

HACIA UNA DEFINICIÓN DEL TÉRMINO HUMANISMO

Enrique González González

I. HUMANISMO, UN LUGAR COMÚN

AL menos tres problemas han de tenerse en cuenta al tratar de precisar un término tan complejo como el de humanismo. El más general, es mera consecuencia del carácter polisémico del lenguaje, y da lugar a que las diversas significaciones de la palabra tiendan a ser intercambiadas, superpuestas o confundidas, con resultados a veces lamentables. En conexión con éste, se suscita el problema de determinar las vicisitudes históricas de la palabra, con lo que se obvian algunos de los malentendidos más frecuentes en torno a ella. Por último, es necesario establecer la relación de ese versátil término de origen decimonónico con un movimiento intelectual muy específico, verificado en Europa entre los siglos XIV y XVI, al que *retroactivamente* se ha denominado humanismo o humanismo renacentista. Esta operación, por paradójica que parezca, permite ligar el término humanismo con el fenómeno histórico concreto que está a la raíz de las restantes significaciones de la palabra.

Si en el habla común es perfectamente válida la diversidad —que no la confusión— de significaciones de nuestra palabra, a la hora de intentar un análisis del humanismo renacentista da lugar a las más estériles discusiones. En nuestro medio, además, semejante análisis, lejos de ser un asunto estrictamente académico, enfrenta al problema de examinar el grado de presencia que el humanismo tuvo en España y América, y las consecuencias de ese fenómeno en nuestra historia cultural. Y aunque esta pregunta rebasa el marco de mi artículo, pienso que difícilmente será fecunda, si parte de una concepción del humanismo tan insegura como la del lenguaje ordinario.

Por lo que toca al empleo corriente del término, señalaré únicamente que, a fuerza de usos y abusos ha venido a tener tantos significados, que resulta difícil saber de qué se está hablando cuando alguien trae la palabra a colación. Es tan popular, que actualmente hablamos de humanismo integral, humanismo marxista, humanismo cristiano, hu-

manismo existencialista, etc. Tanto, que parecen haberse invertido los papeles gramaticales y el sustantivo humanismo constituyera hoy el calificativo del adjetivo con que en cada caso se decide acompañarlo. Quiero decir, actualmente ya no importa tanto lo de "humanismo" sino aquello de "integral", "cristiano", "marxista" o "existencialista".

En consecuencia, nuestra palabra, vaciada de todo contenido concreto, se ha convertido en una etiqueta que invita a confiar en las virtudes del producto que la lleva puesta, exactamente como cuando la publicidad recomienda un artículo por ser "suave y durable" o por cualquier otra cualidad. Y esta confianza en la etiqueta, obedece al supuesto implícito de que si el marxismo, el cristianismo o el existencialismo son un "humanismo", de ninguna manera podemos sospechar que constituyan algo *in-humano*. Es decir, hemos llevado el término del campo de las *humanidades*, área para la que fue creado, al plano de mero equivalente de *humanitarismo*, de *filantropía*. De este modo, tildamos de humanista a toda persona a la que consideramos "muy humana", trátase de D. Vasco de Quiroga, de Fr. Bartolomé de las Casas, cuando no de algún político de corte populista. Y de un modo apenas diferente, hablamos del "humanismo" inherente al cristianismo, al marxismo, al existencialismo...

Con todo, tampoco se trata de reclamar para la palabra un sentido único y exclusivo, por obra del cual resultara ilegítimo aplicarla a cuanto se apartara de la regla, olvidando así que, con plena propiedad, innumerables empleos de las más diversas palabras han sido y son consagrados por el uso corriente del lenguaje. Más bien, de hacer constar que en la actualidad llamamos humanismo a cosas hartamente distintas que, por ser designadas con la misma palabra, tendemos a englobar en una sola, hartamente confusa y fuente a su vez de innumerables imprecisiones.

Ahora bien, como en sentido propio, nuestro término remite al movimiento intelectual comúnmente designado como humanismo renacentista, es necesario establecer su relación con semejante fenómeno histórico. Pero antes, conviene hacerse una idea, al menos panorámica, de la historia de la palabra humanismo y de algunos de los significados propuestos para caracterizar dicho movimiento. A continuación, procuraré presentar al humanismo y a los humanistas, como rivales irreconciliables de la escolástica y los profesores universitarios, a causa de la distinta concepción de los instrumentos y objetivos del saber. Asimismo, plantearé la relación entre humanismo y Renacimiento, así como la peculiar concepción de la historia que los humanistas crearon. Más adelante, trataré de explicar el sentido de los *studia humanitatis* y su conexión con la sociedad civil. Por último, con trazos impresionistas, señalaré cómo los humanistas se valieron de la filología como arma principal en orden a cuestionar y dismantelar al escolasti-

cismo, y cómo gracias a ella, el humanismo vino a ser una especie de precondition para el surgimiento de la filosofía y las ciencias modernas.

2. HUMANISMO Y HUMANISTAS, ALGUNAS CARACTERIZACIONES

La palabra humanismo es relativamente reciente, pues sólo fue puesta en circulación en 1808 por el pedagogo alemán J. Niethammer para referir al tipo de educación escolar fundado en el estudio de las literaturas griega y latina, a diferencia de la incipiente educación técnica.

En castellano, parece que el término fue introducido hacia 1875 por Menéndez y Pelayo, con una significación, a la que más adelante volveré, de carácter literario. Barcia, en su *Diccionario Etimológico* (1881), habla de humanista y de humanidades, pero no de humanismo. La Enciclopedia Espasa-Calpe sí registra la última palabra en el tomo correspondiente, aparecido en 1925, dándole dos sentidos, uno filosófico y otro literario. El primero, lo pone en relación con los escritos de Ferdinand Schiller, filósofo inglés de fines del s. XIX, quien calificó de humanístico su pensamiento filosófico debido a que postulaba al hombre como medida de las cosas. El segundo sentido, recibe la clasificación de "literario" y se vincula a la doctrina de los humanistas del Renacimiento. Por fin, la no muy veloz Academia esperó hasta 1956 para incorporar cabalmente la palabra a su *Diccionario* y nos da dos acepciones: 1) "cultivo y conocimiento de las letras humanas"; y 2) doctrina de los humanistas del Renacimiento.

Vista la relativa modernidad de la palabra, surge el problema de si tenemos o no derecho a remitirla a la época del Renacimiento. Sin entrar a la discusión de los diversos motivos esgrimidos en pro y en contra de un empleo retroactivo del término, me concreto a señalar que, en pleno Renacimiento, se inventó la palabra *umanista*. Se la aplicaba a ciertos hombres de estudio que habían puesto de moda la enseñanza escolar de las *humanidades*, proceder que trajo consigo una profunda reforma educativa extendida a buena parte de Europa, y que duró hasta mediados del s. XIX. Cervantes, el probable introductor de la palabra en el castellano escrito, lo hizo llamando "humanistas divinos" al Brocense y a dos estudiosos más, en su *Viaje del Parnaso* (1613).

