano, donde reflexiona acerca del tipo de *verdad* a la que aspira la palabra poética, la cual es, ciertamente, un tipo de *verdad* muy diferente a las verdades de la ciencia, la lógica o aquellas enunciadas en el lenguaje cotidiano del pueblo. La verdad poética no es, tampoco, la verdad de la literatura o del arte, aunque tiene en común con estas expresiones del espíritu la necesidad de reafirmar el valor de lo estético como una posición concreta ante la vida y el deseo de llevar el lenguaje hasta sus límites, probando siempre sus infinitas posibilidades expresivas. Estas características son las que hacen de la poesía una búsqueda constante y profunda de una realidad espiritual inalcanzable desde un lenguaje técnico o racionalista, o desde el lenguaje prosaico del quehacer cotidiano de la gente común.

Esta complejidad, tanto en un sentido estético como moral y espiritual, que caracteriza a las creaciones del espíritu, que los humanistas siempre han reconocido, y que en cambio escapa por completo al reduccionismo conceptual y a la rígida metodología de los sistemas racionalistas con pretensiones universalistas, es lo que vuelve a la poesía, o a la literatura, o al arte, algo fundamentalmente irreductible ante las teorías modernas, tanto literarias como artísticas, cuando éstas tratan de acomodar la totalidad del fenómeno artístico y literario dentro de sus estrechos esquemas explicativos. Y es también el tema principal del artículo de Eduardo Cesar Maia acerca de las fuertes limitaciones que para la crítica literaria tiene el querer guiarse por teorías con alcances pretendidamente universales, en vez de fundamentar su voz crítica desde la relación personal y concreta que tiene un crítico artístico o literario con las obras que analiza y critica desde sus propias circunstancias particulares, precisamente, al modo de los humanistas.

La conflictiva relación, y en algunos puntos verdadera confrontación, entre los valores humanistas y las exigencias absolutistas de los sistemas filosóficos racionalistas es también el tema de los artículos de Brenno Kenji Kaneyasu y de Jéssica Sánchez Espillaque. En el primero de estos ensayos el autor parte de un brillante análisis del concepto clásico del *logos* y la forma en que éste fundamenta tanto a los principios lógicos del racionalismo científico —el *logos* como razón— como a los principios metafóricos del lenguaje poético, mítico y narrativo —el *logos* como palabra—, para explicar la separación histórica entre los caminos del humanismo y los del racionalismo científico (aunque en la parte final del artículo también se presenta

una interpretación, francamente cuestionable, que pretende —contra toda evidencia histórica— que los griegos hubiesen podido llevar su concepción del *logos* a un extremismo racionalista tan prejuicioso y radical, que les hubiera hecho desconocer la plena humanidad de los pueblos bárbaros, bajo la supuesta argumentación de que si los bárbaros carecían del dominio de la lengua helena, entonces también carecían del uso de la razón, es decir, del *logos*; una idea, ciertamente, mucho más acorde con nuestros propios prejuicios modernos que con la verdadera forma de pensar de los antiguos griegos). En el segundo de estos dos artículos, la autora hace una revisión de los prejuicios del pensamiento racionalista contra el lenguaje metafórico, y concretamente, contra la idea de que la metáfora pueda conducir a un tipo de verdadero conocimiento, que, de acuerdo a los racionalistas, sólo se obtiene con la ciencia o con la filosofía sistemáticas y de valor universal; igualmente, hace una revisión de los principios que fundamentan la capacidad especulativa y cognitiva del lenguaje metafórico, y por lo tanto, ofrece una serie de razones históricas para probar el error de los racionalistas al desdeñar a la metáfora como una legítima herramienta para obtener conocimiento y profundidad filosófica, y, por último, traza el papel central que tuvo el filósofo italiano Ernesto Grassi en cambiar, aunque sea parcialmente, la prejuiciosa mentalidad de la historiografía tradicional sobre los verdaderos logros filosóficos del Humanismo renacentista.

En el escrito de Jacinto Chozza sobre la *Humanitas*, se hace una revisión histórica y conceptual, desde la Antigüedad clásica hasta nuestros días, sobre la evolución de este concepto fundamental sobre el que se sostiene todo el edificio filosófico humanista; igualmente se ofrece un recuento histórico de los ataques contra el Humanismo, desde el racionalismo ilustrado hasta Heidegger, que muestran el tipo de oposición, prejuicios o simples malentendidos que ha generado a través de su historia la tradición humanista y los valores que defiende. El artículo de Jorge Ulises Carmona hace un recorrido similar de la historia de la Retórica, analizando detalladamente los diferentes usos y aplicaciones que tuvo la práctica de las habilidades retóricas desde los antiguos griegos y latinos en adelante, con atención particular a algunos reconocidos maestros en el manejo de la oratoria y del discurso retórico clásico (aunque, dado el marco particular en el que trabaja el autor, especialista en Derecho, el énfasis está puesto en la historia de la Retórica como herramienta del discurso legal y político, no de la filosofía); mientras que el de Matilde Carrasco explora las posibilidades que ofrece la obra literaria de conjuntar en una misma creación los valores de la estética y la moral.

