

# TEORÍA DEL HUMANISMO

I

**Pedro Aullón de Haro**  
(ED.)



EDITORIAL  *Verbum*



Serie  
Teoría / Crítica

La colección *Mayor* de Editorial Verbum se presenta como un proyecto singular y de fondo para la cultura hispánica mediante obras que detentan, por la razón que fuere, un valor emblemático o universal.

Se trata, bien de obras relevantes a menudo difícilmente accesibles, en ocasiones como re-descubrimientos de un patrimonio intelectual que debe permanecer vivo y ejemplar, muy enriquecidas mediante estudios y documentación; bien de nuevas obras capaces de identificar un sentido de unidad o la visión de un todo en un momento del saber, de una materia o diversas, en fin, de una categorización importante del mundo del pensamiento o del arte.

El lugar de acción es la lengua española, pero regido siempre tanto por la liberalidad de espíritu como por una voluntad humanística y universalizadora.

Materialmente, *Verbum Mayor* ofrece obras de sobriedad elegante, a veces de gran extensión, pero de formato manejable, restituyendo con características modernas un estilo de edición netamente cultural y de vocación perenne casi olvidado en nuestra lengua.

TEORÍA DEL HUMANISMO

M<sup>a</sup>. D. ABASCAL – N. ÁLVAREZ MÉNDEZ – A. AMAYA – I. ARBILLAGA – P. AULLÓN DE HARO – L. BAGUÉ QUÍLEZ – G. BAK – R. BÉHAR – R. BENZAQUEN DE ARAUJO – L. BERNABÉ PONS – V. BORSÒ – C. BRU RONDA – L. BUSQUETS – J. J. CAEROLS PÉREZ – C. CALVO RUÍZ DE LOIZAGA – C. CAMPA MARCÉ – J. CANAVAGGIO – F. CANES GARRIDO – H. DE CARLOS – V. CARRERES – E. CASSIRER – D. CASTRO DE CASTRO – M. CATALÁN – V. CERVERA SALINAS – S. CHIAPELLO – CHO DONG-IL – A. CIORANESCU – I. CORACHÁN SWIDZINSKA – M<sup>a</sup>. I. CORBÍ – J. A. CORDÓN – F. M. CORNFORD – T. DELGADO – I. DÍAZ – W. DILTHEY – C. D'OLHABERRIAGUE – A. DOMÍNGUEZ LEIVA – A. DOMÍNGUEZ REY – I. DONOSO JIMÉNEZ – A. ESCRIBANO – L. ESPINOSA RUBIO – J. M<sup>a</sup>. ESTEVE FAUBEL – A. J. FALERO – C. FLÓREZ MIGUEL – J. FRESNILLO – E. GALLEGO MOYA – J. GARCÍA GIBERT – M. GARCÍA MORENTE – E. GARIN – D. GONZÁLEZ RAGA – C. GONZÁLEZ ROYO – D. GRACIA – C. GRÜMPER – K. GYEKYE – J. HALFWASSEN – J. HERNÁNDEZ ARIZA – M. HERNÁNDEZ MARCOS – P. HERNÁNDEZ VERDÚ – B. HERNÁNDEZ. – F. HERRERA DE LA TORRE – W. VON HUMBOLDT – C. ILIESCU GHEORGHU – R. JACQUES – E. JARDIM – M<sup>a</sup>. V. JATIVA MIRALLES – J. L. JIMÉNEZ RUIZ – C. G. JUNG – V. KOVACHOVA – J. KRISHNAMURTI – R. KRITSCH – P. LARRAÑAGA – E. LLOBET LLEÓ – I. LLOPIS – M<sup>a</sup>. P. LÓPEZ MARTÍNEZ – J. LÓPEZ MEDINA – M<sup>a</sup>. Á. LLORCA TONDA – E. LUPINI – L. LUQUE – C. MACÍAS – R. MALPARTIDA TIRADO – M. Á. MANZANO RODRÍGUEZ – G. MARAÑÓN – M<sup>a</sup>. R. MARTÍ MARCO – J. LUIS MARTÍNEZ – L. MASSIGNON – R. MELLACE – M<sup>a</sup>. L. MÉNDEZ LLORET – M. MENÉNDEZ PELAYO – R. MIGUEL ALFONSO – C. MÍNGUEZ – J. M. MORA FANDOS – F. MORATÓ – J. MORENO SANZ – MUNGUANG – A. DE MURCIA CONESA – E. NÁJERA – S. NAVARRO PASTOR – M. OLLÉ – M<sup>a</sup>. T. DEL OLMO IBÁÑEZ – D. H. PAGEAUX – R. PANIKKAR – B. PEÑA ACUÑA – F. PÉREZ HERRANZ – C. PÉREZ SÁNCHEZ – R. PINILLA BURGOS – M<sup>a</sup>. L. PIÑEIRO MACEIRAS – J. PIRES FERREIRA – M. PLANELLES IVÁÑEZ – A. PONCELA GONZÁLEZ – J. PORTÚS – M<sup>a</sup>. J. POSTIGO ALDEAMIL – J. PULLA – A. RALLO GRUSS – L. RAMÍREZ SÁINZ – A. RELINQUE ELETA – A. REYES – A. RIVERA GARCÍA – M<sup>a</sup>. I. RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ – M<sup>a</sup>. J. RODRÍGUEZ SÁNCHEZ DE LEÓN – B. ROSA DE GEA – F. RUÍZ QUEMOUN – A. SÁNCHEZ CUERVO – E. SÁNCHEZ SALOR – D. SÁNCHEZ-MESA – J. A. SANDUVETE – M<sup>a</sup>. J. SANTOS – J. A. SANZ MORENO – S. SCANDELLARI – M. SERNA ARNAIZ – F. SERRA – E. SEVERINO – A. SIRVENT RAMOS – I. SOLER – J. SUÁREZ SERRANO – E. SULLÀ – A. TAGLE – N. TIMOSHENKO KUZTNESOVA – M. DE UNAMUNO – M<sup>a</sup>. V. UTRERA TORREMOCHA – F. J. VARELA POSE – R. VARESE – C. VARONA NARVIÓN – F. VERATELLI – J. L. VILLACAÑAS BERLANGA – L. VOICU-BREY – G. VOIGT – K. WILBER – YI HYEKYUNG-MERCEDES – YOSHIMI ORII – P. ZAMBRANO CARBALLO – M. ZAMBRANO – X. ZUBIRI – S. ZWEIG

PEDRO AULLÓN DE HARO

(Ed.)

# Teoría del Humanismo

VOLUMEN I

M<sup>a</sup> DOLORES ABASCAL – PEDRO AULLÓN DE HARO – FRANCISCO CANES GARRIDO –  
ALICIA RELINQUE ELETA – WILHELM DILTHEY – JAVIER FRESNILLO – DIEGO GRACIA –  
CLAUDIA GRÜMPPEL – PEDRO HERNÁNDEZ VERDÚ – WILHELM VON HUMBOLDT –  
JUAN LUIS JIMÉNEZ RUIZ – ELEONORA LUPINI – M<sup>a</sup> ROSARIO MARTÍ –  
CONCHA D'OLHABERRIAGUE – JULIO LUIS MARTÍNEZ –  
ANTONIO DE MURCIA CONESA – M<sup>a</sup> TERESA DEL OLMO IBÁÑEZ –  
RAIMON PANIKKAR – CRISTINA PÉREZ SÁNCHEZ – M<sup>a</sup> LUISA PIÑEIRO MACEIRAS –  
M<sup>a</sup> JOSÉ SANTOS DELTELL – ARMANDO TAGLE – MIGUEL DE UNAMUNO –  
CARLOS VARONA NARVIÓN – XAVIER ZUBIRI



EDITORIAL  *Verbum*

IN MEMORIAM

JUAN ANDRÉS (Planes, Alicante, 1740 - Roma, 1817)

AGRADECIMIENTOS

Editorial Trotta (textos de C. G. Jung, Louis Massignon);  
Editorial Bellaterra (Kwame Gyekye); Herederos de García Morente;  
Fundación Xavier Zubiri; Fundación Krishnamurti;  
Fundación María Zambrano; Editorial Kairós (Ken Wilber);  
Emanuele Severino; Herederos de Alfonso Reyes;  
Raimon Panikkar y Editorial Siruela; Herederos de Eugenio Garin  
GITE-09034-UA: Nuevas tecnologías en el Humanismo

© P. Aullón de Haro y los Autores, 2010

© Editorial Verbum, S. L., 2010

Eguilaz, 6, 2º Dcha. 28010 Madrid

Apartado Postal 10.084. 28080 Madrid

Teléf.: 91 446 88 41 – Telefax: 91 594 45 59

e-mail: [verbum@telefonica.net](mailto:verbum@telefonica.net)

[www.verbumeditorial.com](http://www.verbumeditorial.com)

I.S.B.N. (O.C.): 978-84-7962-488-0

I.S.B.N. (T. I): 978-84-7962-489-7

I.S.B.N. (DVD): 978-84-7962-690-7

Depósito Legal: SE-7983-2010

Diseño de cubierta: Pérez Fabo

Fotocomposición: Origen Gráfico, S.L.

Printed in Spain / Impreso en España por

PUBLIDISA

Todos los derechos reservados. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, [www.cedro.org](http://www.cedro.org)) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

# ÍNDICE

## TOMO I

PREFACIO .....	17
PEDRO AULLÓN DE HARO .....	25
La ideación del humanismo y la problematización humanística de nuestro tiempo	
CLAUDIA GRÜMPPEL y MARÍA LUISA PIÑEIRO MACEIRAS .....	103
La terminología de “Humanismo”	
M <sup>a</sup> TERESA DEL OLMO IBÁÑEZ .....	117
Término y concepto de “Humanismo” en las fuentes enciclopédicas modernas	
JUAN LUIS JIMÉNEZ RUIZ .....	163
Epistemología de la historia de la cultura y humanismo	
RAIMON PANIKKAR .....	199
La mutación de la conciencia en el siglo de Buddha (Ed. de P. Aullón de Haro)	
ARMANDO TAGLE .....	217
El humanismo de los profetas y el ideal humanista de Homero (Ed. de Javier Fresnillo)	
CARLOS VARONA NARVIÓN .....	233
Más allá de la paradoja del humanismo hindú	
ALICIA RELINQUE ELETA .....	251
Sobre el humanismo en China, o de cómo la poesía orientó al cielo	
MARÍA JOSÉ SANTOS DELTELL .....	269
Idea histórica y concepto humanístico de Europa	
WILHELM DILTHEY .....	277
El origen de la hermenéutica (Ed. de Antonio de Murcia Conesa)	
FRANCISCO CANES GARRIDO .....	293
El humanismo y la educación clasicista. Una introducción pedagógica	
ELEONORA LUPINI .....	349
Una bibliografía del humanismo histórico italiano: 1990-2007. Ensayo de investigación catalográfica mediante soporte digital	
PEDRO HERNÁNDEZ VERDÚ .....	385
La <i>paideia</i> de Jaeger y la indología de Von Glasenapp	



WILHELM VON HUMBOLDT .....	411
Teoría sobre la formación del hombre (Ed. de María Rosario Martí Marco)	
MIGUEL DE UNAMUNO .....	417
Soledad (Ed. de Concha D'Olhaberriague)	
XAVIER ZUBIRI .....	433
El hombre y su cuerpo (Ed. de Diego Gracia)	
MARÍA DOLORES ABASCAL .....	445
La teoría humanística del lenguaje	
JULIO LUIS MARTÍNEZ .....	483
Humanismo y teología cristiana	
CRISTINA PÉREZ SÁNCHEZ .....	559
Orígenes y evolución del Estado moderno: hacia una nueva concepción del sujeto político	

## TOMO II

DOMINGO SÁNCHEZ-MESA MARTÍNEZ .....	9
El humanismo en la cibercultura	
FRANCISCO JAVIER VARELA POSE .....	55
La informática humanística y la transmisión del texto digital	
CRISTÓBAL MACÍAS .....	81
Humanidades y Bibliotecas digitales	
JOSÉ ANTONIO CORDÓN .....	113
El humanismo, la edición y la función editorial en la época contemporánea	
ENRIC SULLÁ .....	139
Canon literario y humanismo	
ASUNCIÓN RALLO GRUSS y RAFAEL MALPARTIDA TIRADO .....	167
La epístola como género literario humanístico	
RAFAEL MALPARTIDA TIRADO .....	189
El diálogo como género literario para el humanismo renacentista español	
MARÍA JOSEFA POSTIGO ALDEAMIL .....	217
Paremiología y humanismo	
CARLOS CAMPA MARCÉ .....	247
De humanismo y semblanza. (A propósito de Alfonso Reyes y otros humanistas hispanoamericanos)	
ALEJANDRO CIORANESCU .....	271
El proceso de la utopía. El porvenir del pasado (Ed. de Lilica Voicu-Brey)	

PEDRO AULLÓN DE HARO.....	297
El ensayo, género humanístico moderno, y los géneros memoria- lísticos	
ROGIER JACQUES.....	327
El juego y el humanismo	
JORGE PULLA.....	353
Fotografía y humanismo	
BEATRIZ PEÑA ACUÑA.....	381
Sobre cine y humanismo	
DANIEL-HENRI PÉAGEAUX.....	397
Humanismo y Literatura Comparada	
MARÍA VICTORIA UTRERA TORREMOCHA.....	423
Medicina y humanismo	
MARÍA ISABEL RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ.....	465
El humanismo en la Psicología desde los orígenes hasta la actua- lidad	
LOUIS MASSIGNON.....	505
La visitación del extranjero. Respuesta a un cuestionario sobre Dios (Ed. de Jesús Moreno Sanz)	
MARÍA ZAMBRANO.....	509
Identidad de vida y pensamiento (Ed. de Jesús Moreno Sanz)	
FRANCISCO HERRERA DE LA TORRE.....	527
Contemplación en Europa	
JIDDU KRISHNAMURTI.....	557
Meditación (Ed. de Francisco Herrera de la Torre)	
CARL GUSTAV JUNG.....	565
El autoconocimiento (Ed. de Luis Bagué Quílez)	
KWAME GYEKYE.....	579
El problema del mal. Una perspectiva akan (Ed. de Dulcinea Tomás Cámara)	

## TOMO III

ANTONIO DE MURCIA CONESA.....	9
Humanismo y antihumanismo en la Europa de entreguerras	
LAURA RAMÍREZ SAINZ.....	67
Pensamiento alemán sobre el humanismo en la primera mitad del siglo XX	
CONCHA D'OLHABERRIAGUE.....	113
Humanismo filosófico contemporáneo: Heidegger y Sartre	