Las voces *humanista* y *humanidades* fueron, pues, de uso tan generalizado en los medios escolares durante siglos, que sólo hubo necesidad de crear la palabra *humanismo* cuando la tecnología empezó a presentarse como una alternativa de educación frente a la otra tradición, tres veces secular. Sólo entonces se daba la suficiente pers-

pectiva para caer en cuenta que humanistas y humanidades remitían a un ámbito singular: el del humanismo. Y es precisamente a partir del momento en que aquel mundo empezaba a pasar a la historia, cuando diversas corrientes de pensamiento quisieron reivindicar para sí el prestigio de un movimiento que, si bien iba desapareciendo del mapa, lo hacía en perfecto olor de santidad.

Ahora bien, ¿qué características tuvo ese mundo, ese movimiento histórico concreto que acabó bautizado como humanismo? Entre nosotros, no hay aún suficiente meditación e investigación histórica. En España y países de lengua castellana se ha tendido y tiende todavía a ver en el humanismo renacentista un fenómeno literario, de estilo, como ya lo insinuaba al referirme a Menéndez y Pelayo y a la Espasa-Calpe. En ella se lee, por ejemplo, que “los exagerados del movimiento”, en su afán de imitar a los clásicos despreciaron las lenguas vivas y propiciaron un estilo recargado de formalismo académico.

En consecuencia, como dice Ottavio Di Camillo, estudioso del humanismo en Castilla, las investigaciones en español sobre humanismo se han centrado en el examen de los textos propiamente literarios, limitándose a comparar el estilo de los clásicos latinos o de los grandes escritores del Renacimiento italiano con tal o cual autor peninsular. Sin duda por ello es usual llamar humanista a todo autor versado o influido de modo preponderante por los autores clásicos, sin hacer ninguna otra especificación; por algo la Real Academia llama así a alguien cultivado “en letras humanas”.

Dicha concepción, por sobre pecar de general, deja fuera la característica sin duda fundamental del humanismo: su espíritu crítico, herencia de la filología. Como dice el propio Di Camillo, no tiene en cuenta que, más allá de una innovación estilístico-literaria, el humanismo constituye un cambio en la *historia del pensamiento*.

Otros estudiosos del humanismo, notablemente el infatigable investigador alemán P. O. Kristeller, han llevado más adelante tan limitada concepción del humanismo, considerándolo un “programa cultural y educativo” que centraba su atención e inquietudes en el estudio y enseñanza de los clásicos, y que tenía como temas favoritos la gramática, retórica, historia, poesía y filosofía moral, pero que había sido prácticamente insensible a la filosofía en cuanto tal.

El énfasis que esta corriente de interpretación pone en el carácter pedagógico del humanismo se justifica tanto por la constatación simple y llana de la gran ocupación y preocupación de los humanistas por la enseñanza, como por el indudable sello que dejaron en la educación entre los siglos XVI y XIX, y parcialmente hasta hoy.

Sin embargo, la concepción del humanismo como movimiento de carácter fundamentalmente pedagógico ha favorecido la tendencia a

negarle todo carácter filosófico (exceptuando el limitado campo de la filosofía moral) y a soslayar sus grandes preocupaciones científicas y metodológicas.

El trasfondo de esta tendencia a negar el perfil filosófico del humanismo suele obedecer a la inadecuada identificación de filosofía con *sistema* filosófico. Para este punto de vista, el humanismo no puede ser tomado en serio como filosofía por la sencilla razón de que careció de un sistema acabado. De aceptar este razonamiento, difícilmente podría haber otros filósofos que Aristóteles o Kant.

En otros casos, no se admite el papel filosófico del humanismo porque se niega al pensamiento su carácter histórico, por considerar a la filosofía como algo dado de una vez y para siempre, *perennis*. En consecuencia, el humanismo, por haberse apartado de los surcos trazados por la costumbre y aun por la rutina académica, no podía ser verdaderamente una filosofía; más aún, cuando no creó algo acabado.

Son estudiosos italianos como Garin, Cantimori, Vasoli quienes, sin negar al humanismo su impronta literaria y pedagógica, afirman que su originalidad y fecundidad derivaron de su profundo espíritu crítico, el cual llevó a sus seguidores a buscar alternativas que ensancharan los límites lógicos y metafísicos de la ciencia tradicional. Para este punto de vista, a mi modo de ver, más lúcido, la inquietud literaria y pedagógica de los humanistas es sólo el síntoma de una preocupación más honda. Para decirlo metafóricamente, literatura y pedagogía serían la espuma, y la ola, su interés *por un nuevo método para un nuevo saber*.

Su preocupación de fondo habría sido, pues, encontrar una distinta *via, methodus, ratio, instrumentum* u *organon* —que todos estos términos abundan en la propia literatura humanística— para hacer del saber de su época algo más a tono con las nuevas condiciones, crecientemente urbanas y laicas, de la sociedad de su época. Es decir, de las condiciones sociales, políticas y culturales que tuvieron lugar a todo lo largo de los turbulentos años que van de la segunda mitad del s. XIV a principios del XVII en Europa. A mi modo de ver, aun cuando ni las condiciones históricas ni las preocupaciones intelectuales podían permanecer inalteradas a lo largo de dos siglos y medio, un común denominador caracterizó al humanismo durante sus sucesivas etapas: la preocupación por dicho método práctico, en oposición al meramente discursivo de la escolástica, el cual fuera aplicable a la solución de las necesidades materiales y políticas de la cada vez más pujante sociedad civil; y también, en un segundo momento, un saber que sirviera a los intereses de los príncipes y señores de los emergentes regímenes absolutistas.

3. HUMANISTAS Y ESCOLÁSTICOS

Para comprender el alcance y límites de la revuelta humanística, es necesario tener en cuenta que, hasta la Revolución Industrial, que trajo entre sus consecuencias la educación tecnológica y científica, toda la educación occidental fue fundamentalmente de carácter literario. Esta circunstancia, desde la perspectiva actual, convierte casi en una cuestión de matiz la diferencia entre los planteamientos de humanistas y escolásticos, ajenos unos y otros a la ciencia experimental. Pero no porque esta diferencia parezca hoy intrascendente, y con frecuencia resulte incomprensible, dejó de ser fundamental para la conformación del pensamiento y la ciencia modernos.

Ni duda cabe que escolásticos y humanistas eran herederos del tipo romano de educación, mucho más jurídico, literario y pragmático que el griego, básicamente filosófico. El ideal romano estribaba en la formación del *vir bonus dicendi peritus*: varón bueno experto en el decir. Junto a una buena formación moral y cívica se aspiraba a capacitarlo como orador. Así, los romanos adaptaron a semejante propósito la ya tradicional división del saber escolar en *artes liberales*.

Dichas artes, siete, estaban a su vez divididas en dos ramas, artes del lenguaje, *sermocinales* o *trivium*, compuestas de *gramática*, *dialéctica* (es decir, lógica) y *retórica*; y artes del número, *matemáticas* o *quadri-vium*, constituidas por *aritmética*, *geometría*, *astronomía* y *música*.

De ambos grupos, las del *trivium*, en tanto artes del lenguaje, constituían la base o fundamento para el restante saber, a la vez que para la vida práctica, pues sin un manejo conveniente del lenguaje, del *sermo*, no era posible comprender a los autores que trataban de las distintas disciplinas ni desempeñarse adecuadamente como un miembro de la ciudad.