Entre los artículos centrados en un autor o una obra concretos, aparecen en nuestra selección tres artículos que tratan sobre otros tantos humanistas, todos ellos

de gran valía, y sin embargo, por una razón o por otra, injustamente menospreciados hoy en día. Pablo García Castillo hace una presentación de Lucio Flaminio Sículo, humanista y retórico de la Salamanca renacentista hoy tristemente olvidado; Jorge Roaro analiza la forma de los *Diálogos* renacentistas de Juan Ginés de Sepúlveda, un humanista español que no ha sido olvidado, sino, más bien, grotescamente incomprendido, calumniado y distorsionado por la posteridad, a partir de su polémico enfrentamiento con Las Casas, el famoso defensor de los indios americanos, quien empleó todos los medios que tuvo a su alcance para silenciar las ideas de su adversario, gracias a lo cual el pensamiento de Sepúlveda apenas ha sido estudiado o tenido en cuenta al momento de trazar la historia del humanismo español; Francisco José Martín, por su parte, rescata la dimensión humanista y filosófica de José Martínez Ruiz, *Azorín*, quien hoy es recordado como un gran literato, o incluso como periodista o político, antes que como filósofo, mostrando una vez más la incapacidad general de la academia y el *establishment* cultural contemporáneos para tomar en serio la reflexión filosófica, por rica y profunda que ésta sea, cuando no se acomoda a las formas racionalistas e institucionalizadas dominantes en el discurso filosófico contemporáneo.

El tema de la realidad del *ser* a través de la palabra y la verdad que puede mostrar el lenguaje de la poesía vuelve a aparecer en el artículo de María Ángeles Jiménez sobre la *razón poética* de María Zambrano, considerada aquí como un camino abierto para los ideales humanistas, mientras que en el escrito de Roberto Aras se analiza la relación filosófica entre un humanista moderno, Ortega, con la obra cumbre de un humanista barroco, Cervantes, a partir del auténtico programa filosófico orteguiano, que unía un planteamiento moral, estético, pedagógico y de interpretación histórica del *ser* y el destino de España, que comenzó con la aparición en 1914 de *Meditaciones del Quijote*, primera gran obra orteguiana e inicio formal de su peculiar estilo de crítica literaria, filosófica y humanista. Por último, el ensayo de José Ángel García Cuadrado sobre el humanista belga católico Charles Moeller hace un repaso de algunas de las principales ideas en los movimientos humanistas modernos, en condiciones muy diferentes a las del Humanismo renacentista, y presenta el caso de la confrontación, nacida en el siglo XIX y extendida a lo largo del siglo XX, entre el humanismo cristiano y varios tipos de humanismos ateos, especialmente el que representa Nietzsche. Esta oposición entre dos maneras diferentes de concebir el humanismo es también la oposición entre dos formas diferentes de concebir el espíritu humano, más allá de los periodos históricos o las modas artísticas: los ideales del Clasicismo contra los del Romanticismo, entendidos no como categorías historiográficas, sino como concepciones filosóficas. Para analizar apropiadamente el sentido de estos arquetipos, Moeller se valió de la literatura, e ilustra sus reflexiones

con una comparación entre el humanismo original heleno-latino y el posterior humanismo cristiano, a partir de sus respectivas figuras y modelos del héroe, el sabio y el santo, y el equivalente moderno de estos ideales en la obra de Montaigne, Cervantes y Goethe.

En general, puede decirse que las miradas sobre el humanismo y la tradición humanista que se presentan en este número monográfico dan una buena idea, desde su variedad, su diversidad de enfoques, su riqueza reflexiva, e incluso desde su mismo carácter de ser algo incompleto y en algunos momentos apenas insinuado (es evidente que el Humanismo y su tradición filosófica cultural ofrecen muchísimos más aspectos y facetas de los que éste, o cualquier otro conjunto de ensayos, puede realmente abordar), de lo que ha sido el espíritu humanista —siempre tan denostado y perseguido por los partidarios de las teorías dogmáticas y abstractas— a través de la historia, y de sus muchos y valiosos logros.