CONCHA D'OLHABERRIAGUE .....	155
Humanismo filosófico contemporáneo: Unamuno y Ortega	
ANTOLÍN SÁNCHEZ CUERVO .....	207
Pensar contra la guerra desde el humanismo español del exilio republicano de 1939	
MONTserrat PLANELLES IVÁÑEZ .....	231
Ciencia y humanismo en Francia a mediados del siglo XX	
JOSÉ ANTONIO SANDUVETE CHAVES .....	261
Sobre humanismo cristiano y humanismo ateo: Teilhard de Chardin y Henri de Lubac	
JOSÉ MANUEL MORA FANDOS .....	297
El Personalismo, un pensamiento humanístico	
ASUNCIÓN ESCRIBANO .....	317
La reivindicación del humanismo en la literatura europea del Holocausto	
LILICA VOICU-BREY .....	339
Alejandro Cioranescu y el Humanismo Atlántico	
MANUEL GARCÍA MORENTE .....	373
El cultivo de las Humanidades (Ed. de Carmen Calvo Ruiz de Loizaga)	
FERNANDO MIGUEL PÉREZ HERRANZ .....	389
La controversia Ciencias/Humanidades (El Humanismo, un canon para las Ciencias)	
EDUARDO JARDIM .....	429
Hannah Arendt: Filosofía y política	
ELENA NÁJERA .....	443
Sloterdijk y la crítica nietzscheana del humanismo	
JOSÉ ANTONIO SANZ MORENO .....	469
Humanismo y globalización, ciudadanía y democracia	
FRANCISCO SERRA .....	523
Constitucionalismo europeo y derechos humanos	
IRENE CORACHÁN SWIDZINSKÁ .....	543
Václav Havel, ejemplo de intelectual-político humanista del siglo XX	
KEN WILBER .....	557
El enfoque integral (Ed. de David González Raga)	
LUCIANO ESPINOSA RUBIO .....	583
El desafío del <i>posthumanismo</i> (en relación con las nuevas tecnologías)	
MAXIMILIANO HERNÁNDEZ MARCOS .....	617
Del "ser autopoiético" al <i>homo compensator</i> . Indagación antropológica sobre el humanismo	
EMANUELE SEVERINO .....	649
El hombre y la técnica (Ed. de Francesc Morató)	

## TOMO IV

ALFONSO REYES .....	9
El humanismo en la era presocrática (Ed. de Teresa Delgado)	
MARÍA PAZ LÓPEZ MARTÍNEZ .....	47
La papirología como instrumento del humanismo filológico: época clásica y ptolemaica	
FRANCIS MACDONALD CORNFORD .....	71
Sócrates (Ed. de Isabel Díaz)	
FERNANDE RUIZ QUEMOUN .....	85
Contemplación y vida contemplativa en Platón, según Festugière	
MARÍA ISABEL MÉNDEZ LLORET .....	99
Humanismo e historia en el estoicismo	
JOSÉ JOAQUÍN CAEROLS PÉREZ .....	113
Los <i>Studia humanitatis</i> de Cicerón, entre la tradición y la modernidad	
JENS HALFWASSEN .....	153
Belleza e imagen en el Neoplatonismo	
JAVIER GARCÍA GIBERT .....	169
Patrística y humanismo: San Jerónimo y San Agustín	
HELENA DE CARLOS .....	225
Humanismo y naturaleza en Isidoro de Sevilla	
LUIS BERNABÉ PONS .....	243
Humanismo en la civilización árabe-islámica medieval	
MIGUEL ÁNGEL MANZANO RODRÍGUEZ .....	273
Ibn Jaldūn o la interpretación histórica de la sociedad	
ERNST CASSIRER .....	293
Nicolás de Cusa (Ed. de María Rosario Martí Marco)	
STEFANIA CHIAPELLO .....	311
Sobre los límites del humanismo histórico y Dante, según Toffanin	
ANTONIO DOMÍNGUEZ REY .....	331
Jorge Manrique: razón poética y humanista del lenguaje	
JOSÉ LUIS VILLACAÑAS BERLANGA .....	355
El debate fundacional de la cultura castellana: la cuestión traductológica	
MARÍA ÁNGELES LLORCA TONDA .....	387
El surgimiento del pensamiento laico en Europa, según Georges de Lagarde	
ROLAND BÉHAR .....	409
Petrarca y la restauración de la <i>humanitas</i> antigua: el fragmento y el sueño de la integridad perdida	

EUGENIO GARIN.....	477
Retrato de Marsilio Ficino (Ed. de Luis Luque)	
LUIS LUQUE TORO.....	495
Consideraciones sobre las metáforas de la luz en Marsilio Ficino	
BELÉN HERNÁNDEZ .....	507
La defensa del humano filosofar en Giovanni Pico della Mirandola	
CLAUDIA GRÜMPEL.....	545
Alemania e Italia y el humanismo histórico bajo el prisma de Georg Voigt	
GEORG VOIGT.....	565
Acerca de la moralidad de algunos humanistas italianos (Ed. de Claudia Grümpel)	
CIRILO FLÓREZ MIGUEL .....	571
El humanismo cívico	
ÁNGEL PONCELA GONZÁLEZ.....	611
La teoría jurídico-política de Francisco de Vitoria. Una expresión del humanismo cristiano y la Escuela de Salamanca	

## TOMO V

DAVID CASTRO DE CASTRO y ELENA GALLEGO MOYA.....	9
Texto y contexto en la traducción humanista: la versión del <i>Lisis</i> de Platón por Pier Candido Decembrio	
CARMEN GONZÁLEZ ROYO.....	35
Sobre la transmisión del humanismo histórico italiano en España (1435-2007). Una aproximación experimental a la documentación en catálogos bibliográficos y fuentes digitales en la red	
EUSTAQUIO SÁNCHEZ SALOR .....	87
Gramática en el Renacimiento	
CARLOS MÍNGUEZ .....	131
Humanismo y ciencia en el Renacimiento	
CONCEPCIÓN BRU RONDA.....	187
La cartografía y el humanismo histórico	
MARÍA VICTORIA JÁTIVA MIRALLES .....	229
Claves del humanismo en la <i>Ratio Studiorum</i> y las bibliotecas de los jesuitas	
ANTONIO RIVERA GARCÍA.....	247
La filosofía de la concordia: el humanismo ante la Reforma y la guerra civil religiosa	

BELÉN ROSA DE GEA .....	291
Acerca de los itinerarios humanísticos del tacitismo político	
MARCELINO MENÉNDEZ PELAYO .....	307
Sobre la crítica artística en la Antigüedad y el Renacimiento (Ed. de Javier García Gibert)	
FEDERICA VERATELLI .....	323
Italia y Flandes en el <i>Quattrocento</i> europeo. Un paradigma de la diversidad cultural y artística	
RANIERI VARESE .....	337
El retrato de un humanista	
JAVIER PORTÚS .....	357
Humanismo y retratos de escritores en la España del Siglo de Oro	
ASUNCIÓN RALLO GRUSS .....	387
El erasmismo español y su significado humanista	
MIGUEL CATALÁN .....	437
Verdad y mentira en Erasmo de Rotterdam	
GREGORIO MARAÑÓN .....	467
Luis Vives. Su patria y su universo (Ed. de M <sup>a</sup> Teresa del Olmo)	
VICENTE CARRERES .....	493
Armonía y mimesis: la estética musical del humanismo clásico	
ENRIQUE LLOBET LLEÓ .....	571
El humanismo musical en los tiempos modernos	
RAFFAELE MELLACE .....	655
Humanismo y teatro musical: Metastasio y la educación del príncipe	
JOSÉ MARÍA ESTEVE FAUBEL .....	669
El humanismo musical español	

## TOMO VI

JEAN CANAVAGGIO .....	9
El humanismo de Cervantes	
LORETO BUSQUETS .....	37
El pensamiento renacentista en el Faetón de Alamanni y de Aldana	
ISABEL SOLER .....	69
Viaje y humanismo en Portugal	
JERUSA PIRES FERREIRA .....	117
Samuel Usque, la Consolación y el humanismo	
STEFAN ZWEIG .....	127
Montaigne (Ed. de Santiago Navarro Pastor)	
ÁNGELES SIRVENT RAMOS .....	137
Mujer y humanismo en Francia. La obra de Marie de Gournay	

MANEL OLLÉ .....	155
China y Egipto en el pensamiento europeo de la Edad Moderna	
ANTONIO DOMÍNGUEZ LEIVA .....	173
Escepticismo, fideísmo y crisis del humanismo clásico	
MUNGUANG .....	191
El humanismo coreano: la tradición de “Habla con tus propias palabras”	
YI HYEKYUNG-MERCEDES .....	209
Introducción a la vida y al pensamiento de Wonhyo, maestro del humanismo de Corea	
CHO DONG-IL .....	239
Los pensadores de Asia del Este que dijeron “El saber disfrutar de la vida es la virtud”	
ALFONSO J. FALERO .....	245
Humanismo en Japón	
YOSHIMI ORII .....	269
El humanismo cristiano como objetivación del pensamiento naturalista Tokugawa	
ISAAC DONOSO JIMÉNEZ .....	283
El humanismo en Filipinas	
MARÍA JOSÉ RODRÍGUEZ SÁNCHEZ DE LEÓN .....	329
Humanismo, Ilustración y los estudios literarios	
IDOIA ARBILLAGA e ISABEL LLOPIS .....	371
El humanismo cristiano de Juan Andrés y el viaje a Italia como fenómeno humanístico	
SIMONETTA SCANDELLARI .....	405
La persistencia de la filosofía del “humanismo cívico” en el siglo XVIII italiano	
RAQUEL KRITSCH .....	437
Kant, Burke y los derechos del hombre	
FRANCESC MORATÓ .....	469
Giovanni Gentile o el humanismo del devenir	
RICARDO MIGUEL ALFONSO .....	537
Desarrollo y proyecciones del humanismo en lengua inglesa	
JULIÁN LÓPEZ MEDINA .....	569
El humanismo de George Santayana	
PABLO ZAMBRANO CARBALLO .....	589
T. S. Eliot y el debate humanista	

## TOMO VII

MARÍA ROSARIO MARTÍ MARCO .....	9
El humanismo alemán	
MARÍA ROSARIO MARTÍ MARCO .....	69
El neohumanismo alemán	
JAVIER HERNÁNDEZ ARIZA .....	113
El concepto de “humanidad” en Friedrich Schiller	
RICARDO PINILLA BURGOS .....	151
Krausismo y humanismo: la idea de humanidad en la filosofía de Krause	
NATALIA TIMOSHENKO KUZNETSOVA .....	175
Una perspectiva sobre el humanismo ruso	
GRZEGORZ BAK .....	219
El humanismo en Polonia	
VALERIA KOVACHOVA.....	255
El humanismo checo y eslovaco	
CATALINA ILIESCU GHEORGHU .....	297
Características del humanismo rumano y su función en la propagación de las ideas humanísticas en el sudeste europeo	
MERCEDES SERNA ARNAIZ.....	333
La tradición humanística en el Inca Garcilaso de la Vega	
VITTORIA BORSÒ .....	357
El humanismo escrito de otra manera: reflexiones desde América Latina	
RICARDO BENZAQUEN DE ARAÚJO .....	383
Humanismo europeo y elaboración de la subjetividad en <i>Mi formación</i> , de Joaquim Nabuco	
VICENTE CERVERA SALINAS.....	403
Alfonso Reyes “rumbo a” Goethe: luces y sombras del hombre universal	
AMALIA AMAYA y PABLO LARRAÑAGA.....	435
Humanismo e indigenismo en México	
JOSEFINA SUÁREZ SERRANO .....	491
Humanismo en las islas: Cuba y Puerto Rico	
NATALIA ÁLVAREZ MÉNDEZ .....	537
Humanismo africano	
ÍNDICE ONOMÁSTICO .....	589





## PREFACIO

### I

*El humanismo como concepción del ser humano y del mundo es el único gran instrumento disponible para afrontar un futuro problemático que sin duda se vislumbra novedoso y difícil. Al cabo de las derivaciones, o disoluciones por mejor decir, acaecidas en el último medio siglo de cultura occidental y crecientemente globalizada, cabe observar que no existe a disposición junto o frente al incremento tecnológico y sus inéditas consecuencias otro pertrecho, o con tal grado de madurez, apertura y consistencia, que este del humanismo.*

*Con cierta frecuencia el ser humano, cosa bien conocida, es dado a enarbolar falacias o simplicidades. Actualmente hay quienes parecen creer que un relativismo general y un tanto a la moda permitirá superar los problemas gravísimos de globalización y ecología, tecnología aplicada y ética que germinan y surgen sin pausa. Por otra parte, la frecuente apelación al humanismo a modo de ornato formal o decorativo nada resta a la radical necesidad del humanismo como parte no prescindible de nuestra identidad humana formada. Esto ha sido algo notablemente olvidado en tiempos recientes, pero sin duda muy pronto, otra vez, se habrá de manifestar como necesidad acuciante cuando el devenir tecnológico revele, en el acceso al nuevo estadio histórico a que asistimos, una gama de hechos extraordinariamente problemática que atañe de manera sustancial a principios y controversias, además de ineludibles, unívocamente humanísticos. La última Gran Guerra de mediados del siglo XX trajo obsesivamente a actualidad la cuestión del humanismo. Pues bien, el gran error, el mismo al que de inmediato nos debemos referir y que reproduce una vieja historia, es creer que el humanismo había fracasado ante la barbarie, nazi o estalinista; porque el verdadero error consiste en que una parte muy beligerante de Occidente se creyó capaz de abandonar aquel saber, incluso pretextando en ocasiones un curioso desarrollo del mismo; en que Occidente, en realidad, se creyó capaz de abandonar definitivamente un elemento, el elemento esencial de su propio ser históricamente configurado, su propia tradición a fin de alcanzar una gloria renovada, en realidad neoimperial o totalitaria, por sendas en cuyo fondo latía una perversa superación de los valores éticos y el espejismo de un*

*dominio de la técnica, progreso industrial a ese fin extremadamente resuelto en armamentismo bélico y en fórmulas de manipulación psíquica e ideológica no ajenas a los últimos y tristísimos episodios del colonialismo africano.*

*La presente Teoría del Humanismo, trazada como renovación a partir de un fundamento perenne, es resultado no sólo de una inocultable ambición y responsabilidad humanísticas sino también de una desobediencia ética e intelectual ante el rostro lamentable de una falsa o domesticada herencia. ¿Resta algo de la Academia florentina que no sea negación de aquella historia extraordinaria del espíritu que la creó? Pero, naturalmente, hoy los problemas son otros, por completo diferentes no en su fórmula de fondo sino en su consecución actual, y a esto es a lo que pretendemos dirigir una mirada amplia y seria mediante esta interpretación unida a reconstrucción histórica. La reinterpretación universalista que ofrecemos al amparo del propio saber tradicional humanístico, aun innovadoramente planteado, se quiere testimonio y herencia de la profundidad de una visión tradicional del hombre y la cultura, la más alta, representación de un legado ejemplar cuya recta evidencia ha de situar insobornable un proyecto de acción inmediata y posibilidad futura. Se trata de la vida plena, tanto de la vida teórica como de la vida práctica.*

*El conjunto de nuestra investigación se resuelve en el sentido de que el Humanismo, todo humanismo, se hace patente como realización de una axiología, una interpretación valorativa del ser humano y sus actividades y, en consecuencia, se manifiesta universal por principio puesto que atañe a aspectos fundamentales del sujeto y subsiguientemente del objeto de todas las grandes culturas, de entroncamiento occidental o no, así las asiáticas, todas las cuales ofrecen especificidades de mucha relevancia coincidentes y consecuciones cuya entidad y valor nunca escapa a la analogía de un ideal de general elevación humana y concreto perfeccionamiento ético, pedagógico y del conocimiento. Porque el humanismo no es una disciplina o no remite meramente a una serie de disciplinas, a las humanidades, por más que éstas en alguna medida importante lo representen, sino a una universalidad sin límites, o que no los tiene más acá del concepto humano, la idea de humanidad y la plenitud del hombre y la cultura viva en que él mismo se reconoce socialmente y en soledad.*