Cristianizado el imperio romano, el estudio de las artes liberales, y muy en particular del *trivium*, pasó a ser la preparación para la Biblia y los escritores eclesiásticos. Y conforme la Edad Media fue desarrollando sus escuelas, el saber que en ellas se aprendía se fue especializando. Poco a poco también, asociaciones o "universidades" de profesores seculares o de estudiantes, se volvieron determinantes en la organización de la enseñanza, relegando a segundo plano monasterios y escuelas catedralicias.

Estas universidades de escolares constituyeron sin duda la más importante innovación educativa de la Edad Media, y de entre sus diversos aspectos cabe traer a cuento dos:

1) Se organizó el saber en facultades, en las cuales, luego de un currículo preestablecido, se obtenían licencias para enseñar y grados de

doctor y maestro. Estas facultades consistían generalmente en una menor o propedéutica, llamada *facultad de Artes* y las cuatro facultades mayores de *Medicina*, *Leyes*, *Cánones* y *Teología*;

2) En aquella especie de bachillerato que era la facultad de Artes, desapareció todo interés por la *literatura*, vigente hasta entonces en los centros de estudio catedralicios y monásticos, pasándose a una atención exhaustiva a la filosofía de Aristóteles, recién descubierta en el mundo latino, particularmente en lo referente a la *lógica* y *filosofía natural*.

Más aún, el precario equilibrio existente entre las tres artes sermocinales o trivio se rompió en favor de la segunda, la dialéctica o lógica. Su importancia fue tal, que invadió el currículo de la facultad de Artes, de donde se extendió a las mayores, en las que toda ciencia discurrió a manera de un inacabable ejercicio de lógica.

La teología, por ejemplo, fue dividida sistemáticamente en *questiones* que tomaban la forma *utrum...ut*: o esto... o esto otro, presentándose a continuación una serie de argumentos en favor de un término de la cuestión, y luego otra en favor del contrario, para finalmente llegar a una conclusión. Este procedimiento partía del supuesto de que el saber ya se encontraba en los libros, tanto de autores paganos como eclesiásticos; pero dado que entre ellos se veían aparentes diferencias de opinión, era necesario desarrollar un procedimiento lógico capaz de poner de acuerdo a unos y otros, logrando así de manera discursiva una *concordantia discordantium*.

Para desarrollar la necesaria pericia en el discurso lógico, el curso de artes dedicaba dos y medio, de sus tres años de duración, a estos ejercicios dialécticos en los que todos los alumnos participaban en debates de diverso carácter. Dentro de tal entrenamiento para los estudiantes de Artes tenía lugar privilegiado el ejercicio de las falacias o sofismas: el *artista*, pues era profesor de Artes, proponía una falacia y los estudiantes debían descubrir, siguiendo los más rigurosos procedimientos lógicos, la inconsistencia escondida en dicha proposición. De esta manera, el mejor profesor de Artes recibía el título honorífico de príncipe de los sofistas.

Este entusiasmo por la lógica y la reinterpretación lógica de todo el saber de la época según se llevaba a cabo en las universidades, es decir en las *escuelas*, dio origen, a la par que al mencionado método dialéctico de estudio, a una voluminosa literatura de carácter puramente escolar que, consecuentemente, recibió el nombre genérico de *escolástica*.

Semejante literatura "de texto" llevó a un progresivo abandono, no sólo de los autores griegos y romanos, sino de los padres y doctores de la Iglesia anteriores al s. XII (con las excepciones, quizás, de S. Agustín

y del (Pseudo) Dionisio Areopagita), y a un desinterés cada vez mayor por el estudio de la propia Biblia. Todo lo que se leía era esta literatura “programada” —diríamos hoy— para ser estudiada en las escuelas mediante cadenas silogísticas.

En la práctica, pues, el equilibrio entre las artes sermocinales había quedado roto en favor de la dialéctica y de los libros aristotélicos. La educación, de literaria que fuera en Roma, por obra de Aristóteles y sus comentaristas árabes, se convertía en filosófica. Sin embargo, a pesar de que en ciertos aspectos se había rebasado y en otros mutilado el esquema tradicional de las artes liberales, la facultad donde la nueva enseñanza se impartía siguió siendo llamada de Artes, y el maestro que enseñaba esa nueva lógica y filosofía recibía el mote de *artista*.

Pues bien, desde finales del xiv en Italia, y un siglo más tarde en las principales ciudades de Europa, aparecieron unos profesores que, al margen del currículo universitario, pero en abierta competencia con éste, presentaban su programa como resurrección de la sabiduría antigua, en contraste con la “barbarie gótica”. Estos nuevos profesores, vinculados al quehacer político de las ciudades-estado o de los principados italianos, ofrecían a los estudiantes la enseñanza no únicamente de la dialéctica, sino del trivio completo, así como del latín clásico, griego, historia, poesía, filosofía moral y, en suma, los escritos de los grandes autores de la antigüedad.

De esta manera, la nueva propuesta, aunque remitía en última instancia al ancestro común, el modelo greco-romano de las artes liberales, era bastante ajena a lo que se enseñaba en las facultades de artes. Esos profesores exóticos, con frecuencia extravagantes en su atuendo y más aún en su vocabulario, llamaban *humanidades* al conjunto de disciplinas que aseguraban enseñar. Pronto los estudiantes les pusieron el mote de *humanistas* con el fin de distinguirlos y aun contraponerlos a los *artistas*.

Así, aparecen desde sus orígenes en rivalidad fundamental, tolerante o virulenta según el caso, con los artistas. Y puesto que en la facultad de artes se enseñaba el *instrumentum* dialéctico que serviría para abordar las disciplinas de las facultades superiores, la oposición del humanismo se hacía extensiva a toda la escolástica. Pero estaríamos lejos de haber comprendido al humanismo si nos limitáramos a concebirlo como un problema de programas de estudio. Detrás de esa petición de cambios “académicos” se encontraba, si bien no suficientemente clara en todos los casos y en todas las etapas, una nueva concepción del hombre, de la historia y del saber.

4. HUMANISMO, RENACIMIENTO E HISTORIA

¿Cuál fue el significado y consecuencias de la rebelión de los humanistas contra los métodos y procedimientos del saber establecido? La pregunta remite a un término de alcance más amplio: Renacimiento. Éste, como el de humanismo, es relativamente reciente, pues se generalizó como nombre propio para designar un período histórico concreto sólo a mediados del siglo xix, gracias sobre todo a Burckhardt. Al igual que humanismo, la palabra Renacimiento ha sido objeto de inabarcables polémicas entre los historiadores, quienes, con frecuencia, han tendido a empleos abusivos; así algunos medievalistas que, al descubrir hasta cinco renacimientos a lo largo de la Edad Media, han hecho de su disciplina —como decía Cantimori— un problema no de historiografía, sino de genética.

Para seguir con el paralelo entre ambos términos, digamos que, así como la moderna palabra humanismo justifica su aplicación a un pasado histórico concreto en la medida en que lo referimos al mundo o a la época de los humanistas, también la voz Renacimiento (con mayúscula) puede ser aplicada a una época de la historia europea (fines del xiv a fines del xvi), cuando en todos los medios más o menos letrados se tuvo conciencia de estar asistiendo a un *renacimiento de las artes y de las letras*. Es decir, no sólo se dio un florecimiento sin precedentes de la pintura, de la arquitectura y escultura con pretensiones clasicistas, de las literaturas latina y griega —muy en particular en aspectos que lindaban con la historia y con el género oratorio—; además, los protagonistas tuvieron una aguda conciencia de semejante auge. Por tal motivo, a la par que le dieron una interpretación específica, hicieron de él un programa de renovación intelectual, artística y social.