## REFERENCES

- BULLOCK, Alan. (1985). *The Humanist Tradition in the West*. Londres. Thames & Hudson. [Trad. cast.: *La tradición humanista en Occidente*. Traducción de Enrique Fernández-Barros. Madrid: Alianza, 1989].
- BURCKHARDT, Jakob. (1860) *Die Kultur der Renaissance in Italien*. [Trad. cast.: *La cultura del Renacimiento en Italia*. Traducción de Enrique Ortega. Barcelona: Ediciones Zeus, 1968].
- HUIZINGA, Johan. (1919). *Herfsttij der Middeleeuwen*. Ámsterdam. [Trad. cast.: *El otoño de la Edad Media*. Traducción de José Gaos. Madrid: Revista de Occidente, 1930, 2 vols. Nueva edición bajo el cuidado y traducción de Alejandro Rodríguez de la Pena. Madrid: Alianza, 2010].
- HUIZINGA, Johan (1960). «El problema del Renacimiento». En *Hombre e ideas: ensayos de historia de la cultura*. Traducción de Aníbal Leal. Buenos Aires: Compañía General Fabril.
- KRISTELLER, Paul Oskar (1964). *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*. Stanford: Stanford University Press. [Trad. cast.: *Ocho filósofos del Renacimiento Italiano*. Traducción de María Martínez Peñaloza. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1970].
- MARTÍN, Francisco José. (1999). *La tradición velada: Ortega y el pensamiento humanista*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- RICO, Francisco. (1993). *El sueño del humanismo (de Petrarca a Erasmo)*. Madrid: Alianza.




---

**Introduction. A plural and antidogmatic tradition: the paths of Humanism**

In this introduction, the editorial and informative goals that this monographic issue on Humanism and on the scope of rhetoric as a philosophical tool are explained, and a brief review of the humanist tradition in Western thought and culture is made, beginning with the history of the term “humanism”, and its relationship with the concepts of *paideia* and *humanitas*, to continue with the development of humanist culture in Classical Antiquity and the Renaissance, its influence on the emergence of individualism, the plurality of ideas and the appraisal of imagination and ingenuity as a means of knowledge, its relationship with literature and aesthetics, and its frontal opposition to the various types of rationalist and universalist dogmatisms. In the final part a brief summary is made on the theme or perspective of each of the articles of this monographic number.

**Keywords:** Renaissance · Rhetoric · Rationalism · *Humanitas* · Metaphorical Language.

### **Introducción. Una tradición plural y antidogmática: los caminos del Humanismo**

En esta introducción se explican las metas editoriales y divulgativas que busca alcanzar este número monográfico sobre el Humanismo y sobre los alcances de la retórica como una herramienta filosófica, y se hace un breve repaso a la tradición humanista en el pensamiento y la cultura de Occidente, empezando con la historia del término “humanismo”, y su relación con los conceptos de *paideia* y *humanitas*, para seguir con el desarrollo de la cultura humanista en la Antigüedad Clásica y el Renacimiento, su influencia en el surgimiento del individualismo, la pluralidad de ideas y la valoración de la imaginación y el ingenio como un medio de conocimiento, su relación con la literatura y la estética, y su oposición frontal a los diversos tipos de dogmatismos racionalistas y universalistas. En la parte final se hace un resumen breve del tema o dirección de cada uno de los artículos de este número monográfico.

**Palabras Clave:** Renacimiento · Retórica · Racionalismo · *Humanitas* · Lenguaje metafórico.

**EDUARDO CESAR MAIA** es Profesor en la Universidade Federal de Pernambuco, Brasil. Doctor en Teoría Literaria [≈ PhD] en la Universidade Federal de Pernambuco. Su investigación se centra en el análisis y rescate intelectual de la tradición crítica humanista a través de las obras de José Ortega y Gasset y Álvaro Lins. Así mismo, sus estudios abordan el pensamiento literario y crítico de Mario Vargas Llosa.

**INFORMACIÓN DE CONTACTO | CONTACT INFORMATION:** Departamento de Comunicação Social, Universidade Federal de Pernambuco, Av. Prof. Moraes Rêgo 1235 Cidade Universitária, 50670-901 Recife/PE, Brasil. e-mail (✉): [eduardocesarmaia@gmail.com](mailto:eduardocesarmaia@gmail.com) · iD: <https://orcid.org/0000-0002-2804-6030>

**JORGE ROARO** es Doctor en Filosofía [≈ PhD] por la Universidad de Salamanca, España, con una tesis sobre la concepción filosófica de la guerra justa en el pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Sus principales áreas de interés son el Humanismo renacentista español, la crítica humanista de la cultura, la filosofía e historia del arte, la filosofía del lenguaje, la relación entre literatura y filosofía, la reflexión sobre el problema filosófico de la guerra, y los dinosaurios. Es co-editor de la revista filosófica *Disputatio*.

**INFORMACIÓN DE CONTACTO | CONTACT INFORMATION:** Departamento de Filosofía, Lógica y Estética, Universidad de Salamanca, Campus M. Unamuno FES, 37007 Salamanca, España. e-mail (✉): [jorgeroaro@usal.es](mailto:jorgeroaro@usal.es)

### **HISTORIA DEL ARTÍCULO | ARTICLE HISTORY**

Received: 31-May-2019; Accepted: 10-September-2019; Published Online: 30-September-2019

### **COMO CITAR ESTE ARTÍCULO | HOW TO CITE THIS ARTICLE**

Maia, Eduardo Cesar y Roaro, Jorge (2019). «Introducción. Una tradición plural y antidogmática: los caminos del Humanismo». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 8, no. 10: pp. 1-17.