*El procedimiento de nuestra investigación, ejecutada entre los años 2006 y 2008 y que ahora ve la luz, responde a un desafío decisoriamente vinculado a una gran posibilidad material, la de la rapidez electrónica de las comunicaciones y la disponibilidad de medios culturales y científicos (lo cual, cabe asegurar, poco tiene que ver con medios económicos), así como al reconocimiento de que los excelentes resultados del trabajo en equipo al tiempo que con libertad y autonomía individual podían continuar superándose, ser conducidos a límites aún no transitados. Naturalmente, ello se*

*basa en experiencias anteriores. Nada nace de la nada. Sea como fuere, un intento relevante del saber humanístico pienso que necesariamente se ha de fundar en la amplitud superadora de horizonte, de experiencia y conocimiento libre y expansivo, nunca en la rentabilidad reduccionista, aun por ambiciosa que pueda parecer, propia de las disciplinas físico-naturales o –más bien ya habría que decir– experimentales y aplicadas. Para nosotros, humanistas, el problema es distinto y, si bien hemos de bregar en favor de ciertos asuntos que puedan distraer del absoluto camino recto en virtud de ciertas realidades incontrovertibles, en ningún modo nos podemos permitir el abandono de algo que más que un saber es un destino.*

## II

*En lo que a la configuración de la investigación propiamente dicha se refiere, ésta ha consistido en el desenvolvimiento o diseño de un mosaico, un gran mosaico podríamos afirmar. Y naturalmente tal cosa sólo era factible gracias a la configuración de un dispositivo cartográfico, una flexible pero rigurosa planimetría, por así decir, y por supuesto y sobre todo la convergencia de casi un centenar y medio de investigadores, de amigos en su gran mayoría. Hay que hacer la salvedad de que una quincena de textos, preferentemente muy breves, son de rearme o de recuperación, esto es escritos pertenecientes a clásicos contemporáneos que hemos convocado en nuestra ayuda y también a modo de necesario reconocimiento u homenaje a la diversidad humanística y al carácter humanístico de nuestra consideración intelectual y criterio de actuación. No obstante, más allá de ciertas e inevitables empatías y hasta homenajes, manifiestos o latentes en algunos de los textos seleccionados, o estudiados en otro caso, no se quiera ver razón alguna por encima de la funcionalidad y la economía conceptual en el curso que desenvuelven las particularidades y la idea global de la propia investigación. Hubiésemos deseado ofrecer un número mayor de textos clásicos, incluso no sólo modernos, pero téngase en cuenta, como indicaré después, que ése será ya cometido propio de la Bibliotheca Europa que en adelante nos proponemos construir.*

*Nuestra investigación, por más que aparentemente no lo pueda parecer, consiste en un proyecto con voluntad no acumulativa sino de síntesis e innovación. La innovación de hecho viene predeterminada de todo punto por la idea sustentada de la universalidad como desenvolvimiento de principio interno del propio humanismo, y sin la cual éste nunca accedería a pleno ser. Es decir, nuestro tratamiento del humanismo se quiere justamente humanístico. Y puedo decir que mucho ha costado en ocasiones conseguir alejarse de intereses creados y ciertas pretensiones de supuestos humanistas que nada tienen de humanísticas.*

*La disposición, un tanto ingente, del conjunto de materiales reunidos en mosaico, representa una suerte de mapamundi del humanismo que necesariamente ofrece en el comienzo, a su base, en lo que constituye la primera parte de la obra (volúmenes I, II y III), una suerte de epistemología, una serie de fundamentaciones disciplinares y de concepto en amplio sentido, predominantemente de inserción contemporánea y actual, aunque no sólo, pues de principio era desde luego imprescindible centrar con solidez armónica la tensión de los grandes aspectos originarios. En lo que sigue, lo que cabe designar como segunda parte de la obra (volúmenes IV, V, VI y VII) se despliega una delineación de perfiles del 'todo' como trazado histórico. Este todo conocido, que desde luego queda abierto en la tensión de los puntos cardinales a falta de una cabeza de cierre implícitamente simbolizada por el futuro, obedece, evidentemente, a las disposiciones naturales de integración y encadenamiento evolutivo y temático con los comprensibles ajustes y movimientos que requiere una ordenación en vaivén de tales dimensiones por encima de la pura cronología y el régimen de las materias. Sobre ello nos podríamos explicar sumamente exponiendo una ejemplificación y hasta su casuística, pero en realidad y dada la dimensión de los hechos pienso que el asunto no requiere más que un par de aclaraciones, que voy a efectuar de inmediato, y ya el lector atento podrá por sí mismo comprobar o juzgar simplemente hojeando el índice de capítulos y en razón de sus intereses.*

*En primer lugar, en lo que atañe a la gran figura del mosaico y no meramente a la dispositivo formal, se trataba de proyectar una actuación no guiada por la fácil acumulación de materiales sino por la tendencia a la síntesis y la exploración y reconstrucción de zonas no resueltas del objeto. Lo cual significa de hecho la aplicación de un sentido funcional respecto del todo en tanto que los aspectos o realidades del mismo bien conocidos, esto es ya bien solventados con anterioridad por las investigaciones, o, en otro caso, prescindibles en la configuración de las demarcaciones del conjunto ahora propuesto, si bien requieren ser tenidos en cuenta y asumidos con eficiencia (relevantemente, por ejemplo, el humanismo histórico sobre todo italiano o hasta las identidades de la cultura grecorromana y aun asiática), ya como criterio de juicio, balance de conocimientos o requisito de aplicación conceptual, ya como elemento sobre el que ejercer la crítica o incluso la recusación, no han sido aquí nuevamente descritos. Así, la reiteración respecto del saber conocido tiene en nuestro planteamiento un lugar relativamente mínimo, siendo que los asuntos o materias recurrentes respecto de nuestra investigación obedecen a necesidades de la estructura de conceptos o argumentos, de configuración o perfil del conjunto y de nuestras aportaciones, y siendo que el enciclopedismo o el carácter fortísimamente enciclopédico, al menos aparente, de nuestro proyecto en nada supera la restrictiva gestión constructiva del mosaico novedoso que se ofrece. Éste tan sólo responde, y nada menos, a la amplitud de la ideación fundamentada de un humanismo*

*universal. Lo que desde luego si hemos puesto especial empeño en tratar y resolver ha sido tanto la lógica interna del mosaico como la amplia serie de zonas o problemas hasta ahora defectuosa, insuficiente o nulamente desarrollados, cosa que con facilidad hace ver el índice y no será necesario enumerar. Y, ni que decir tiene, también nos valemos de numerosísimas contribuciones según es propio de un pasado rico y profundo sobre el cual hacer valer la capacidad selectiva y la valoración ponderada con honestidad hoy. Por supuesto, en lo dicho entran en juego conocimientos, interpretaciones y valoraciones múltiples y entrecruzados que sería largo y fatigoso describir pero que en cualquier caso siempre son resultado de la aplicación del, insisto, mero concepto humanístico y los criterios derivados del mismo en el marco de presupuestos atentos a los regímenes teórico, histórico y transversalmente comparatistas o, más bien, insistiré de nuevo, universalistas. Desde luego la justificación de la presencia de contenidos y materiales no es otra que la que estos mismos hacen patente y, en consecuencia, la medida en que respaldan la función que se les ha asignado en el conjunto.*

*Referido esto, no conviene dejar de decir, en segundo lugar, que las numerosas investigaciones que han permitido configurar nuestro mosaico del humanismo universal son, no ya, por supuesto, de muy diferente ejecución tanto de concepto como de metodología, diversidad que por lo demás constituye el único modo pensable de acceder a una posible concepción del todo, sino que están diseñadas mediante criterios que exceden el sentido de la pura función articuladora por cuanto atañen a su propia naturaleza. Es decir, hay capítulos de investigación original, de síntesis y reinterpretación, ya histórica o ya disciplinaria y, en tercer lugar, trabajos de reconstrucción y balance incluso a veces estrictamente expositivos. La combinación de todo ello ha sido el camino que ha hecho posible revelar, según el juego de las necesidades y responsabilidades distribuidas, la imagen del conjunto. Y así, se podrá comprobar cómo la reconstrucción histórica no ha consistido en nuestro empeño en una reconfiguración ni en un compendio del humanismo histórico centralmente italiano (cosa que por otra parte ya ha dado lugar a un intento, el único, de elaboración conjunta, curiosamente en Norteamérica) sino en la asunción de éste a fin de explorar y dar razón de las grandes zonas hasta ahora no abordadas o muy parcialmente. Sin embargo, hemos trazado un fuerte anclaje en la antigüedad situando además incluso los peldaños individualizados de Sócrates, Platón, Cicerón, San Jerónimo, San Agustín, y desde luego sofística, estoicismo, neoplatonismo, como elección Isidoro de Sevilla, Ibn Jaldūn, Nicolás de Cusa, Dante, Jorge Manrique, y nuevamente de manera no selectiva sino imprescindible Petrarca, Ficino, Pico della Mirandola, Erasmo, Vives, Montaigne, y selectivamente estudiosos decisivos pero muy desatendidos como Voigt en el siglo XIX o Toffanin en el XX, y demás. Pero junto a los grandes hombres están los grandes problemas y tenden-*

*cias, disciplinas o incluso escuelas, desde la psicología y la medicina, la pedagogía o la politología hasta el comparatismo, desde el krausismo hasta el personalismo, desde los asuntos digitales y las artes plásticas hasta la música y, muy notablemente desde luego, las zonas geográfico-culturales. También, como no podía ser menos, rendimos tributo a la actualidad, así el reconocimiento de Vaclav Havel como político humanista actual, o, ahora en negativo, la atención prestada a Sloterdijk, que desde luego muy poco ha entendido de la profunda magnitud del humanismo. Respecto de las zonas geográficas y culturales nuestro tratamiento es aún más fuertemente novedoso no ya en razón del criterio de universalidad sino de las reconstrucciones, no pocas veces incluso de nueva planta: ya situada en un sentido preferentemente epistemológico la cuestión hindú y china, hemos procedido a discernir el humanismo japonés y el aún más importante coreano, el filipino, cubano, mexicano y aun el menor puertorriqueño y brasileño, el africano; en el este europeo, decisivamente el ruso, pero también los riquísimos polaco, checo, eslovaco, rumano...; al oeste Inglaterra, quizás la menos intensamente humanística de las grandes zonas europeas junto a los países nórdicos. En el centro del continente, la gran cuestión, en este caso a someter a balance, Alemania, es decir la cultura que a nuestro juicio elabora el gran humanismo moderno y contemporáneo. El humanismo judío ha quedado diseminado en varios lugares, acaso como la historia de su cultura exige. En fin, España, Francia, Portugal, la Italia moderna quedan desarrolladas de manera intencionalmente entrecruzadas y tematizadas bien conceptualmente en tanto que representación de problemas o incluso en ciertas ocasiones en forma de figuras bastante individualizadas.*

*Teoría del Humanismo no es una realización que concluye en sí misma sino antes al contrario, como arriba quedó dicho, una base conceptual a partir de la cual desarrollar una Bibliotheca Europa digital (bibliothecaeuropa.es), coordinada por el prof. Javier Fresnillo, que la proyecte y asimismo sirva de alojo a las subsiguientes investigaciones que en aquella se fundan y a esta última darán contenido. Es de notar que nos encontramos en un momento crucial en el que la constitución de nuevos organismos digitales o bibliotecas ha de estar asentada en formulaciones de entidad verdaderamente constructiva desde el punto de vista tanto teórico como de la ideación intelectual, si es que se pretende la consecución de resultados de relieve. Por nuestra parte, en su día quedó decidida la apuesta de mayor fondo que a nuestro juicio cabía concebir en orden a la actual circunstancia de la cultura y la globalización. La próxima realización, en estado de redacción ya muy avanzado, es una suerte de gran anejo a la Teoría del Humanismo que tendrá por título Historiografía y Teoría de la Historia del Pensamiento, la Literatura y el Arte.*

## III

*Finalmente es preciso dar cuenta de la estructura y la logística que sustenta este proyecto Teoría del Humanismo, del soporte institucional desde el cual se constituye, así como de la orientación práctica y última mediante la cual se presenta como configuración lanzada al futuro. Porque el presente proyecto, se podrá comprobar, no es una investigación como tantas otras ni un lugar de paso sino una construcción en la que hemos cimentado, cabe decir, una amplia base que habrá de cobrar vida en diferentes estratos y durante largo tiempo. Ello gracias al numerosísimo grupo de investigadores con el que hemos tenido la fortuna de trabajar; reconocimiento que es preciso expresar nominalmente en este lugar a quienes han actuado como coordinadores de investigación: Vicente Carreres, Alfonso Falero, Luis Luque, M<sup>a</sup> Rosario Martí Marco, M<sup>a</sup> Teresa del Olmo, Alicia Relinque, Francisco Javier Varela Pose; y a quienes han contribuido decisivamente a la ardua coordinación y revisión de una edición tan extensa como la que ofrecemos: Carmen Calvo Ruiz de Loizaga, Luis Bagué Quílez y María Isabel Corbí. Por otra parte, Antonio Ramos (Origen Gráfico), que se ha ocupado de composición e imprenta; Pío E. Serrano, director de Editorial Verbum; la Diputación Provincial de Alicante, que ha alentado permanentemente a nuestro Grupo de Investigación.*

*La configuración institucional que sostiene esta Teoría del Humanismo se origina en el Grupo de Investigación Humanismo – Europa, de la Universidad de Alicante, es decir una treintena de investigadores sobre todo de este centro académico y, por otra parte, de un centenar perteneciente a diversos centros y lugares del mundo que, de manera regular o no, mantiene relación con nuestro Grupo. Ahora bien, el Grupo de Investigación Humanismo – Europa no sólo está enraizado en la Universidad de Alicante, donde a su vez es plataforma del Máster de Investigación Metodologías Humanísticas en la era digital, sino que sustancialmente se apoya en el programa Medialab-Prado, del Área de Las Artes del Ayuntamiento de Madrid.*

*Medialab-Prado ([www.medialab-prado.es](http://www.medialab-prado.es)) tiene en proyecto desarrollar, en colaboración con el Grupo de Investigación, un programa que ofrecerá como resultado la Bibliotheca Europa digital ([www.bibliothecaeuropa.es](http://www.bibliothecaeuropa.es)), y se propone, en este momento crucial en que la constitución de nuevos organismos digitales ha de estar asentada en formulaciones de entidad verdaderamente construida tanto desde el punto de vista teórico como de la ideación práctica, avanzar en un gran espacio creador de responsabilidad para el mundo de la cultura y la comunicación cibernética y globalizada propia de nuestro tiempo.*

P. A. DE H.





# LA IDEACIÓN DEL HUMANISMO Y LA PROBLEMATIZACIÓN HUMANÍSTICA DE NUESTRO TIEMPO

PEDRO AULLÓN DE HARO

## I

Es necesario comenzar por el apuntamiento evidente de que en su concepto más restringido Humanismo es categoría histórico-cultural y de pensamiento en término inicial referible, por supuesto, a la época renacentista, pioneramente italiana, con sus precedentes medievales, y sus derivaciones, en amplio sentido barrocas y posteriores y todo ello al amparo de una portentosa base greco-latina que se pretendió reactualizar y modelar como ideal de *elevación humana* fijado en esa denominación tardía y taxativa de “humanismo” (*Humanismus*) a inicios del siglo XIX, gracias al pedagogismo de la escuela schilleriana alemana a partir de la secular tradición de la *humanitas* y del concepto latino ciceroniano de *studia humanitatis*, y sus contiguos. Visto así, desde el ángulo de un segmento periodológico europeo y limitadamente histórico el humanismo ya aparece como una estela de intensa proyección secular. Pero, aún más, lo cierto es que, avanzado el siglo XX, la categoría de “humanismo” ya había accedido de manera natural, tanto en consideración histórica retrospectiva como actual y futurible, a una determinación especial que supera no ya las concreciones de época cultural sino que revela por principio una concepción de *universalidad*, tanto de culturas como de conceptos, la cual se presenta ahora para el siglo XXI en esfera globalizada y, a su vez, como único horizonte intelectual permanentemente fundado y consecuente a fin de asumir con eficiencia la nueva problemática ética, científica y tecnológica, artística y política. El hecho es que esto último encierra asuntos muy graves a los que no se debe ni podrá escapar, desde la manipulación genética hasta la disolución del tronco de las ciencias humanas y tantas concreciones que reconfigurarán la entidad humana y hasta la forma mental de la persona.