Así pues, cabría aplicar el término Renacimiento al mencionado florecimiento artístico y literario, a la par que al trasfondo social, político y religioso en el que tuvo su desarrollo. No se trata de postular un paralelismo mecánico entre el plano cultural y el marco histórico social del Renacimiento. Antes bien, la relación entre ambos es un problema por establecer a cada paso, y que está lejos de haber sido suficientemente resuelto. Dificultad que deriva tanto de la variedad de matices locales y cronológicos del Renacimiento y el humanismo, como de las diferentes condiciones sociales y políticas en que uno o ambos florecieron.

Ahora bien, dentro del mencionado “renacimiento de las artes y de las letras” cabe distinguir dos ramas fundamentales: la de una renovación de las artes mecánicas, por un lado, y la del renacimiento de las artes liberales o renacimiento de las letras, por el otro. Y el renacimien-

to de las letras correspondería, en forma primordial, a lo que aquí venimos designando como humanismo.

De la misma manera, aunque cada una de las dos vertientes se desarrolló según lógica propia, la interacción de ambas constituye uno de los rasgos más peculiares y fecundos –aunque menos tenidos en cuenta– del Renacimiento. En efecto, la preocupación por la naturaleza, harto común entre los cultivadores de las artes mecánicas en el Renacimiento, contagió a muchos de los humanistas; al mismo tiempo, la inquietud de estos últimos por el *método* llevó a los artistas plásticos y mecánicos a buscar un fundamento teórico-metodológico de su mester particular. Así, éste fue pasando, de los recetarios empíricos de los maestros medievales, a verdaderos tratados en el sentido moderno, como el *De architectura*, del humanista y arquitecto Alberti, o el escrito por el ingeniero y pintor Leonardo Da Vinci, quien significativamente, lo tituló *La ciencia de la pintura*.

Ahora bien: ¿por qué la palabra *Renacimiento*, y por qué aplicarla tanto a los pintores y escultores como a los letrados y aun a ciertos dirigentes políticos o religiosos? Aquí se puede traer a cuento la adivinanza infantil de qué se necesita para prender una vela. Que esté apagada. Por obvio que parezca, los hombres del re-nacimiento hablaron de re-vivir algo, *precisamente* porque lo consideraban muerto. Esta constatación, en algunos casos implícita, en otros expresa y virulenta, es una verdadera novedad en la historia del pensamiento occidental: significaba descubrir que las cosas cambian. Con anterioridad existía la creencia de que, al pasar el tiempo, unas gentes sucedían a otras, pero todo seguía igual. La Roma de los césares se distinguía de la de los papas sólo en que estos últimos habían llegado después, pero Roma seguía siendo la misma. Para los humanistas en cambio, y cito textualmente a Erasmo: “Roma ya no es Roma”.

Como se sabe, la historia fue una disciplina tan secundaria para griegos y romanos que apenas si constituía un subapartado de la gramática. Aristóteles prefirió la poesía a la historia porque consideraba que Orestes, por ejemplo, desde el punto de vista poético, era una *figura* de buena parte de la humanidad. El Orestes histórico, en cambio, no era sino un individuo particular sobre el que, por definición, no se podía hacer ciencia, pues ésta no puede fundarse sino en universales. El dicho aristotélico dio lugar a que en las escuelas de retórica se disputara frecuentemente acerca de la primacía de poesía o historia. Y la cosa no fue más allá. Sin duda el desinterés de la escolástica por la última disciplina descansa en esta misma persuasión.

El tiempo, por su parte, no fue considerado sino desde el punto de vista mítico y metafísico. Así pues, el hombre transcurría eternamente en un mundo inalterable, gobernado por una fatalidad ante la que sólo

quedaba la resignación o la inútil rebeldía. Y si se hablaba de progreso o de decadencia, dichos fenómenos se inscribían en círculos que eternamente recomenzaban. La historia, en este mundo inmutable, no pasaba de ser, como para Quintiliano, “los dichos y los hechos de los antiguos”. Consecuentemente, su conocimiento era útil para el orador en la medida en que lo proveía de un arsenal de *ejemplos* a la hora de componer sus oraciones.

Con la llegada del cristianismo, para el que el mundo es una creación divina a partir de la nada, la historia se convertía en un proceso lineal, inaugurado por Dios el día de la creación, y que él mismo cancelaría tras el juicio final o “fin de los tiempos”. En esta nueva concepción, el papel del destino venía a ser suplantado por el de providencia: desde su origen, el mundo y el hombre se encaminaban hacia un fin previsto por Dios. En consecuencia, nada de lo que acá sucedía escapaba a su plan perfecto y eterno. A partir de entonces, Roma y Grecia fueron para los cristianos una especie de bosque, más o menos peligroso, pero que estaba a la mano para cortar madera y utilizarla en lo que se tuviera a bien. No se tenía la impresión de que fuese un mundo distinto. Si acaso, se pensaba que el paganismo era la sombra de algo que vino a cobrar cuerpo a partir del cristianismo, o la oscuridad que antecede a la claridad del día.

Sin embargo, desde la segunda mitad del siglo XIV, y a raíz de crisis como la del papado fuera de Roma, o de calamidades como la Peste Negra, y en relación con los grandes cambios sociales que entonces se precipitaron en Europa, empezó a cobrar fuerza la idea de que las cosas en el mundo definitivamente iban empeorando. Petrarca se quejaba, en 1370, de que por todas partes de Italia y Europa abundaban las pruebas de que el mundo había llegado a una misera, reciente e innegable decadencia: *recens, simul et misera et aperta mutatio est*.

Este poeta –hoy famoso por las 76 páginas de poesía italiana y no por las 1.376 de escritos latinos que se encontraban en sus *Opera* de 1554– fue el primero en plantear abiertamente que entre la época de los romanos y la suya, había tenido lugar un cambio. Cambio que había sido para peor, por lo que, mientras la época de los antiguos había sido luminosa, en la suya sólo se asistía “al fulgor horrífico y lúgubre de tantas pésimas novedades”. Y aunque difícilmente Petrarca habría podido imaginarse como iniciador de una nueva época, su afirmación acerca de la muerte de la antigüedad iba a tener enorme resonancia, al igual que sus declaraciones de desprecio por la época que siguió a la de los antiguos, y su reiterada proclamación de la urgencia de un cambio. Cambio que debería ser una recuperación de un *pasado* que, a diferencia de la “oscuridad” de su época, no podía haber sido sino luminoso: “este sopor de olvido no ha de durar eternamente. Disipadas

las tinieblas, nuestros nietos caminarán de nuevo en la pura claridad del pasado”.

El siguiente paso en este distanciamiento de perspectiva fue dado por los “nietos” de Petrarca, cuando al proclamar el “re-nacimiento” de las *artes* y las *letras* de la antigüedad, se lanzaron a dar nueva vida a aquel pasado. Los pintores llamaban a la recuperación de la naturaleza, convencidos de que “los antiguos” habían pintado según sus dictados. Creyeron ver a su ancestro en Giotto (1266-1337), casi contemporáneo de Petrarca (1304-1374). Interpretaron su abandono del hieratismo bizantino y búsqueda de perspectiva como un rechazo de la “barbarie gótica”, en orden a la “naturalidad”. En arquitectura, se buscó volver a las proporciones clásicas. Los humanistas, por su parte, se dieron con gran fervor a desenterrar y estudiar pormenorizadamente a los autores griegos y latinos y a despreciar cuanto les olía a escolástica.

Gracias a ello, pintores, arquitectos, humanistas, fueron capaces de verse a sí mismos como los iniciadores de una nueva edad, tan dorada como la antigua, la cual estaba teniendo lugar a causa de su esfuerzo. Les pareció cada vez más claro que entre su propia época y la antigüedad se interponía una *media aetas* nefasta, que, a modo de mampara, impedía que la luz del pasado siguiera difundándose hasta sus días, y de la que se volvía imperativo librarse.

Pero como el acceso a la antigüedad había sido cancelado por obra de la “edad media”, era evidente que ya no se podía llegar a ella como quien va por madera al bosque de junto. Con todo, los discípulos de Petrarca tampoco tenían la intención de desenterrar los huesos de la antigüedad para observarla como a un fósil, y menos aún, exhibirlos en vitrina. Los vestigios arquitectónicos y las estatuas romanas eran la mejor guía para desentrañar los secretos de la antigua arquitectura y escultura. De forma análoga, los humanistas consideraron que era posible ayudarse de la *historia* y de la *filología* para remontar la corriente del tiempo, hasta llegar al manantial de cada una de las artes inventadas por el hombre, y ahí beber de su agua pura. Entonces, por obra de aquel contacto vivificante, se hacía posible reencauzar las distintas artes hasta su restauración. Bastaba con depurar el cauce azolvado, para que el agua volviera a llegar, pura y fecundante, hasta el tiempo de los humanistas.

Esa nueva actitud ante el saber, diferenciaba enormemente a los renacentistas de sus contemporáneos los profesores escolásticos. Mientras éstos, más modestos, consideraban que la ciencia se hallaba en las *auctoritates*, de donde había que deducirla, los humanistas hablaban de volver a las *fontes*. Pero este retorno no era un punto de llegada, sino una nueva partida. Descubierta la legítima *vía* para cada discipli-

na, en adelante podían desarrollarla por su cuenta, pues les interesaba revitalizar, no repetir. Es decir, al menos para los más audaces, se abría la posibilidad de conocimientos nuevos. Semejante creencia tenía un carácter a la vez mágico, histórico, filosófico y teológico. Renacer –y así lo registra todavía el *Diccionario* de Covarrubias a principios del xvii– tenía ante todo el sentido de la resurrección operada en el alma por la gracia del bautismo. Y este concepto era aplicable a todas las ramas del quehacer humano: artes manuales, liberales –y, dentro de ellas, el *humanismo* o renacimiento de las artes sermocinales–, medicina, derecho y teología.

Ahora bien, ¿cuándo y por qué había surgido tan nefasta *media aetas*? Hubo diversas opiniones, según los gustos y fobias de cada pensador y escuela. Pero dos propuestas de periodización tuvieron particular acogida. La más radical, aseguraba que el surgimiento del cristianismo había dado al traste con la antigüedad. Este punto de vista, admitido especialmente en ciertos círculos agnósticos y paganizantes de Italia, no tuvo demasiada aceptación, en parte, porque muchos de aquellos hombres soñaban también con un renacimiento del cristianismo. Tal opinión esperaba, para su éxito, al siglo de las luces.

Por entonces, prevaleció la opinión de que, si la antigüedad había tenido a Roma por cabeza y centro, su invasión y destrucción por los pueblos bárbaros había marcado su fin. Y como los godos, aquellos “asesinos de la antigüedad” se quedaron a poblar las ruinas que ellos mismos produjeran, y ahí crearon sus instituciones sociales, políticas y culturales, los artistas y escritores del Renacimiento empezaron a calificar todo lo que les parecía distinto de los usos antiguos, como “bárbaro” y “gótico”, al grado de plantear (lo que sigue siendo frecuente todavía hoy), que dicha edad media no había traído sino “barbarie gótica” y tinieblas. Y por más que en la actualidad semejante planteamiento resulta insostenible, fue precisamente en el renacimiento, y a la sombra de la tesis aquí expuesta, cuando fueron introducidos dos conceptos de importancia capital en la historia del pensamiento europeo: el de *cambio histórico*, y el del hombre como *productor* de una historia, de cuyos yerros o aciertos él es responsable. Uno y otro fueron acuñados gracias a que entonces, por primera vez, se planteó el hombre a sí mismo como ser histórico. Semejante circunstancia fue propiciada por las grandes crisis sociales y de conciencia que se manifestaron en Europa con creciente intensidad, a partir de la segunda mitad del siglo xiv, y que tenían como trasfondo, vago pero constante, el incremento de unas formas de sociabilidad burguesa, proyectadas al dominio económico, social, cultural y religioso en incontables ciudades de Italia y no pocas de la Europa transpirenaica.

5. HUMANISMO Y *STUDIA HUMANITATIS*

Arriba intenté explicar al humanismo inscribiéndolo en el marco más general de Renacimiento, entendido como renacimiento de las artes y de las letras, movimiento cultural que descubrió e introdujo en su concepción del hombre y de la ciencia los conceptos de cambio histórico y de acierto y error, que dependían del hombre. Y movimiento que, gracias a este poder del hombre, se propuso llevar a la humanidad a mejores tiempos a través del resurgimiento de las artes y disciplinas de la antigüedad grecorromana.

A continuación y centrado en la rama "literaria" del Renacimiento, intentaré explicar el sentido de la revaloración de las *humaniores litterae*, así como el trasfondo cívico o político, de esta nueva actitud hacia la educación y el saber.

Con riesgo de sobresimplificar, se podría resumir el caso diciendo que, mientras el método de los escolásticos era deductivo, el de los humanistas, histórico analítico. Lo admitieran o no los humanistas, el saber de los escolásticos resultaba lógicamente impecable, y cada uno de sus pasos era *consequentia* estrictamente formal de las operaciones anteriores; pero, por lo mismo, era incapaz de salir de sus propias reglas. De ahí que bastara un cierto grado de pericia en el arte de la dialéctica, en orden a deducir la verdad o falsedad de cualquier enunciado, y discernir acerca de cuestiones de filosofía natural y hasta de teología. Para los humanistas, ahí donde faltaba un estudio profundo de la historia, de las artes liberales y de los autores que tratan de todas esas materias, no había conocimiento positivo alguno sino mera especulación acerca de productos tortuosos de la mente.

Nada tiene entonces de raro que lo aprendido en las escuelas acabara por disgustar profundamente a muchos de aquellos burgueses, estudiosos profesionales o no, pero ocupados en menesteres mundanos como la política, los negocios, las artes mecánicas. Consideraron que todo el saber de las universidades, lejos de serles de algún provecho material o espiritual, servía sólo para producir leguleyos retorcidos o engañadores y teologastros rijosos que discutían de la manera más descabellada asuntos sacrílegos o tan ociosos como la demostración racional de la Trinidad, o la capacidad o no del papa para dispensar de una manda a Jerusalén.