Dicho esto, humanísticamente decisivo, convendrá sin embargo orientar en principio nuestras reflexiones hacia la interpretación de ciertas genealogías aparentemente lejanas pero esenciales para la concepción humanística y general de la cultura, por perfilar ciertos conceptos de fondo

muy relevante así como articular una serie importante de argumentos y fenómenos históricos sin los cuales, más allá y más acá de tantos saberes dispuestos secularmente, no sería factible otorgar imagen a una plena concepción humanística, a su ideación, al igual que a la historia de sus desintegraciones o agresiones recibidas y a un futuro, necesario e inevitable y sin duda muy complicado, que se nos depara.

Estamos en condiciones de afirmar fundadamente que, desde el punto de vista histórico, es constatable en Europa, tras los grandes núcleos humanísticos creativos greco-latino e italiano, un tercero que los sucede de manera claramente distintiva, para la subsiguiente época y de ingente proyección, un núcleo alemán que tiene por centro el idealismo así como su extraordinaria prolongación en la filología académica y que pervivirá heroicamente entre los desastres y desmanes de las guerras monstruosas del siglo XX. Esta determinación, tan importante, no requiere más que remitir a los hechos, al pensamiento, a las obras y sus incidencias, actualmente a plena disposición. Por lo demás, cabría decir que con más rigor causal que aleatoriedad, ese nuevo tercer gran núcleo, alemán, es razón eficiente de la acabada terminologización gracias a la definitiva forma léxica *humanismus* a manos del pedagogo schilleriano Friedrich Niethammer, y asimismo la consiguiente fertilidad neohumanística de dicho término<sup>1</sup>. Y esa determinación de un tercero, también nos ayuda a afirmar el pitagorismo de la conclusión y el inicio de una nueva era, que poseerá un nuevo núcleo de creación humanística o no será, sería disolución.

La entidad del humanismo puede ser vista en tanto que proceso a partir de sus formas originarias y en tanto que éstas se proyectan como una *tradicción* ingente consustancial al propio nacimiento y al sentido positivo de la civilización y las culturas; tradición que revela, al fin, una suerte de “pedagogía perenne” o incluso “filosofía perenne” o un aspecto de éstas o su paralelo

<sup>1</sup> El moderno término *humanismo* no sólo es base léxica de *neohumanismo* sino de la gama, en particular desarrollada precisamente en Alemania, correspondiente a *panhumanismo*, *posthumanismo*, este último bien es cierto que deudor de *postmodernismo*, e incluso *deshumanización*. A éstos cabe añadir *transhumanismo*. En lo que se refiere en general a la utilización y las calificaciones de *humanismo*, lo cierto es que la serie en circulación es verdaderamente extensa, remite en realidad a casi todos los grandes ámbitos de la vida o de la actividad humana y, sin duda, se justifica en el fuerte e inmediato sentido de calidad humana y cultural que reconocidamente por principio presupone. Así: humanismo cristiano, judío, cívico, ético, filosófico, filológico, crítico, político, liberal, socialista, marxista, ateo, jurídico, económico, empresarial, científico, médico...

capaz de debatirse entre la vida teórica y la vida práctica, la pura contemplación y la pedagogía o la política, la filología, el arte o los vestigios del pasado y el peligro acuciante que acecha a la *dignidad humana* permanentemente puesta en riesgo. Cabría decir que el inmediato balbucir humano convertido en expresión emocional e intelectual significativa, que el trazo del hombre rupestre que accede a la línea ondulada y al grafismo cursivo, que la tradición oral y la creación de la escritura son las fuentes primigenias de realización del humanismo y todo principio de su inserción efectiva en el mundo. El resto elaborado, es decir el tronco específico, diríase que no formula sino conceptos y argumentos posteriores incrementados en favor de una visión que eleva al hombre mediante una *idea de humanidad*. Y esto es el comienzo de una configuración definitoria y permanente que ha subsistido serpenteando entre circunstancias diversas e incluso entre las mayores barbaries imaginables. El lenguaje, sin duda, proporciona, pues, la clave y el instrumento esencial de toda operación humanística, y así permanecerá objeto de especiales dedicaciones, como la distinción, que coincide con el hombre, su principio y su envolvente. La historia de la escritura representa, de este modo, la primera fijación humanística, el reflejo y el vestigio de la simple palabra humana, de la poesía, el arte y el Verbo. Subsiguientemente, el Vedanta y el Tao, Homero y la Biblia. Y ésta es ya una materialización orgánica de la vida humanística del Espíritu. El ser humano a fin de cuentas define por sí, en todos sus primeros mejores momentos, como si de un *a priori* universal se tratara, ideas de hombre, humano y humanidad con el arte de la palabra, para acceder, proponerse acceder, consecuente, a las formas y la comprensión del mundo, el universo y en consecuencia una idea necesaria de universalidad.

Las ideaciones de *ética*, *sabiduría* y *contemplación* hacen patente un gran estadio común del humanismo que hermana Asia y Europa, sus formas de pensamiento y espíritu y son fundamento y faz de la análoga multiplicidad humanística del mundo. Ambas esferas a veces se confunden en ciertas zonas, pero el hecho discernible es que tanto la filosofía práctica, humana y política, ya confuciana y de los primeros siete sabios griegos, por demás entroncada con Egipto cuando menos a través de Ferécides, el maestro de Pitágoras, como en su extremo la filosofía contemplativa, mística y estética, ya formalmente cristiana o budista, occidental o asiática, revelan, desde luego, no una relación *de facto* sino una equivalencia y una *analogía* que es imprescindible asumir. A estas alturas de la historia, tras largas épocas de humanismo comparatista y hermenéutico, tras una experiencia contemplativa o

meditativa secular en Asia y Occidente, situados ante la era de la globalización económica y cibernética, sería imperdonable la incapacidad de entender el sentido del humanismo como universalidad, permanecer situados en el horizonte tan historizadamente restringido de la Europa renacentista entroncada con la herencia greco-latina y el discurrir posterior de una serie de disciplinas. La universalidad es un principio humanístico que se cumple del mejor modo justamente en la interpretación universal del humanismo. Esto conduce, en primer término y según dijimos, sobre todo al neohumanismo alemán y, en nuestro tiempo, a la plena contemplación del orbe y al problema de la globalización, que afrontaremos en último lugar.

Si bien se mira, para nuestro concepto de Europa el neoplatonismo hace patente un vínculo que, paradójicamente, cabría decir, se origina en Pitágoras, posee analogías efectivas con el saber meditativo de Asia y es carácter de fondo en la concepción humanística del ser humano, el mundo y la vida. Ese vínculo neoplatónico que tras Platón y desde Longino, Filón de Alejandría, Plotino, Dionisio Areopagita... y el común de la experiencia contemplativa arraiga intensamente en el fondo de la cultura europea posee, a diferencia de los saberes ‘positivistas’, un cierto carácter reservado y subyacente, esotérico y un sentido permanente o universal que lo aleja de posibles consideraciones periodológicas al uso de la marcha común de las distinciones de época y corrientes culturales. Se trata de una tradición en profundo concepto. Es bien sabido que mientras la filosofía de los milesios pertenece a la *physis*, el saber pitagórico se relaciona con el orfismo, el pensamiento egipcio y representa una filosofía del alma y la metempsicosis análoga a la hindú y china. Este saber penetra la obra de Platón que a través de Sócrates sustituye a la *physis* por el hombre y preserva la contemplación. Aristóteles puede ser concebido a este propósito como un despitagorizador, un barrido de finalidad científica que sin embargo guarda en su ciencia un saber del hombre que en alguna medida le hace bifronte para el humanismo. Por ello, y no sólo, a mi juicio el gran acontecimiento para el humanismo y en realidad para el devenir de la cultura occidental e indirectamente del mundo, en una dimensión unilateralmente creciente que llega a hoy y determina nuestro futuro, se sitúa más atrás y es localizable justamente en la escisión de la escuela pitagórica<sup>2</sup>. Pitágoras, probablemente el mayor

---

<sup>2</sup> Formulo esta interpretación a partir de determinaciones bien reconocidas, como sobre todo la de Cornford. Véase accesiblemente F. M. Cornford (1926), “Las religiones

sabio fehacientemente determinable a pesar de que no poseamos de él testimonio directo alguno, pone de manifiesto un saber de la totalidad, el saber no escindido del Espíritu y el Cosmos que se rompe a comienzos del siglo V a.C., alejando a contemplativos y a científicos mediante una matriz cismática que evolucionó en la propia escuela pitagórica, condicionó la cultura del mundo antiguo mediante una elite decisiva con toda probabilidad mucho más allá de lo documentable y subsiste hoy en un estadio dual crítico seguramente muy decisivo y triunfante, sobre todo en la unilateralidad no ya científica sino de la mera aplicación tecnológica y, de preferencia, en una globalización actual predominantemente asentada en la internacionalización masiva del mercado.

El humanismo universal supera por principio todo intento de segmentación periodológica simple y estanca por cuanto se trata, según comprobamos, de transhumanismo, de una tradición característicamente diversificada o en todo caso de una constante de valor pluricultural que atraviesa perenne el mundo, desde sus primeras concreciones humanas de valor estético cognoscitivo, desde Asia y Europa hasta nuestro presente mediante una larga y portentosa herencia. Más adelante explicaremos cómo en realidad la dialéctica general idealismo/positivismo no es predominantemente sino la configuración más formal e historiable de la lucha entre el humanismo y la unilateralidad de la propensión científica originada mucho más que simbólicamente en aquella escisión primigenia de la escuela pitagórica, defecto de unilateralidad por lo demás del cual, en último término, no queremos dispensar a toda la tradición humanística, pero que en ésta se ofrece de fondo muchísimo menos peligroso según devino su opuesta en el siglo XX europeo. En fin, cabría entender el humanismo mediante la categoría justamente neoplatónica de *eón*<sup>3</sup>, como configuración de una constante muy superior a la de una cultura de época (el Humanismo histórico o renacentista) y que ofrece la condición relevantísima de cruzar de principio a fin la historia cultural de la humanidad precisamente mediante la formación y proyección de esta idea universalista de hombre (recto, virtuoso, auténtico, verda-

---

místicas y la filosofía presocrática”, en Id., *Antes y después de Sócrates*, vers. esp. de A. Pérez Ramos, Barcelona, Ariel, 1980, p. 123.

<sup>3</sup> Estudié este problema, creo que penetrando hasta los últimos estratos del asunto, a partir de la categorización de Eugenio d’Ors, el neoplatonismo de Friedrich Schiller y la psicología junguiana, sin olvidar la incidencia de los esquemas de la periodización histórica, a propósito de *Barroco* (Madrid, Verbum-Conde Duque, 2004).

dero), ser humano y humanidad. Pero, resumámoslo con rapidez, si el lenguaje es razón del ser humano en tanto que tal y del humanismo como actividad y valor, humanismo y *lógos* son parte sustancial y envolventes de la historia; si principio como esencialidad y como momento originario en el tiempo, de una parte, y causa como finalidad y momento final como realidad última presente son los lugares más difíciles de la interpretación y de la historia, es necesario asumir que todo ello describe el horizonte total que alberga el humanismo, sus constantes, con todas las debilidades que se quiera, en tanto que razón primera y concluyente de la misma historia humanística del hombre y la cultura.

## II

El humanismo configura como pensamiento específico y permanente ideas sobre el ser humano y la vida que inicialmente emergen del ideal homérico, védico, taoísta y confucionista, bíblico o hebraico y se desenvuelven en unas tradiciones que, justamente, la axiología humanística ha de valorar y asumir en su grado de elevación intelectual y moral, cívica, espiritual y artística. La gran dualidad nítidamente representada en los términos de fuerte dialéctica *vida activa* y *vida contemplativa* constituye una realidad histórica del hombre y la cultura cuyo tradicional proceso de categorización quedó centradamente redefinido por el humanismo histórico florentino. Y naturalmente a todo ello acompañarán las capacidades constructivas, las técnicas imprescindibles y los principales modos o géneros de expresión humanística, y las disciplinas del saber, con sus grandes virtualidades, sus creaciones y también sus limitaciones. Sea como fuere, el cristianismo elabora un ciclo humanístico intenso e ingente que habremos de considerar, aun muy selectivamente, con una perspectiva histórica muy sustanciada y evolutiva que le diferencia de las tradiciones asiáticas, por así decir más esencialistas de fondo, y en razón a su vez de que, de manera burda, ciertas tendencias del laicismo contemporáneo parecen dispuestas a apropiarse de un concepto evolucionado, y unilateral, de humanismo que diríase se sustenta en la negación de la historia o en esa perversa propensión de querer modificarla reescribiéndola desde una voluntarista, por decirlo suavemente, ideologización subyacente.

La cultura socrática vino a coincidir con el confucianismo en un empeño por el autoconocimiento humano y la preeminencia ética. En el pen-

samiento chino sobre el ser humano el centro de interés está constituido por el hombre en tanto agente moral así como el perfeccionamiento moral de su naturaleza<sup>4</sup>. Lo que en Confucio se hace asimismo patente es su transmisión o representación de la antigüedad y la tradición<sup>5</sup>, a diferencia socrática, si bien su asunción de la historia es crítica y no representa una verdad acabada que se aprende sino una verdad que ha de ser realizada, y de ahí sobre todo su concienzuda elaboración pedagógica. Naturalmente, el budismo, de preferencia, es analogizable con el neoplatonismo contemplativo o la mística en general, ya se trate de Miguel de Molinos o de Ibn Arabí, por indicar un caso dentro y otro fuera del cristianismo. En lo que a los confucianos se refiere, a diferencia de los taoístas, su preocupación pertenecía a la ética del hombre y el mundo, no a una sabiduría encaminada a la inmortalidad sino a la sana prosperidad y una vida longeva. Con todo, y a pesar de ciertas coincidencias estoicas, incluso epicúreas, y hasta senequistas que pervivieron en el humanismo europeo<sup>6</sup>, lo cierto es que el pensamiento pitagórico, mediante la *armonía*, configura probablemente, a mi modo de ver, la base de mayor coincidencia con Asia. Existe una eficiente emergencia humanística del confucianismo tanto en la idea general de sabiduría como en los valores incluso prácticos de superación mediante el autoconocimiento y el estudio, si bien existe en esa doctrina un sentido subsiguiente de estructura familiar o de clan que en todo caso sólo cabría conducir a una cierta analogía con el ejemplo de la familia romana. El confucianismo de la armonía hombre/naturaleza también es reconocible, en una concepción, inicialmente al menos más abstracta, en el taoísmo de la igualdad de las dos fuerzas (*Yin, Yang*) que han de encontrar su armonización en el tercero, ordenador del universo, de manera semejante al pitagorismo del tres en tanto que encuentro y superación del drama del dos. El Cero pitagórico se

---

<sup>4</sup> Cf. F. C. Copleston, *Filosofías y culturas*, México, FCE, 1984, p. 116.