Los humanistas, que con frecuencia procedían de los medios urbanos, cuando no jugaran papel activo en alguna de las tareas de su ciudad, y gracias a su mayor número de letras, se convirtieron en portavoces privilegiados de aquella inconformidad contra la escolástica. Y si se opusieron a las "novedades inauditas" de los *moderni* —los

escolásticos—, fue por su firme convicción de que éstos no habían aportado ningún conocimiento nuevo ni viejo, sino que sólo *depravaron* los genuinos métodos de las artes, por haberse aferrado a la autoridad de un Aristóteles que de Aristóteles sólo tenía el nombre; que cuanto las escuelas juzgaban un avance, no había sido sino dar pasos en círculo. En suma, al rechazar la escolástica, no creían dar un no a la filosofía, al derecho o a la teología, sino a la perversión de estas disciplinas. El humanista Vives decía que su pluma no estaba dirigida contra la dialéctica sino *adversus pseudodialecticos*.

Así pues, se dieron a la búsqueda de un método capaz de sistematizar el mundo de los conocimientos optativos, cuestionables, de los juicios inciertos, es decir, capaz de englobar las masas de nueva información que estaban llegando con el comercio en alta escala; las de los talleres donde se cultivaban las artes mecánicas "superiores" como pintura, escultura, arquitectura, en camino de formular teóricamente sus disciplinas; y por último, un saber que ayudara a secretarios, administradores públicos y gobernantes en sus deliberaciones políticas, que rara vez tenían el carácter de deducciones irrefutables.

Ese disgusto ante la embrollada "oscuridad" de los modernos los llevó a dirigir la vista a lo que ellos consideraban la "claridad" de las letras de los antiguos. Y no era simple esteticismo, como sigue siendo común decir, una cómoda sustitución de las arideces filosóficas por la exquisitez de las letras —asunto en el que hay que insistir—, ni una fuga de los afanes del presente; tampoco una negativa a admitir conocimientos nuevos, distintos de los de la antigüedad. *Los humanistas hablaban de un re-nacimiento, es decir, de una revivificación —no de una repetición— del saber de los antiguos.*

Si bien a partir de Petrarca se había vuelto un verdadero tópico la manifestación de rechazo por la "sofistería" de la dialéctica escolástica, humanistas como Lorenzo Valla (1407-1457) se dieron de manera explícita a un reexamen crítico de sus fundamentos metodológicos, con el fin de destronarla del lugar central y casi exclusivo en los programas de estudio. Por esta vía, acabaron encontrándose con la concepción romana de *humaniores litterae* o *studia humanitatis*, concepción a la vez metodológica y moral que permitía, en primer lugar, dar la pelea a la lógica escolástica en su propio campo, pues circunscribía la polémica al terreno —común a las lógicas escolástica y humanística— de las artes sermocinales o trivial. Para decirlo brevemente, los antiescolásticos consideraban impropio convertir a la dialéctica en el *instrumentum* de todo el saber, siendo que dicha disciplina, apoyada por la gramática, debía ser puesta al servicio de la retórica; y las tres artes sermocinales, como un todo, encaminarse a la formación del hombre en tanto que *ciudadano elocuente*. Al mismo tiempo, la

insistencia en el carácter *sermocinal* de la dialéctica permitía cuestionar el fundamento metafísico, de raigambre aristotélica, subyacente en conceptos como el de substancia, que posibilitaban a la lógica escolástica presentarse como *instrumentum* de saber. Para los humanistas, si la dialéctica era un arte del *lenguaje*, su papel instrumental se restringía necesariamente al área del *sermo* y no debía ser trasvasada a la de *saber*. Lo que pedían a la lógica era la capacidad de analizar un lenguaje susceptible de llevar al hombre a conocimientos *positivos*, de *cosas*, en lugar del manejo de *conceptos* en que la lógica medieval estaba enjaulada por su formación esencialista. En este cambio del foco de atención está sin duda el meollo de la revolución epistemológica obrada por el humanismo, y que haría posible el surgimiento de las ciencias experimentales, ya en el siglo XVII.

En segundo lugar, la concepción romana de los *studia humanitatis* permitía a sus partidarios poner todo el énfasis desde el principio en la finalidad social y práctica, y no meramente especulativa, del saber.

¿En qué consistía propiamente la tradición literaria romana de los *studia humanitatis*? Quintiliano en su *Institutio oratoria*, en el siglo I, había sido su teórico minucioso. Este libro, olvidado durante la Edad Media y redescubierto apasionadamente por Valla, Agricola, Erasmo, Vives, lleva como idea rectora la del *vir bonus dicendi peritus*. Se plantea que si bien la bondad, la virtud, es un impulso natural, ésta necesita perfeccionarse mediante la *doctrina*. Así, a lo largo del tratado se prepara al futuro ciudadano desde la infancia hasta que ha conquistado, en la ciudad y no en las aulas, el arte de la elocuencia, suma de la doctrina. El niño debe partir de la *gramática*, no únicamente para conocer la estructura de la lengua, sino para aprender los modelos literarios, así como los *asuntos* que los diversos autores tratan en prosa o poesía, pues cómo hablar con propiedad de algo que se ignora. Viene entonces la *Dialectica* o *Disputatricem*, arte que, mediante el contraste de opiniones, ejercita al futuro ciudadano en el trato de sus negocios con otros hombres. Lo capacita para encontrar (mediante la *inventio*) los *tópicos* o lugares comunes del asunto en disputa; y al propio tiempo, le da habilidad para desmenuzar (mediante el *iuditium*) la trabazón argumentativa del discurso de su interlocutor. Doble ejercicio que es de primordial importancia a la hora de actuar como defensor de cualquier causa en un tribunal. De modo que un aspirante a la elocuencia, no puede ignorar las leyes escritas y consuetudinarias de una ciudad, ni el derecho, arte de la equidad. La historia (que trata de los dichos y hechos de la antigüedad) es un verdadero arsenal de ejemplos a la hora de hablar en público, de ahí lo recomendable de su estudio. Finalmente, la *retórica* enseña a disponer de todo este acúmulo de conocimientos para

hacer del *sermo* —reflejo de la *virtud* ejercitada con la *doctrina*— una palabra eficaz, es decir elocuente.

Y aunque Quintiliano quiere que su orador sea un varón sabio, le pide que no se demore demasiado en las polémicas de los filósofos, esos hombres tan alejados de la administración pública. La sabiduría de su educando, lejos de originarse en las *secretis disputationibus* de los filósofos, debía proceder de la experiencia de las cosas y los negocios a fin de que en todo pudiera mostrarse como un *vere civilem virum*.

Es verdad que los medievales conocieron, y a veces a fondo —recordemos a Dante—, a diversos autores clásicos. Pero no hicieron de ellos, sino del estudio de la lógica, el fundamento de su programa educativo. Además, la enseñanza medieval estaba destinada a la preparación de profesionales de la teología, el derecho o la medicina; y estos hombres de letras, distinguidos por su grado académico y un atuendo especial, formaban grupos cerrados dentro de la sociedad, y casi siempre eran clérigos. A diferencia suya, los humanistas querían formar al hombre, mediante el cultivo de los autores antiguos, *en tanto que ciudadano*.

6. HUMANISMO Y FILOLOGÍA

Aquellas letras con que Quintiliano preparaba a un buen ciudadano recibían el nombre de *studia humanitatis* o de *humaniores litterae*, por considerarse que, entre las artes propias de un hombre libre o *liberales*, las *sermocinales* o *trivium* eran “más humanas” (*humaniores*) que todas las demás, al centrarse en la cualidad del hombre por excelencia: el habla. Desde este punto de vista, pues, humanista era aquel que, *por haber estudiado las letras humaniores*, se volvía apto para la vida propiamente humana: la vida activa en la ciudad.

Pero mientras en tiempos de Quintiliano el estudio de las *humaniores litterae* remitía a una cultura y lengua vivas, cotidianas, en el caso de los humanistas aquel método exigía ante todo un ingente esfuerzo de reconstrucción histórica y filológica, capaz de poner nuevamente de pie algo que la “edad media” había hecho olvidar en mayor o menor medida.

Había que re-conocer los testimonios de la antigüedad; pero como se hallaban constituidos por palabras, sólo un estudio a fondo de las artes del *sermo* que pusiera a la dialéctica y a sus dos disciplinas hermanas al servicio de la conformación de una vasta ciencia del lenguaje —la *filología*—, sería capaz de darnos la llave de aquellas arcas cerradas, las ciencias, en su día creadas por los autores griegos y latinos.

Una vez recuperada la llave de las artes útiles para la vida humana, sería posible limpiar a las viejas disciplinas de lo que los humanistas

consideraban siglos de abandono o de empleo inadecuado. Vueltas a su pureza original, como ya señalaba, sus nuevos florecimientos llevarían otra vez a la humanidad a la Edad de Oro.

Estos filólogos entendieron su disciplina como un estudio de la gramática, que le restituyera el sentido amplio de las escuelas medias de la antigua Roma, análogo a lo que hoy entendemos por *literatura*, si bien con un mayor alcance, pues incluía no sólo poesía y teatro sino toda la prosa: historia, leyes, filosofía y aun tratados de geografía, arquitectura o agricultura.

Semejante amplitud y variedad de campo permitía a los humanistas-filólogos valerse de las noticias recabadas en un texto histórico para interpretar adecuadamente un pasaje oscuro de un escrito geográfico, poético, cuando no jurídico. O bien, servirse del examen de una ley antigua para la comprensión de un texto aparentemente ajeno a cuestiones jurídicas. El decantado *homo universalis* del Renacimiento no era sino este filólogo, obligado a hacer, con mayor o menor fortuna, incontables suertes a partir de pequeñas noticias pescadas aquí y allá, para reconstruir críticamente el texto corrompido de un autor, o para reinterpretar pasajes, en particular de acontecimientos históricos, a los que la más tenue información disponible en el período medieval había dado interpretaciones anacrónicas, imprecisas o francamente erróneas.

Los humanistas tenían una conciencia suficientemente clara de la peculiaridad de su ciencia y a veces la llamaban abiertamente filología; no obstante, aceptaban con orgullo el mote de *gramáticos* que sus rivales les aplicaban despectivamente. Un párrafo de Vives nos ilustra suficientemente el caso:

Muchos de los antiguos [*prisci*] llevaron el nombre de gramáticos, y no faltaron en nuestra edad hombres doctísimos que tuvieron a honra ese mismo apelativo, como Angel Poliziano y nuestro español Antonio de Nebrija, quien a pesar de que podía valerse de cualquier título en vista de su varia y evidentísima erudición, y de que era versado en todo tipo de escritores [...], afirmaba que ningún otro [apelativo] quería tener que el de gramático (*De Disciplinis*, Primera parte, L. 1, cap. 2).

El arma maestra del humanismo, la filología, no sólo se mostró apta para el estudio de la antigüedad: aplicada a temas de actualidad habría de demostrarse como un instrumento de alcances insospechados. Tanto, que en un principio los profesores de artes asistieron con indiferencia a la readaptación de los viejos manuales de latín con miras a hacerlos hablar en estilo ciceroniano. No se inquietaron tampoco al advertir la proliferación de profesores italianos o italianizantes que, al margen de las cátedras oficiales, se dieron a la *lectura* de autores latinos

y aun griegos: allá los gramáticos. El problema empezó cuando, sobre declararse orgullosos de su ínfima profesión, empezaron a inmiscuirse en cuestiones políticas, jurídicas y teológicas.

Así sucede con Lorenzo Valla (1401-1457), paradigma del humanista que lleva su ciencia a las cuestiones de actualidad. Ya había hecho referencia a su crítica de la lógica aristotélica, con la que sentó las bases de la lógica humanística. Al aplicar los métodos filológicos a la llamada *Donación de Constantino*, famoso documento que los papas argüían en favor de su posesión de los Estados Pontificios, demostró que los anacronismos del texto evidenciaban su carácter apócrifo. Tuvo entonces que hacer valer la protección del rey de Nápoles. También Valla, escribió una serie de anotaciones a partir del estudio comparado de las versiones griega y latina de la Biblia. Obra que poco después, en la época de la imprenta y en los umbrales de la Reforma, Erasmo editó.

El español Nebrija (1444-1522) por su parte, no se limitó a escribir las famosas gramáticas latina y castellana: declarándose discípulo de Valla, emprendió el comentario a 50 lugares de la Biblia, manuscrito que el Inquisidor Deza le decomisara, sin que hasta hoy se sepa de él.

El humanista francés Budé (1467-1540) protagonizó otro escándalo, esta vez en el campo de la enseñanza universitaria del Derecho Civil, que se llevaba a cabo mediante los libros del *Corpus*, comentados a lo largo del medievo por Acursio, Balbo y otros *glossatores* y *postglossatores*. Budé preparó el terreno para una edición crítica de las *Pandectas*, con *Annotationes* que se buscaron en autores griegos y latinos contemporáneos, y declaró a los comentaristas medievales una caterva de ignorantes. Con aquello cuestionaba la base misma de la enseñanza universitaria.

Por último, y este fue quizás el mayor atrevimiento, en 1516 Erasmo lanzaba una edición en griego y latín del Nuevo Testamento donde ofrecía una nueva traducción del texto griego, distinta de la canónica, redactada por San Jerónimo. La hizo acompañar de un gran aparato crítico, a modo de notas de pie, con noticia de las variantes, de los problemas que ciertos pasajes suscitaban y de las interpretaciones que de ellos habían hecho los distintos escritores eclesiásticos, del motivo por el que Erasmo había traducido cualquier párrafo de manera distinta a San Jerónimo, etc. Significativamente, al comienzo del Evangelio de San Juan, donde la Vulgata decía que en el principio era el *Verbo*, Erasmo interpreta la palabra griega *logos* (tan emparentada con la de *lógica*) por sermo: *In principio erat Sermo*: en el origen estaba la elocuencia divina que creara al mundo; esta misma elocuencia podría transformar al hombre con sólo que se dejara estremecer por su contacto creador. La verdadera teología, escribió en el prólogo, consiste en dejarnos transformar por la divina elocuencia,

gracias a la vivencia inmediata de la palabra de Dios. Y esto valía igual para el príncipe que para el labriego, que un día cantarían la palabra de Dios mientras tiraba del arado.