<sup>5</sup> Lo subraya Karl Jaspers (1957), *Los grandes filósofos. Los hombres decisivos: Sócrates, Buda, Confucio, Jesús*, Madrid, Tecnos, 1993, pp. 170 ss.

<sup>6</sup> No podemos entrar aquí en particularización alguna, pero valga de ejemplo la pervivencia y el renacer senequista en el siglo XV europeo y cómo esta tendencia se inserta característicamente en la cultura hispánica subsistiendo de manera detectable incluso en el siglo XX. Con esto quiero apuntar a estratos profundos del enraizamiento espiritual más que cultural o convencionalizable, como sin duda es el caso, aun de otra manera, de pervivencias o tradiciones como la ovidiana o la virgiliana, que por lo demás mantienen contigüidad y entretrejimientos.



diría una versión del Vacío, mientras el Tao se diría de algún modo reconocible en el tres, aunque el Tao identifica algo inidentificable y eterno semejante a lo inexpresable o indecible, más que inefable, según la designación occidental de los maestros contemplativos. Pero todavía es de añadir, según se testimonia iconográficamente en Asia mediante la convivencia amigable de sus maestros fundadores, extremada muestra de ejecución humanística, cómo budismo, taoísmo y confucianismo ejercen conjuntamente una armonización del tres.

Por supuesto no es objeto aquí, ni en esta investigación en general, entrar en el examen de las tradiciones de la sabiduría y sus conexiones religiosas por sí mismas; es algo arduamente conocido que no es preciso repetir ahora de manera reducida o simplificadora sino sólo constatar comparatísticamente y de raíz y haciendo notar su atingencia humanística. En cualquier caso, conviene subrayar, y pienso que es bien sabido, cómo la filosofía moral griega y la de los libros sapienciales hace ver el sustrato humanístico permanente ya concebido para Occidente en esa doble tradición; que tanto el arte griego y el egipcio como el pensamiento confuciano y taoísta, albergan un notable y dispar o complementario sentido humanístico...<sup>7</sup> Y que la patristica, desde Orígenes, configura una tradición humanística sobre la que encabalga cualquier prerrenacimiento europeo, ya sea el carolingio de Aquisgrán, latinizador y virgiliano, ya sea el prerrenacimiento erigido mediante la articulación institucional de las universidades, en el cual, desarrollo y culminación de la Edad Media, tendrá cabida la gran Escolástica, la negadora de los principios humanísticos pero también medio dialéctico y evidencia de las complejas intersecciones que la realidad espiritual y cultural ofrece. Muy diferentes asuntos son, por una parte, lo relativo al lugar del hombre en el cosmos, y esencialmente respecto de Dios, ambos conciencia inseparable<sup>8</sup>; por otra lo relativo a las interpretaciones que como progresión, y sin duda parcialmente bien fundadas, entroncan de manera evolutiva humanismo y laicidad e incluso ateísmo. Pero en esto último es de notar que intervienen otras complicaciones que las de la antropología filosófica, espiritualista o no, y

---

<sup>7</sup> Se puede ver en Armando Tagle una temprana y lúcida interpretación universalista del humanismo, aun limitada al marco de su troncalidad "europea", pues omite consideración alguna del mundo asiático. Cf. A. Tagle, *El desarrollo humanista de la historia. Hacia una nueva comprensión del humanismo*, Buenos Aires, El Ateneo, 1946.

<sup>8</sup> Debe recordarse la interpretación de Max Scheler (1928), *El puesto del hombre en el cosmos*, trad. de J. Gaos, prólogo de F. Romero, Buenos Aires, Losada, 2003, nueva ed.

por lo demás que se trata ya del juego de las ideologizaciones más modernas antes advertido.

Ha sido recordado recientemente<sup>9</sup>, a propósito de la consideración renacentista de la Antigüedad cristiana, de los *sancti antiqui patres, doctores defensoresque ecclesiae*<sup>10</sup>, que entre los humanistas del Renacimiento no hubo preferencia en la búsqueda y restitución de los manuscritos de los clásicos paganos frente a los cristianos de los Padres de la Iglesia perdidos en monasterios y catedrales. Asimismo, la alta exigencia de elegancia en la lengua era a la par, como pensaba Leonardo Bruni, la platónica, aristotélica y ciceroniana junto a la de San Agustín, San Jerónimo o Lactancio, como también asevera Lorenzo Valla al tomar en consideración las *elegancias* retóricas. No deja de ser cierto sin embargo que los Padres ofrecían un gran cúmulo de conocimientos históricos, teológicos y filosóficos, además, como es bien sabido, de elementos para contradecir cristianamente las doctrinas paganas y ejemplarizar en beneficio de las aspiraciones de reforma. Según la tópica humanística, y cristiana pues no existía otra en Europa, contenían igualmente la verdadera comunidad de sabiduría, piedad y elocuencia. La tradición, hay que añadir, conducirá el parangón de los Padres y de la Biblia con, sobre todo, al menos simbólicamente, Homero, en el que pienso gran fundamento práctico de la literatura comparada en la cultura de Occidente, y así pervivirá de una u otra manera hasta el siglo XIX. El hecho –como recuerda asimismo Eugene F. Rice– es que los Padres griegos fueron leídos primeramente en lengua latina, empezando por Homero, a excepción de algunos textos ya vertidos al latín en la Antigüedad más unos cuantos traducidos en el monasterio italiano de Vivarium (siglo VI) y pocos más, así el importante *corpus* del pseudo-Dionisio, en realidad un anónimo sirio; mientras que los Padres latinos, aun con muy distinta fortuna, permanecieron leídos

---

<sup>9</sup> Puede verse para esto y lo que sigue la convincente síntesis de Eugene F. Rice, Jr., “The Renaissance Idea of Christian Antiquity: Humanist Patristic Scholarship”, en Albert Rabil, Jr. (ed.), *Renaissance Humanism. Foundations, Forms and Legacy*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1988, vol. 1, pp. 17 ss.

<sup>10</sup> Es decir, los griegos Orígenes, Eusebio, Basilio, Juan Crisóstomo, los Gregorios, Nacianceno y de Nisa..., vigentes según Rice, pero quizás debamos añadir otros y hasta Juan Damasceno; y desde luego los latinos u occidentales (los cuatro ríos del paraíso reconocidos desde un principio y encumbrados por Bonifacio VIII), Ambrosio, Jerónimo, Agustín y Gregorio Magno, comúnmente asociados a los cuatro evangelistas. Vid. Johannes Quasten, *Patrología I y II*, continuada por Angelo di Berardino, *III y IV* (Madrid, BAC).

e influyentes a lo largo de los siglos medios, siendo respecto de estos latinos lo relevante, pues, no su redescubrimiento sino el que fuesen leídos con un nuevo sentido histórico y crítico, cosa que en primer término hizo posible una depuración de las obras, sobre todo en lo que se refiere a falsas atribuciones, discriminación de las biografías de los autores y, desde luego, la necesaria mejora textual propia de los nuevos requerimientos filológicos. A este escrutinio fue sometido San Jerónimo, especialmente a manos de Erasmo, quizás su mayor admirador intelectual entre los grandes maestros del humanismo histórico, a quien dedicó un magnífico, claro y riguroso estudio crítico y biográfico, si bien en el texto de las epístolas todavía dejó margen para que continuara su mejora filológica especialmente mediante los esfuerzos de Mario Vittori.

Por lo demás me interesa hacer ver cómo lo que podemos llamar “tradicción jeronimiana”, restituida en el corazón del humanismo histórico por Erasmo, alcanza en la Ilustración cristiana y tardía un intento de refundación para la Europa moderna, ahora jeronimiano-erasmiano, y epistemológicamente universalista, en la primera elaboración de la historia universal de las ciencias y las letras, efectuada por Juan Andrés en las últimas décadas del siglo XVIII<sup>11</sup>. Quizás en nuestro tiempo incluso pueda hablarse de una cierta reincardinación o rebrote de esa tradición<sup>12</sup>.

En cierto sentido acaso pudiera establecerse algún paralelo entre Orígenes, el sobrellamado Adamantios, de acero o de diamante, desprendiéndose de sus libros de ciencia profana y San Agustín destruyendo sus escritos a la hora de iniciar el camino cristiano de la conversión, pero ambos son junto a Jerónimo los grandes recuperadores del saber clásico para la cultura cristiana<sup>13</sup>. Orígenes, discípulo de Clemente de Alejandría, también lo fue del filósofo neoplatónico Ammonio Saccas. El jesuita ilustrado Juan Andrés,

---

<sup>11</sup> J. Andrés, *Origen, progresos y estado actual de toda la literatura* (1782-1799), ed. de J. García Gabaldón, S. Navarro y C. Valcárcel dirigida por P. Aullón de Haro, Madrid, Verbum-Biblioteca Valenciana, 1997-2002, 6 vols. En lo que sigue me refiero sobre todo al volumen VI, dedicado a las Ciencias Eclesiásticas y traducido por S. Navarro, pp. 100-106, 332-333, 360-388, 581 ss.

<sup>12</sup> Vid. S. Scandellari, A. Carreres, O. Martínez Giménez de León, “La voz actual de San Jerónimo”, *Analecta Malacitana*, XXVIII, 1 (2005), pp. 313-339.

<sup>13</sup> Cf. Henri Crouzel, *Orígenes. Un teólogo controvertido*, Madrid, BAC, 1998, pp. 75 ss. Véase, además, el atinado balance de Teodoro H. Martín en la Introducción a su ed. de Orígenes, *Escritos espirituales*, Madrid, BAC, 1999.

historicista y antiescolástico, arguye de Orígenes que acaso sea más digno de estima para los eruditos filólogos que para los severos teólogos, tan versado en los estudios sacros como profanos, aplicando el saber de éstos a aquéllos, iniciando así la especificidad de un carácter que pienso decisivo para la que será tradición jeronimiana y a la cual se adscribiría también el mismo Andrés<sup>14</sup>. Según éste viene a afirmar, esa relación técnica de los estudios fue propia de la Escuela de Alejandría desde su fundador Marcos hasta Orígenes relevantemente. Si podemos recordar que en la relación entre Orígenes y Jerónimo existe un problema hermenéutico aún vigente y manifiesto en la necesidad de reconstruir parte de la obra del primero a través de la de Jerónimo, o incluso discutir acerca de la paternidad de uno u otro sobre ciertos textos, así las homilías sobre los Salmos<sup>15</sup>, respecto de la Vulgata existe, como es bien sabido, una diferente y larga controversia que en realidad no es sino un eslabón más de las discusiones acerca del texto hebreo y el texto

---

<sup>14</sup> Puede verse una exposición de estos asuntos en P. Aullón de Haro y S. Scandellari, “La tradizione di San Girolamo e il momento della creazione della Storia universale e comparata delle Scienze e delle Lettere in Juan Andrés”, en *Annali dell'Università di Ferrara*, Nuova Serie, 1 (2004), pp. 201-215.

Es de observar que no es nuestro cometido aquí dar cuenta de la muy importante producción bibliográfica sobre materia humanística española, actualmente muy sobresaliente en el contexto europeo. Dicho esto, no quiero dejar de anotar que Andrés, junto a Antonio Eximeno y otros muchos jesuitas expulsos afincados en Italia, como ya estudió Batllori, representa una cumbre europea del humanismo ilustrado cristiano, o católico por mejor decir, pero también, a su vez, la evolución dieciochista de la escuela o tradición humanística valenciana, perfectamente diferenciada de la salmantina o la extremeña. No es objeto aquí la posible discusión acerca de la precedencia del valenciano europeísta Juan Luis Vives (Vid. Valentín Moreno Gallego, *La recepción hispana de Juan Luis Vives*, Valencia, Biblioteca Valenciana, 2006). La antigua escuela de Salamanca es claro que ya cronológicamente de hecho se dualiza entre la época de Nebrija/Fernán Pérez de Oliva y la de Francisco de Vitoria y la creación del derecho de gentes. Para la escuela Extremeña, encabezada por Arias Montano y Sánchez de las Brozas, puede verse una humanística e introductoria galería en César Chaparro y Manuel Mañas, *Humanistas extremeños*, Badajoz, Ediciones 94, 2003. Indicaré por último, como muestra de la producción reciente, J. M. Nieto Ibáñez (ed.), *Humanismo y tradición clásica en España y América*, Universidad de León, 2002.

<sup>15</sup> Cf. Orígenes-Jerónimo, *74 Omelie sul Libro dei Salmi*, ed. de G. Coppa, Milán, Edizione Paoline, 1995. Por otra parte, se ha de considerar paralelamente el hecho de que la obra de Celso, la llamada *Doctrina verdadera* a partir de los términos *alethés lógos*, es reconocible únicamente a través de la obra de Orígenes contra la misma, es decir el *Contra Celso* (ed. de P. Ressa, presentación de C. Moreschini, Brescia, Marcelliana, 2000; ed. J. B. Valero, Madrid, BAC, 1996; ed. M. Borret, París, Cerf, 1976; ed. H. Chadwick, Cambridge U. P., 1965).

de los Setenta. Andrés explica cómo de este último ni siquiera existe acuerdo acerca de si se trata de setenta o setenta y dos traductores, y cómo los novadores, deseosos de realizar nuevas traducciones, se aplicaron a la búsqueda de defectos de la Vulgata conducentes a múltiples discusiones dogmáticas. Esto es lo que daría sentido a la declaración de la Vulgata como versión auténtica por el Concilio de Trento, decisión aceptada por algunos protestantes pero denostada por la mayoría, a diferencia de los católicos, todo lo cual queda pormenorizado en el examen que efectúa Andrés.

Jerónimo es sin duda el mayor polemista y autor de controversias de la patología tanto griega como romana, y en esto quizás es continuador de Orígenes, pero a diferencia de éste las polémicas jeronimianas, la mayor de ellas, no es contra un pagano como el filósofo Celso, por lo demás alguien distante, sino contra Rufino, un hombre personalmente próximo y de la propia religión. Jerónimo y Rufino habían sido amigos; ambos además fueron traductores de Eusebio, el primer gran historiador eclesiástico. Andrés explica el carácter libre y la pretensión de originalidad de Rufino al traducir a Eusebio, originalidad consumada mediante dos libros que añadidos a los diez traducidos completan la historia eclesiástica hasta la muerte de Teodosio. En cualquier caso, Rufino fue el mayor historiador eclesiástico tras Eusebio. Jerónimo continuó hasta Valentiniano, con espíritu semejante al de Rufino lo que éste dejó en el año vigésimo de Constantino. A éstos hay que sumar, naturalmente y como hace Andrés, el comentario eclesiástico original de Severo Sulpicio y el trabajo de Flavio Destro, grato a Jerónimo, además al menos de Pablo Orosio, que ofrece una mayor tendencia apologética.

De Jerónimo, en principio discípulo del neoplatónico Orígenes, decía Andrés que se descubrió su ferviente genio al escribir contra los origenistas, contra Juan de Jerusalén y sobre todo contra Rufino, pero que esto último no fue bueno para un adecuado entendimiento de los cristianos con su fe. Cabe decir que ahí lateralmente se sobreentiende de las palabras de Andrés, en efecto, que tal cosa sin embargo fue muy buena para el pensamiento y la literatura. La controversia entre Jerónimo y Rufino, que se materializa sobre todo en el jeronimiano *Contra Rufino*<sup>16</sup>, precedida de una serie de farragosas polémicas sostenidas por los origenistas y otros, surge de la traducción que

---

<sup>16</sup> Véase Introducción en la ed. de J. Tovar Paz, Madrid, Akal, 2003, pp. 9-53. Asimismo, P. Lardet, *L'Apologie de Jérôme contre Rufin: un commentaire*, Leiden, Brill, 1993.

éste realiza del Περὶ ἀρχῶν de Orígenes, controversia que al parecer, según Andrés, llegó demasiado lejos en razón del celo de Jerónimo por la pureza de la fe y el resentimiento de Rufino. Éste, en el prefacio de la traducción, dice haber seguido a Jerónimo (“hermano y colega”) y le elogia y agradece el haber dado a conocer a Orígenes en un latín depurado de errores. Podemos retomar la exposición de Andrés, y señalar que Jerónimo entendió ahí una alabanza maliciosa de su amigo y quedó ofendido viéndose de algún modo puesto cerca de la herejía origenista<sup>17</sup>. Y así, a juicio de Jerónimo, Rufino había procedido a subsanar algunos errores de Orígenes pero manteniendo otros diversos y pareciendo en consecuencia que éstos eran aprobados por él. Esta es la razón por la cual Jerónimo, como recuerda Andrés, hizo una traducción literal del libro de Orígenes en cuestión, solicitada por Panmaquio, mediante la cual se propuso hacer ver los errores eliminados y no eliminados en la versión de Rufino, quedando en evidencia el saldo negativo de la traslación. Los violentos escritos de Rufino contra Jerónimo (es decir, según señala Andrés, la carta a Aproniano en defensa de su propia catolicidad y otra más breve al papa Anastasio haciendo constar su profesión de fe) provienen de la dureza con que reaccionó ante este planteamiento. Por su parte, Andrés, prosiguiendo su acostumbrada ponderación y matizada búsqueda de buen juicio, entiende que por mucho que hubiese atacado Jerónimo a Rufino, lo cual por otro lado no lo hizo de forma muy violenta, éste no tendría que haberse encarado de manera tan agresiva ni haber retorcido lo expresado por Jerónimo hasta otorgarle un sentido contrario al que se proponía el maestro de la Vulgata. Por lo demás, piensa Andrés que las opiniones de Rufino en materia de fe vertidas en las referidas cartas a Aproniano y Anastasio ofrecen un aspecto ortodoxo, pero el hecho es que esta profesión de fe no aquietó el ardor de Jerónimo probablemente instigado por amigos romanos y siempre celoso de favorecer la fe por encima de cualquiera otra particularidad, e inició una minuciosa y durísima polémica que no acabó ni con la muerte de Rufino. Así el exceso fue de ambas partes y en consecuencia no hubo un resultado beneficioso para los fieles según cabía esperar del gran mérito de los contendientes. Andrés se interroga intensamente acerca de por qué, a pesar de haber encontrado Jerónimo indicios para dudar de la sinceridad de Rufino, no imitó la caridad cristiana y la

---

<sup>17</sup> Cf. el Prefacio de Rufino a su traducción de *Origene, I Principi*, ed. de M. Simonetti, Turín, Unione Tipografico-editrice Torinese, 1968, vol. I, pp. 113-115.

moderación, no promovió la tranquilidad ni siquiera una vez muerto Rufino, y recuerda el consejo de Gregorio Nacianceno, que tanto recomendaba a los teólogos que tuviesen siempre presentes la moderación y la caridad en sus disputas, y recuerda también a San Agustín, sus lágrimas de amargura producidas por tanto ímpetu, toda vez que la religiosidad y el corazón puro de Jerónimo se hallaban lejos de cualquier posible sospecha de maldad, mientras que de los origenistas, y por lo demás muy tristemente de Rufino, ha quedado una fama bastante equívoca. Es cierto, piensa Andrés, que los origenistas no eran todos iguales, que no todos fueron simuladores que haciendo ostentación de catolicismo fomentaban los errores de Orígenes e introducían la ambigüedad y encubrían sus opiniones sobre los dogmas del maestro, no dejándolos ver sino a quienes pensaban que podían adoptarlos. Andrés se propone restituir mediante indulgencia a Rufino, si bien no encuentra excusa frente al encarnizamiento con que éste ataca a Jerónimo, a Epifanio y a quienes al combatir el origenismo a él le alcanzaron. Dice Andrés que a Rufino se le puede llamar el Dídimo de los latinos de la misma manera que a Jerónimo y Ambrosio se les puede tomar como los doctores de la Iglesia romana comparables a los griegos Gregorio y Basilio<sup>18</sup>.

Andrés, que distinguía para la Historia Eclesiástica entre historia general e historia particular, invocaba para aquélla la idea ciceroniana de historia civil como guía de la vida y maestra de la verdad, y consideró, según hemos podido ver, a Rufino y Jerónimo a propósito de la historia eclesiástica general en tanto que continuadores o traductores de Eusebio. Respecto de las historias eclesiásticas particulares Andrés trae a consideración, naturalmente, la obra de Jerónimo *De Viris Illustribus*, es decir la historia literaria de los autores eclesiásticos, materia que reconoce relativamente tardía dentro de la historia eclesiástica, y hace notar que si bien algún pasaje de Clemente de Alejandría, la oración de san Gregorio de Cesarea en honor a Orígenes, ciertos pasajes de Eusebio y algún que otro fragmento patrístico pueden ser relacionados con este tipo de historia, es esa obra de Jerónimo la primera auténtica historia literaria eclesiástica.

---

<sup>18</sup> Conviene recordar las duras diatribas de Jerónimo contra Ambrosio, que es quien consigue que aquél fuera expulsado de la ciudad. Ante estas circunstancias la gran diferencia consiste en que Ambrosio mantuvo un estricto silencio ante las acusaciones escritas de Jerónimo. Véase P. Angelo, "S. Gerolamo e S. Ambrogio", en *Mélanges Eugène Tisserant*, vol. V, Biblioteca Apostolica Vaticana, Archives Vaticanes. Histoire Ecclesiastique, Deuxième Partie, 1964, pp. 183-198.

Sabemos por el prefacio de Jerónimo a *De Viris Illustribus* que considera sus antecedentes latinos a Varrón, Santra, Nepote e Higinio. Bien es verdad que la historiografía literaria latina no es tan rica como la griega, pudiéndose decir que aun no existiendo límites claros entre Anticuaria, Historia y Biografía, el relieve de éstas e incluso la genealogía de la última, que según Momigliano antecedería a la escuela aristotélica, pone de manifiesto una “historia” de las “vidas” en la que es preciso situar a Jerónimo como parte de esa historiografía literaria general<sup>19</sup>. Arguye Andrés que Jerónimo no sólo ofrece breve noticia del conjunto de los escritores eclesiásticos, y desde luego sus vidas, sino que hace tratamiento crítico y efectúa juicio de las obras; asimismo estima que aunque Jerónimo declara haberse servido de muchas noticias de Eusebio, consiste en una obra original que habría de ser antecedente de otras futuras de un tipo no conocido en la literatura sagrada y tal vez parcialmente al menos tampoco en la literatura profana. Andrés recuerda cómo esta primera obra de historia literaria fue muy pronto traducida al griego por Sofronio, lo que demuestra la gran acogida que disfrutó en toda la Iglesia; a su vez, que la edición de Erasmo, tenuta comúnmente como de Sofronio, varias veces traductor de Jerónimo, fue examinada por Vossio, quien encuentra deficiencias que le conducen a la conjetura de que aquella traducción no pudo ser de Sofronio, pero de ahí cree Andrés que esto probaría más bien que existió manipulación en las copias y no cambios del texto original. La obra de Jerónimo, su ejemplo, fue proseguida por Genadio de Marsella ocupándose de los escritores eclesiásticos posteriores al año 392, alcanzando el 495, fecha en que él trabaja. Como es bien sabido, corresponde a san Isidoro de Sevilla la ampliación y mejora del trabajo historiográfico de Jerónimo y Genadio.

Ahora bien, la poderosa fuerza humanística de Jerónimo no acaba ahí, bien es cierto; desde la Edad Media, pero especialmente en el siglo XVI y eminentemente en la época del Barroco, Jerónimo se desdobra como una gigantesca figura artística unificadora de Europa poniendo a todos los grandes maestros y a todo el continente a contemplar la interpretación plástica, sobre todo pictórica, ejecutada por ellos. La excepcionalidad se multiplica y el mito cultural, formulado con la dignidad sublime de una representación

---

<sup>19</sup> Véase J. J. Caerols, “La evolución de la historiografía literaria clásica”, en P. Aullón de Haro (ed.), *Teoría de la Historia de la Literatura y el Arte*, Madrid, Vebum-Universidad de Alicante, 1994, p. 69.



del hombre de letras entregado al máximo ideal de la soledad buscada del desierto, accede al modelo elevadísimo de la más pura dedicación humanística, al gran libro y la confianza en el rigor y la voz divina a través de la radical honestidad, el estudio, el sacrificio y el silencio. ¿Qué cosa más lejana de los riesgos mundanos y pecuniarios de que advertían los humanistas del Renacimiento, sin duda recordando a Platón y de hecho temerosos de la corrupción moral tanto como de la superficialidad filológica, pues una era causa de la otra? Desde Durero a Rembrandt, a Alonso Cano, a Ribera, El Greco, Zurbarán, Caravaggio, Tiziano, Poussin y tantísimos otros han recreado con intensidad inusitada el ideal artístico en representación del humanismo cristiano y del *humanismo perenne* que unifica culturalmente a Europa.

La importancia del tratamiento en la obra de Andrés de lo que hemos denominado “tradicón jeronimiana” adquiere desde luego su verdadero sentido en el marco de la relevante elaboración del jesuita español sobre Ciencias Eclesiásticas y, a su vez, éstas dentro del marco total de las Ciencias y las Letras como gran y primera construcción de la historiografía universal y comparada. Todo ello se encuentra a falta de ser integrado e interpretado en el régimen general de las disciplinas particulares y sus historiografías, así como del comparatismo, lo cual transformará, al menos en cierta medida, y muy destacadamente en algunos casos, el canon establecido. Este fenómeno, a primera vista un tanto extraño a comienzos del siglo XXI, no lo es tanto, o sencillamente accede a paradoja, una más, instalada o instalable entre la serie de paradojas acumuladas por la historia de la cultura y de las ciencias, si se recuerda la observación que con anterioridad hicimos acerca de la injusta deformación de la imagen del pensamiento cristiano por parte de los supuestos herederos de la Ilustración, o al igual que la historiografía ilustrada lo fue también por parte del Romanticismo, cosa esta última que muy bien hizo ver Cassirer<sup>20</sup>.

La postura de Andrés, dejando al margen sus implicaciones estrictamente cristianas, es muy relevante para cualquier estudio tanto general histórico como teórico hermenéutico sobre el humanismo y las ciencias humanas. Cuando Andrés examina la posición de Erasmo<sup>21</sup> se propone hacer ver matizadamente cómo lo fundamental de la perspectiva erasmiana no se encuentra en el aspecto luterano sino en aquello que deviene disciplinas hu-

---

<sup>20</sup> E. Cassirer, *La filosofía de la Ilustración* (1932), México, FCE, 1972, 3ª ed., cap. V.

<sup>21</sup> Cf. J. Andrés, *Origen, progresos y estado actual de toda la literatura*, vol. VI, ed. cit., pp. 259 ss.

manísticas, filología, incluso preferentemente más allá de la filología bíblica, es decir la del objeto literario no sacro, lo cual se vincula al concepto de *studia humanitatis* y la tradición de Petrarca, Bruni y los humanistas italianos, que es asimismo la tradición jeronimiana extendida por Europa que él reivindica y en la que se instala Erasmo. En cierto modo ésta es a su vez la posición de Guillaume Budé en Francia. Se trata, pues, de un intento, muy preciso y acertado por cuanto responde a la detección de un hecho real de la ciencia humanística, la convergencia entre ciencias de objeto sacro y ciencias de objeto profano, una postura ambiciosa que en realidad desarrollaría de inmediato Schleiermacher y en el siglo XX algunos otros como sobre todo Bultmann.

Muy diferente perspectiva, por supuesto, es la que resultaría de un examen humanístico del judaísmo paralelamente al considerado por nosotros en especial al hilo de la reflexión historiográfica de Juan Andrés. Naturalmente no se trataría de indagar las raíces del modernamente llamado “Judaísmo humanista” o incluso “Judaísmo humanista secular”, sino de observar las particularidades de sus antiguos y posibles entretrejimientos con la tradición humanística cristiana. Ha señalado Ruderman<sup>22</sup> que son tres las tradiciones intelectuales que influyeron en la vida judía italiana durante el siglo XV y comienzos del XVI: el humanismo, el neoplatonismo y el aristotelismo, y que si bien ha sido reconocido el florecimiento en Italia de una sociedad judía y las buenas relaciones entre judíos y cristianos al menos hasta mediados del XVI, las formas precisas en las cuales la cultura mayoritaria afectó a la vida intelectual de la comunidad judía no han sido debidamente elucidadas. Delmedigo, el traductor y estudioso de Averroes, que se relacionó con Grimani y Pico della Mirandola, como Yohannan Alemanni, y los Messer León (Judá y su hijo David) delinean en primer término la más importante contribución hebrea al Humanismo histórico. Aquí debe añadirse a León Hebreo, el portugués autor de los *Diálogos de amor* huido de España y afincado en Nápoles. Hay que recordar cómo con Pico della Mirandola tuvo lugar la influencia de la Cábala judía sobre el humanismo renacentista, el intento de entender ésta a fin de indagar en las propias raíces cristianas, cosa realizada tras una reflexión sobre Ficino y el concepto de *prisca theologia* o teología antigua que mantiene cómo una simple verdad impregna todos los períodos

---

<sup>22</sup> Cf. David B. Ruderman, “The Italian Renaissance and Jewish Thought”, en Albert Rabil, Jr. (ed.), *Renaissance Humanism*, vol. I, ob. cit., pp. 382-432.

históricos<sup>23</sup>. Para Pico, las religiones paganas antiguas habían conciliado sus verdades secretas a través de una imagen jeroglífica de mitos y fábulas cuyo diseño, destinado a los fieles, configuraba un mosaico en cuyo centro se encontraba la Cábala, secreto del lenguaje y comprensión divina y posible dominio del destino.