Semejantes “despropósitos” difícilmente hallarían buen eco en los medios tradicionalistas. Pero lo que más indignante parecía, era que aquel amasijo de asuntos “de gramática” se presentara a sí mismo como el *Novum Instrumentum*, como el verdadero método para iniciarse en la auténtica teología. A partir de ese momento se volvió casi imposible no tomar partido en pro o en contra del humanismo, cada vez más identificado, al norte de los Alpes, con el nombre de Erasmo.

No me detendré aquí a mencionar la aportación de cada humanista a la labor de examen del pasado grecorromano (que poco a poco fue siendo pintado con tintes menos idealizados) y del período que desde entonces llevó el nombre despectivo de medieval. Diré sólo que el español desterrado Joan Lluís Vives (1492/3-1540) fue quizás el humanista que intentó de modo más sistemático el examen de cada una de las artes y disciplinas estudiadas en el currículo universitario, poniendo atención no sólo en el proceso histórico que cada una de ellas había seguido, sino en el tipo de método con que habían sido cultivadas en cada etapa. Su punto de partida —conscientemente histórico— era que el saber de su época había alcanzado tal medida de corrupción, que no había posibilidad de llevarlo adelante sin un estudio de las causas de su decadencia y sin búsqueda de nuevas vías para desarrollarlo en servicio de la sociedad humana.

Actitud crítica que buscó en el estudio de la antigüedad las razones de una real o supuesta decadencia de los saberes tal y como los concebían y cultivaban las universidades, búsqueda de nuevas vías para un conocimiento o, mejor aún, para una serie de ciencias positivas susceptibles de ser aprovechadas por la comunidad de los hombres para su vida, así política como cotidiana, y para sus inquietudes religiosas, he ahí, en cifra, lo que fue o aspiró a ser el humanismo, quiero decir, el humanismo renacentista.

En las consideraciones anteriores intenté caracterizar al humanismo partiendo de sus acepciones más vulgares, para luego repasar distintas interpretaciones de dicho término; presenté luego la oposición entre humanismo y escolástica, así como la relación entre humanismo y Renacimiento y la concepción de la historia subyacente en dichos movimientos; y asimismo, me ocupé del sentido de los *studia humanitatis* y del papel de la filología como arma para el estudio del pasado, al igual que la crítica del presente.

Espero que la discusión de las anteriores indicaciones resulte útil para esclarecer el sentido de un término tan problemático como el de humanismo, y que aporte un punto de referencia para la mejor

comprensión de otros términos igualmente equívocos, unas veces ligados y otras confundidos con la palabra aquí analizada: *devotio moderna*, Reforma, erasmismo, Contrarreforma, humanismo jesuítico, etc., así como para un estudio crítico de las diversas manifestaciones del fenómeno, incluido el espinoso problema de si hubo o no humanismo en España y en México.*

* El presente trabajo reelabora, conservando su tono coloquial, la comunicación discutida en un seminario de historia de la cultura, en la Universidad Nacional Autónoma de México, en 1985. Pasados casi cinco años, tengo más claros algunos conceptos, mientras que de otros no estoy ya tan cierto. He vuelto sobre el tema en *Joan Lluís Vives. De la Escolástica al Humanismo*, Valencia, Generalitat Valenciana, 1987; y —escrito en colaboración con Víctor Gutiérrez Rodríguez— en *Las Universidades renacentistas*, Cuadernos historia 16, 196, Madrid, 1989. La bibliografía sobre humanismo y Renacimiento, es prácticamente inagotable: La mejor guía para el estudio de los autores y textos humanísticos es J. Ijsewijn, *Companion to Neo-Latin Studies*, North-Holland Publishing Company, 1977. Una bibliografía actualizada sobre el pensamiento renacentista en sus diversas facetas, al lado de una serie de estudios con los enfoques más recientes sobre el tema, en *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988. Para el pensamiento tardomedieval y, muy en particular, la lógica, así como por su bibliografía, es insustituible *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, C.U.P., 1982; o los estudios de E. J. Ashworth, especialmente *Language and Logic in the Post-Medieval Period*, Dordrecht y Boston, Reidel, 1974. Recoge bibliografía más reciente: J. Biard, *Logique et Théorie du signe au XIV^e siècle*, Paris, Vrin, 1989. De lo poco escrito en castellano sobre el tema: M. Beuchot, *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*, México, U.N.A.M., 1981; quien también ha estudiado, junto con W. Redmond, la lógica de los profesores novohispanos. Me fueron también útiles en la preparación de esta comunicación, C. Vasoli, *La dialettica e la retorica del umanesimo*, Milán, Feltrinelli, 1968; D. Cantimori, los artículos correspondientes a humanismo y Renacimiento aparecidos en *Storici e Storia*, Turin, Einaudi, 1971; L. Jardine, “Lorenzo Valla and the Intellectual Origins of Humanist Dialectic”, en *Journal of the History of Philosophy*, 15 (1977), 143-164; Rita Guerlac, la “Introduction” a *Juan Luis Vives, Against the Pseudodialecticians*, Synthese historical library, Dordrecht, 1979. Entre los estudiosos hispanoamericanos se ha privilegiado, con mucho, el campo de la literatura en romance. Un panorama histórico y bibliográfico puede verse en la colección dirigida por F. Rico, *Historia crítica de la literatura española*, vol. 2, editada por Francisco López Estrada, Barcelona, Crítica, 1980. Por lo demás, hasta hace poco tiempo, tales estudios estaban fuertemente marcados por un tono de apologética nacionalista. Luis Gil Fernández ha puesto el dedo en la llaga en su excelente *Panorama social del humanismo español (1500-1800)*, Madrid, Alhambra, 1981. En el ámbito catalán, ya en 1980 Lola Badía cuestionaba toda una tradición, en “L’humanisme català: formació i crisi d’un concepte historiogràfic”, reimpreso, con otros ensayos, en *De Bernat Metge a Joan Rois de Corella*, Barcelona, Quaderns del Crema, 1988, pp. 13-38. Más allá de los temas mencionados, la bibliografía en castellano sobre el tema, procede de traducciones. Quiero destacar: de P. O. Kristeller, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, México, F.C.E., 1982; desde una perspectiva más amplia: E. Garin, *Medioevo y Renacimiento*, Madrid, Taurus, 1981, y las diversas colecciones de artículos del mismo; para el renacimiento de las artes, E. Panofski, *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*, Madrid, Alianza, 1975; así como de P. Rossi, *Los filósofos y las máquinas, 1400-1700*, Barcelona, Labor, 1970, 3.^a ed.; Q. Skinner, en *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, México, F.C.E., 1987, 2 vols., trata, con verdadera maestría, un tema apenas

esbozado en el presente artículo, el pensamiento político del Renacimiento y de la Reforma; por último, para el tema de la espiritualidad, verdadero clásico: M. Bataillon, *Erasmus y España*, México, F.C.E., 1966, 2.ª ed., que tras medio siglo de vida fecunda, emerita profunda revisión, como se puso de manifiesto en el coloquio *El erasmismo en España*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1986. Agradezco a Celia Ramírez y a Salvador Albiñana su interés por la publicación de este trabajo.