Erich Fromm ha examinado con precisión el concepto humanístico del judaísmo a partir de la Biblia y la tradición rabínica y del Talmud, que voy a exponer de manera completa en lo esencial de su argumento<sup>24</sup>. Naturalmente su reflexión comienza por el Génesis a propósito de la *imitatio Dei* (desarrollada en la tradición rabínica de los primeros siglos tras la destrucción del templo), del hombre creado a imagen y semejanza de Dios, razón por la cual ha de ser santo y practicar la justicia y el amor, cumplir la ley, es decir los mandamientos y las enseñanzas proféticas acerca de la asistencia a presos, hambrientos e inválidos... Además, el hombre, aun no pudiendo ser Dios, si adquiere sus cualidades irá con él. Estas cualidades se transforman en normas, pues Dios pretende para Moisés el efecto de su propia esencia y no ésta en sí. Hacerse semejante a Dios es conocerle, no especulativamente sino imitándolo. La evolución del hombre puede eliminar la distancia de Dios. El hombre evoluciona dejando de ser prisionero de la naturaleza y accediendo así a plenitud humana. Desde el criterio bíblico y judaico el objetivo de esa evolución es la libertad y la independencia, y el objetivo de la acción humana será la autoliberación respecto de la vida pasada, la naturaleza y el clan o, por así decir, la estructura tribal o social. El hombre, al abandonar la naturaleza, pierde una armonía con ella que sólo recupera al alcanzar la plenitud humana. No se trata, pues, de una descripción de la 'caída' sino de un comienzo de elevación. La independencia empieza mediante la ruptura de los vínculos con los padres (como tras la salida del útero), que es la emancipación de los lazos primeros. Pero es exigida la obediencia al padre, a Dios, a diferencia de la fijación incestuosa a la madre. Subsiguientemente, el hombre ha de ser leal consigo mismo, no siendo su obediencia servidumbre hacia otro hombre

---

<sup>23</sup> Véase asimismo la citada síntesis de Rudermann. Todo parece indicar que la concepción de la divina Trinidad constituía aquí el problema de discrepancia. Cf. M.A. Granada, "Sobre algunos aspectos de la concordia entre 'prisca theologia' y cristianismo en Marsilio Ficino, Giovanni Pico y León Hebreo", en *Daimon*, 6 (1993), pp. 41-60.

<sup>24</sup> El artículo de Fromm sobre "El humanismo judío" es sin duda uno de los textos más difundidos del autor y puede ser leído y descargado en múltiples sitios de la red. Sigo la edición de: [www.elaleph.com](http://www.elaleph.com)

sino sólo a Dios. Y esta servidumbre respecto de Dios será la base de la libertad de los hombres entre sí. Ahora bien, la independencia no es únicamente la ruptura del vínculo con la madre y la obediencia a ésta, pues aquélla sólo es posible en la plena actividad y en la productividad interior. Pero si el hombre, efectivamente, es débil, posee sin embargo la apertura que le puede conducir a ser libre. Por lo demás, hay lugares talmúdicos que hablan de una liberación o igualdad con Dios, incluso la tradición rabínica asume a veces acusaciones a un Dios que no cumple. Arguye Fromm que la libertad reconocida al hombre judío y, por otra parte, el nacionalismo de su tribu o nación son evidentes y las circunstancias históricas no parece que hayan permitido la asunción de ideas universalistas, pero a pesar de ello la tradición bíblica y judía viene reequilibrada por un principio de universalismo ya desde la creación de Adán y Eva en tanto que antepasados de toda la raza humana observada entonces. Asimismo, la universalidad de la raza humana rigió el pacto de Dios con Noé (anterior al de Abraham), pacto que acoge a toda la especie humana y los animales vivientes en la promesa de que nunca se volvería a producir la destrucción de la vida en la tierra. También aduce Fromm que el primer desafío a Dios fue el de Abraham en favor de Sodoma y Gomorra, ciudades no hebreas. En fin, si bien es cierto que existen textos proféticos que presuponen la superioridad de los judíos sobre los gentiles, en otros no ocurre así. En cualquier caso, la literatura profética contiene un elevado concepto de humanismo y universalismo. Así el Talmud a propósito de la unidad de la raza. Pese a un nacionalismo indudable fomentado por las persecuciones ejercidas contra el pueblo judío, según Fromm la idea de humanidad nunca fue olvidada en este pueblo y el hecho por demás es que los numerosos filósofos judíos de la época contemporánea han sido muestra constante de internacionalismo y de adhesión humanística.

Convendrá recordar que la posición humanística de Fromm<sup>25</sup>, sin duda muy relevante en la encrucijada del siglo XX, se alejó de la escuela frankfurtiana, de Horkheimer y Adorno, cuyo rechazo de los nuevos humanismos al igual que de la antropología filosófica puede ser entendida sin embargo como una opción dentro del humanismo. Ha podido interpretarse cómo Fromm y Marcuse, ambos judíos, abiertos a un socialismo humanista y autores de un pensamiento centrado en el hombre, de distinta manera con-

---

<sup>25</sup> Véase especialmente E. Fromm, *El humanismo como utopía real*, ed. de Rainer Funk, Barcelona, Paidós, 2003 (*Obra Póstuma*, VII).

figuran una fuerte respuesta antimarxista y frente a Althusser<sup>26</sup> al tiempo que heredan a Marx y a Freud. De ahí, como explica Sabiote Navarro, la fina sensibilidad de Fromm y Marcuse para el estudio de la existencia humana y una idea del hombre que oscila entre la enajenación y el rompimiento producido por una sociedad sustentada en el poder represivo y, de otra parte, la ambición de un desarrollo humano no regido por el distanciamiento social hostil sino por la liberación y la gratificación amorosa<sup>27</sup>.

### III

Si el lenguaje, la escritura son a un tiempo primera gran expresión y técnica “humanística”, los procedimientos intelectuales a partir de ello abrirán el camino para la transmisión del humanismo y el soporte del mismo hasta el punto de confundirse en el fondo como una sola y única cosa diseminada en saberes y actividades técnicas, disciplinas, doctrinas y posturas ideológicas. De ahí también en última instancia la erección del humanismo en tanto que formación evolutiva de los diferentes estadios de la institución académica. Ciertamente, el humanismo no se restringe a unas escuelas, formas de expresión o géneros literarios, aun de producción muy característica e ingente en sus diferentes momentos de relevancia, así la epístola, el diálogo, las series paremiológica y memorialística, la utopía, la historiografía y el moderno ensayo, pero sin duda está representado distintiva y eminentemente por todos ellos, de la misma manera que no se restringe a los límites históricos que evolucionan a partir del *trivium* medieval, que incluía la dialéctica pero no la poesía, sino que más se identificaría con las llamadas humanidades, las disciplinas filológicas, gramatical, retórica y poética, las lenguas clásicas y al menos hasta cierto punto las añadidas modernas, la crítica, la literatura comparada, la estética y la filosofía moral o la ética, además de las historiografías, general y particulares. Como en los referidos géneros literarios, el humanismo surge representado en buena medida por cada una de estas disciplinas y por el conjunto, es decir la serie fundamental e inequívocamente humanística de las ciencias humanas.

---

<sup>26</sup> Véase la en su día celebrísima compilación, hoy olvidada, pero que es un documento de época: Louis Althusser, Jorge Semprún, Michel Simon, Michel Verret, *Polémica sobre marxismo y humanismo*, México, Siglo XXI, 1968.

<sup>27</sup> Cf. Diego Sabiote Navarro, *El problema del humanismo en Erich Fromm y Herbert Marcuse*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1987, 2ª ed., pp. 272-273.

El problema de la determinación humanística como humanismo histórico italiano no consiste en modo alguno, a pesar de la enorme trascendencia de las investigaciones del pasado siglo concernidas, en la toma de partido más filológica, por así decir, de Paul Oskar Kristeller, o la de mayor extensión filosófica y cívica de Eugenio Garin una vez superado el gran momento decimonónico de la investigación alemana representado por Jacob Burckhardt y Georg Voigt. Esto significaría no sólo una restricción del humanismo a mero periodo histórico renacentista, aun como culminación extensa de un gran pasado grecolatino, y la pérdida de toda visión profunda de la universalidad sino, además, la estricta autolimitación antihumanística que impone la consideración minuciosa y excluyente de unas posiciones cuya disonancia queda disuelta desde una perspectiva de mayor generalidad y capacidad comprensiva. Otro tanto cabría decir en relación a un extensísimo catálogo de casos que fácilmente podríamos formar, entre los cuales convendría empezar por anotar en relación a lo antedicho el de la afirmación católica de Toffanin frente a las posturas más laicistas; el encumbramiento sociopolítico y hasta de reconocimiento de los derechos humanos, o estrictamente “cívico” en la gran especificación del mismo Garin, frente al referido Toffanin, o frente al reconocimiento neoplatónico ya fuertemente contemplativo; la presentación de la disciplina Estética ante la anterior Retórica sin comprender los mecanismos de relevo y reordenación epistemológica; el no advertir la disciplina comparatista en la antigüedad de las literaturas clásicas entre sí y bíblica, o confuciana y budista; la asunción excluyente de la contemplación centroeuropea y española frente al camino de las culturas espirituales de Asia, o las realizaciones contemporáneas; la exclusión del humanismo pragmático norteamericano frente a las evoluciones idealistas europeas; la omisión de la cultura negra africana, que desde luego y entre otras cosas tiene derivación humanitarista, como también la tiene en otro continente la teología de la liberación; el olvido de la expresión humanística en lugares o dominios de caracterización refractaria y por ello de realización expresiva de inusitada singularidad, tal como sucede en el arte de Vanguardia...

Según piensa Kristeller con buen criterio, tomando por objeto el humanismo histórico, es decir de la época renacentista, es preciso no olvidar que los *studia humanitatis* incluían la filosofía moral, pero no la natural, la metafísica ni la lógica (como tampoco las matemáticas, la astronomía, la medicina, las leyes y la teología, siguiendo materias firmemente clasificadas por las actividades universitarias); que podremos retrospectivamente denominar humanis-

tas, en razón de la afinidad de intereses con los posteriores italianos, a Alcuino, Juan de Salisbury o a los gramáticos de Chartres y Orleáns, pero no a Santo Tomás de Aquino en virtud de su aristotelismo, pues tal cosa obligaría a hacer otro tanto con todos los aristotélicos de la Edad Media tardía<sup>28</sup>, y por supuesto nada más en contradicción con el espíritu identificable como humanístico. Dentro de los límites del periodo histórico italiano esto es rigurosamente así, pero no deja de ser verdad, podemos conjeturar plausiblemente, que justo la filosofía moral es aquella que principalmente escapa a la Escolástica, y que cuando la Escolástica no existía, o dejó de existir relevantemente, esa distinción de ramas filosóficas por definición excluibles del ámbito de dedicación humanística ya no lo serían tanto, o pudieran no serlo. Y es más, como sostiene Kristeller, los clásicos latinos fueron objeto humanístico muy por encima de los griegos, y ello como evidente consecuencia de la permanente transmisión de la lengua latina a diferencia de la interrumpida griega, pero qué podría decirse, más allá de una enumeración cuantitativa de autores, si se considera el caso de todo punto extraordinario de Platón; si se considera su filosofía y el impacto que causó su restitución gracias a Crisoloras<sup>29</sup> y efectivamente a Ficino, porque si esa restitución por supuesto no responde a una clasificación al modo de la enciclopedia aristotélica, no deja de ser cierto que en modo alguno cabe sea restringida a filosofía moral. Pero diré aún algo ya fuera de este marco, por la sencilla razón de que debe ser tenido muy presente desde un punto de vista amplio como el que aquí pretendemos: en todo caso el predominio latino renacentista propiciado por los italianos tuvo su prodigiosa inversión griega en la subsiguiente gran fase humanística a manos tan penetrantes como las del neohelenismo y la filología clásica alemana desde la segunda mitad del siglo XVIII y hasta finales del XIX.

Qué duda hay por otra parte, como también sostiene Kristeller, que “es necesario comprender el humanismo renacentista como una fase caracterís-

---

<sup>28</sup> Cf. P. O. Kristeller, *El pensamiento renacentista y sus fuentes* (1979), comp. M. Money, Madrid, FCE, 1993, reimp., p. 40.

<sup>29</sup> El hecho famoso y ya simbólico de que a finales del XIV Coluccio Salutati promoviera la creación de una cátedra para Crisoloras como gran momento de la *graeca eruditio* florentina, no debe hacer olvidar un cúmulo de esfuerzos en este sentido y tan dispares como los representados por Gemisto Pletón, el cardenal Bessarione, Janus Lascaris, Aldo Manuzio o Erasmo. Cf. E. Garin (1964), *La cultura del Rinascimento*, Milán, il Saggiatore, 1995, pp. 34-44. Otro aspecto a considerar es si tradicionalmente ha existido sobrevaloración de la incidencia bizantina en el Renacimiento, como pensaba Juan Andrés.

tica de lo que podríamos llamar la tradición retórica de la cultura occidental” y que dicha tradición remonta a la sofística griega y permanece viva en nuestro tiempo<sup>30</sup>, tras lugares por cierto muy eminentes del humanismo moderno como el representado por Vico, a su vez tan antiaristotélico más allá de la materia retórica<sup>31</sup>. Ahora bien, tanto el intercambio como la rivalidad de distinto orden entre filósofos y retóricos no debe hacer olvidar que entre los primeros existió una gran escolástica, un fuerte nominalismo y formalismo por ello, a diferencia de los segundos, lo cual por otra parte ha de contribuir a hacer debidamente inteligible tanto el antirretoricismo de Platón como el gran tratadismo retórico de Aristóteles, su logicismo técnicamente resuelto en el entimema y la lógica de la argumentación, cosa necesaria a su racionalismo y a un tiempo tan humanista como su inverso platónico al conducir en *Gorgias* la persuasión retórica a un parangón culinario en uno de los momentos más penetrantes e intelectualmente crueles de la cultura dialéctica del humanismo occidental, pues además ahí la opción socrática respondía a un fortísimo criterio de filosofía moral. No es posible en modo alguno establecer delimitaciones lineales.

Existe un momento problemático, y escasamente atendido, en la historia de la Retórica, que consiste en su encuentro o colisión con la Estética en tanto que naciente disciplina autónoma en el siglo XVIII. En realidad, esa colisión define el relevo del gran núcleo del humanismo italiano por el gran núcleo alemán. Desde el criterio de la comprensión del arte y la literatura, Retórica y Estética constituyen dos entidades disciplinarias por completo diversas, en tanto que la primera consiste en una *téchne*, es decir una teoría constructiva acerca de qué es y sobre todo cómo se construye o debiera construirse determinada clase de objetos, en este caso discursos o piezas de lenguaje verbal, mientras que la Estética desarrolla un pensamiento *a posteriori* destinado a reflexionar sobre objetos dados, no a intervenir, al menos directamente, en su elaboración. Esta última perspectiva es la que corresponde igualmente a la lógica que determina la epistemología de la *Crítica*. No obstante, es necesario advertir que el aparato, por decir así, constructivo de la

---

<sup>30</sup> P. O. Kristeller, ob. cit., pp. 41 ss., también para lo que sigue y *passim*.

<sup>31</sup> Con el famoso descubrimiento de Poggio Bracciolini, el libro de Retórica Quintiliana, en 1416, la disciplina comienza a asumir un lugar más importante en la cultura y el programa educativo del Renacimiento italiano. Véase James J. Murphy (ed.), *La Elocuencia en el Renacimiento*, Madrid, Visor, 1999.



Retórica es susceptible de reversibilidad, de ser reutilizado como medio *a posteriori* destinado al examen del objeto. Esto, que es una gran virtualidad, no deja de ser una transfiguración o un traslado y el paso de una epistemología constructiva y por ello apriorística a otra, por decirlo fuertemente, analítica y, por tanto, el abandono de una localización y una finalidad por otra en este sentido inversa. Evidentemente, por consecuencia, y no paralelismo e identificación constructiva como en el caso de su hermana la Poética, la Retórica siempre se relacionó con la Crítica y en la transfiguración referida se trata de llevar sus capacidades al lugar de esta última a fin de enriquecer un proyecto en el marco literario o filológico o de las humanidades, ya sea de preferencia pedagógica, crítica o la que fuere. Asumido esto, que es conocimiento necesario para la buena inteligencia de las cosas, ya es posible observar cómo la creación e implantación de la Estética en el pensamiento y la cultura del siglo XVIII europeo, como consecuencia de la evolución filosófica imprescindible para la formulación de nuevos objetos o problemas correspondientes a las necesidades intelectuales de la época, configuró el relevo de la tradicional Retórica por la novedosa Estética. Ahora bien, este relevo, que paradigmática o convencionalmente pienso que puede tomarse a partir del parágrafo 51 de la *Crítica del Juicio*, no significa una liquidación sino un cambio de orden en la jerarquía disciplinaria fruto de las referidas nuevas necesidades que la racionalidad antigua de la Retórica no podía afrontar<sup>32</sup>.

Sea como fuere, no hubo liquidación de la Retórica sino el definitivo olvido de la tradición del *quadriivium* y un relevo en la cúpula de la clasificación jerárquica de las ciencias (de la misma manera que en esa misma época hubo análogo relevo en la clasificación de las artes mediante la entronización de la música), pasando la Retórica a desempeñar una función escolar abandonado ya el concepto de imitación por el de originalidad promovido por el mismo Kant, en lo que a las ciencias humanas se refiere, pues es de recordar que la oratoria política mantendrá en la vida pública de todo el siglo XIX el rango decisivo de la Retórica. Llegados a principios del siglo XX, tendrá lugar en la *Estética* de Benedetto Croce la más fuerte recusación de la Retórica junto a toda otra *téchne* humanística (Gramática, Poética) arguyendo un punto de vista estético, concretado en la *expresión*, sobre

---

<sup>32</sup> Es de notar, pues no suele hacerse, cómo Baumgarten (1750-1758) todavía mantiene la Retórica en la vertebración de la *Aesthetica*, tanto en la primera parte como en la segunda (facs., Hildesheim, Olms, 1986).

el talón de Aquiles retórico, el *ornato*, esa capacidad, virtud del discurso en su concepto específico, que promovía la *adiectio* del embellecimiento, la mejora y añadido, violando el sentido de realidad única, dada, de toda expresión y acto artístico tal<sup>33</sup>. Se trataba de una evolución estética idealista antirretórica y asimismo de raigambre humanística. Pero esta gran ambición estética y lingüística (por supuesto en el sentido no positivista o formalista de este último término) fue creada al margen tanto del pragmatismo y del régimen del arte de la Vanguardia histórica como del renovado positivismo estructural-formalista que habrían de cernirse en muy pocos años sobre el horizonte de la cultura europea. Pero antes de concluir sobre la Vanguardia histórica no quiero dejar de referirme al fenómeno epistemológico norteamericano anterior, no tan disímil de aquélla en cierto sentido como en principio se pudiera creer. Me refiero naturalmente al pragmatismo, a la humanísticamente curiosa genialidad de Charles S. Peirce, a John Dewey y sobre todo al anglo-germano Ferdinand Canning Scott Schiller, por cuanto estableció directamente una relación entre pragmatismo y humanismo que expodré.

Peirce presenta no sólo una notable singularidad o rareza en el resultado de su trabajo intelectual e inadaptación a la vida académica y aun común, cosa ésta que no le alejaría de la circunstancia o la caracterización de tantos humanistas, sino en su posible consideración como humanista, pues reúne pragmatismo y empirismo, kantismo, platonismo, semiótica y estética, y por lo demás identifica hombre y palabra o signo: “mi lenguaje es la suma total de mí mismo, pues el hombre es el pensamiento”<sup>34</sup>. Para Dewey la experiencia estética no sólo es manifestación de la vida de toda civilización sino también, de una parte, su celebración y registro, de otra, uno de sus medios de desarrollo y hasta el juicio último sobre la cualidad de la misma, siendo el arte la gran fuerza que efectúa la consolidación de los significados que forman los espíritus. Pero mientras los hombres pasan, las obras que han dado expresión objetiva a los significados, perduran, interaccionan y sustentan la continuidad de la vida de la civilización<sup>35</sup>.

---

<sup>33</sup> Cf. B. Croce, *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general*, ed. de P. Aullón de Haro y J. García Gabaldón, Málaga, Ágora,

<sup>34</sup> Cf. Charles S. Peirce, *El hombre, un signo*, ed. de José Vericat, Barcelona, Crítica, 1988, p. 121.

<sup>35</sup> J. Dewey, *El arte como experiencia*, trad. de Samuel Ramos, México, FCE, 1949, p. 288. (Hay nueva traducción en Barcelona, Paidós, 2008).

Ferdinand Schiller<sup>36</sup> se plantea, a propósito de los conceptos de pragmatismo y humanismo, el problema de la definición, subrayando cómo los filósofos prefieren atenerse a un análisis del significado y no a la realidad compleja y cambiante sobre todo de ciertas disciplinas sujetas a permanente evolución. En este sentido, piensa Ferdinand Schiller, la mejor definición será la genética, mientras que los lógicos formales se mueven en un marco de operaciones que se limita, sin contraste con la experiencia, a la discusión de una dogmática de la verdad entre las verdades posibles sobre la base de la discriminación de proposiciones. Sin embargo, dice Ferdinand Schiller, el pragmatismo aquello que intenta investigar es la actual “realización de la verdad”, las formas actuales en las cuales son efectuadas las discriminaciones entre lo verdadero y lo falso, deduciendo de éstas sus generalizaciones sobre el método de determinación de la naturaleza de la verdad, siendo de tales observaciones empíricas de donde se deduce la doctrina de que *cuando una afirmación reivindica la verdad, sus consecuencias son siempre usadas para probar su declaración*, lo cual sería el famoso “principio de Peirce”. Ahora bien –prosigue– tal cosa sólo mostraría, quizá, cómo las tradiciones intelectualistas pueden ocultar a los filósofos los más simples actos de cognición. ¿No existe una razón intrínseca por la cual se haya de negar que la diferencia entre la verdad y la falsedad de una afirmación deba mostrarse a sí misma de forma visible, o que dos teorías que conduzcan precisamente a las mismas consecuencias prácticas puedan ser diferentes tan sólo en las palabras? Así pues, el interés humano es vital para la existencia de la verdad: la verdad que nos concierne es verdad *para el hombre* y sus consecuencias son humanas también. Y, asimismo, todas las consecuencias son “prácticas”, antes o después, en el sentido de que afectan a nuestra acción, e incluso si no alteran inmediatamente el curso de los acontecimientos sí que alteran nuestra naturaleza. Una afirmación dada como válida y verdadera ha de producir consecuencias “buenas”, de lo contrario la desestimamos como “falsas”. No existe intelecto puro y no hay razón para establecer un proceso peculiar de verificación para la satisfacción de un interés “puramente intelectual”, diferente a toda otra clase de intereses. El hecho consiste, a fin de cuentas, en que la verdad depende de sus consecuencias por cuanto debe ser verificada y no existe mejor modo de verificación que el de tales consecuencias. La verdad no ve-

---

<sup>36</sup> Cf. para lo que sigue F.C.S. Schiller, “The definition of Pragmatism and Humanism”, en Id., *Studies in Humanism*, Londres, Macmillan, 1907, cap. I.

rificada sería sólo, en el mejor de los casos, verdad potencial. Teniendo en cuenta a Sidgwick, da Ferdinand Schiller un paso más allá: no ya que el significado de una regla se apoya en su aplicación sino que *todo significado depende de unos propósitos*. Es el pragmatismo de que la verdad depende de su aplicación, pues incluso las verdades abstractas como puedan ser las aritméticas cabe decir que dependen de la experiencia.

Ferdinand Schiller, que quiere alejarse tanto del naturalismo como del idealismo racionalista por cuanto este último transige con la negación de la actividad y la libertad de aquél, sostiene que con coraje y perseverancia sería posible alcanzar una nueva metafísica, y ésta es la del Voluntarismo, la que más fácilmente armoniza con la experiencia de la actividad, actividad en la cual parecen desbordarse nuestro pensamiento y vivencias. El Pragmatismo, sin embargo, consistiría en un método epistemológico que se aplica a la descripción de los hechos del conocimiento actual. El Pragmatismo habría de ser concebido como una aplicación social a la esfera de la lógica de los puntos y métodos que se extienden más allá de sus fronteras: *una aplicación consciente a la epistemología (o lógica) de la psicología teleológica que implica, en última instancia, una metafísica voluntarista*.

Siguiendo la teoría de Ferdinand Schiller, el humanismo es en realidad, en sí mismo, el más simple punto filosófico. Se trata meramente de la percepción de que el problema filosófico concierne a los seres humanos y se hace necesaria la comprensión del mundo de la experiencia humana mediante los recursos de la mente humana. El humanismo no reñiría con las asunciones del realismo del sentido común; no negaría “el mundo externo” en su concepto popular, sólo que insistiría en que ese “mundo externo” del realismo depende aún de la experiencia humana y, quizás aún más, añadiría que los datos de la experiencia humana no se consumen por completo en la construcción de un mundo real externo. Este humanismo, que no asentiría con las mutilaciones de la naturaleza humana ya habituales en demasiadas escuelas filosóficas, demanda que la naturaleza integral del hombre constituya toda premisa filosófica a discutir sin reservas, y que la completa satisfacción del hombre deba ser la conclusión a la que apunte la filosofía. El intelectualismo siente una aversión hacia el humanismo que es de origen psicológico, propia de mentes enamoradas de la simplificación artificial. Frente a la verdad estática, la vida activa del hombre está en transformación continua como consecuencia del progreso de la ciencia y el conocimiento, que es el poder. Desafortunadamente, piensa Ferdinand Schiller, es difícil

modernizar la vida académica, la mayor fuente de intelectualismo. Y puesto que la vida académica tiende de manera natural a producir cierta predisposición intelectualista y seleccionar a quienes se inclinan a ésta, el intelectualismo siempre será por tanto una filosofía compatible y verdadera para la vida académica. El humanismo genuino constituiría una actitud singularmente difícil como para ser sostenida en el ámbito académico. Los humanistas cabales –prosigue Ferdinand Schiller– siempre serán de alguna forma raros personajes en el marco de los círculos académicos. Muchos serán siempre capaces de evitar autoconvencerse acerca de la verdad de un método que trabaja como el pragmático sin ser capaces de vencer las influencias intelectualistas de su naturaleza y modo de vida, siendo por consiguiente personas psicológicamente incapacitadas a fin de avanzar por el camino que conduce del pragmatismo al humanismo. A la teoría del conocimiento el pragmatismo parecerá una aplicación especial del humanismo, que se le presentaría como más universal y poseído de un método aplicable universalmente a la ética, la estética, la metafísica y la teología, a cada punto de interés del hombre, así como a la teoría del conocimiento. Y –prosigue Ferdinand Schiller– sucede que aquí, como ante las grandes elecciones de la vida, se ha de ser libre para detenerse en un nivel más bajo si es que se quiere avanzar a uno mayor. Cabe detenerse en el nivel epistemológico del pragmatismo aceptándolo como método y análisis del procedimiento cognoscitivo, pero sin tratar de generalizarlo o de convertirlo en metafísica.

Añade Ferdinand Schiller que, tal como han sido definidos, ni pragmatismo ni humanismo necesitan de una metafísica: ambos son métodos, uno restringido al problema del conocimiento y otro más ampliamente aplicable. Y por cuanto la metafísica es ciencia de la síntesis final de todos los datos de nuestra experiencia, y tales datos son de hecho insuficientes e individuales, la síntesis metafísica es por necesidad imaginativa y conjetural, ejecución ideal de una imagen como construcción de una realidad imaginaria. Y concluye: 1) Pero aunque pragmatismo y humanismo son en sí mismos sólo métodos, no se debe olvidar que los métodos han de ser convertidos en metafísica y aceptados como esenciales. Quienquiera estar plenamente satisfecho de un método, debe adoptarlo como su metafísica. Pragmatismo y humanismo han de ser sostenidos como metafísica, lo cual inducirá no a una diferencia en sus doctrinas sino tan sólo en la actitud hacia ellas. 2) Los métodos deben tener afinidades metafísicas. Nuestra última definición de pragmatismo concebía a éste como derivación de una metafísica voluntarista. El

humanismo, de manera similar, debe ser afiliado al personalismo metafísico. 3) Los métodos deben apuntar más o menos definitivamente a ciertas conclusiones metafísicas. En este sentido, el pragmatismo debe ser tomado como señalación de la realidad esencial de la actividad humana y la libertad, la plasticidad y la condición incompleta de la realidad. El humanismo debe apuntar al carácter propio de cualquier principio cósmico que podamos postular como esencial. En fin, la metafísica deberá en adelante someterse a la prueba o evaluación metafísica; el procedimiento de toda construcción metafísica válida debe ser esencialmente “inductivo” y gradual en su desarrollo; una completa y perfecta metafísica es un ideal definible sólo por aproximación y realizable por la perfección de la vida.

Volvamos ahora a la cuestión de la Vanguardia histórica, que curiosamente reactivó de manera significativa para el siglo XX la producción de la práctica retórica, sobre todo mediante la readaptación del género de la Poética más fuertemente programático, el manifiesto literario y artístico. Es interesante observar cómo a través de la reutilización de medios retóricos se propone ahora la Vanguardia la destrucción de toda práctica retórica heredada, una vez laminada la teoría retórica en tanto que herencia clasicista.

La Vanguardia histórica, que en general representa la confluencia de una vertiente de signo idealista, negadora de la finalidad extraartística del arte, y otra positivista que destrascendentalizó al sujeto y objetualizó el arte, no significó un encuentro o síntesis sino que ejecutó la desintegración del arte. Sin embargo, no toda Vanguardia obedecía a tales principios y finalidades. Existió, y esto es lo único que aquí importa para el caso, una Vanguardia de valor espiritual y humanístico fácilmente determinable sobre todo en la abstracción pictórica y musical y en el creacionismo poético. Esto es, en Kandinsky especialmente, el pintor teórico autor de *De lo espiritual en el arte y Punto y línea sobre el plano*, y en Paul Klee, así como en la poética musical de Igor Stravinsky y en el creacionismo poético de Vicente Huidobro y Juan Larrea. La Neovanguardia de posguerra, a su vez, como reflejo de la Vanguardia anterior, reinició la posibilidad de un espiritualismo humanístico, a mi modo de ver en su caso más singularizado mediante la obra, sobre todo la serigráfica, de Eusebio Sempere, quien viene a mostrar de manera muy relevante la posibilidad de actuación espiritual trascendente más allá de los medios plásticos de la abstracción pictórica sobre materiales industrializados sujetos a reproducibilidad mecánica por encima del arte tradicional del grabado encumbrado por Goya tras una experiencia que asimilaba la sólida tra-

dición nacida maduramente en el bajorrelieve renacentista de las puertas florentinas de Ghiberti<sup>37</sup>.

#### IV

Tanto como la complejidad de la pervivencia evolutiva del humanismo, en consideración institucional o no, es importante advertir acerca de su consistencia, la cual se revela sobre todo, a mi juicio, en tanto que resistencia. Se ha repetido con acierto en diferentes ocasiones que los momentos de peligro son aquellos que hacen resurgir el humanismo. Es bien sabido que la perversa barbarie de la última Guerra Mundial desencadenó una fortísima reacción de pensamiento humanístico. Existe ciertamente un gran humanismo sobre las ideas de la paz y la guerra, el hombre y la humanidad, lo cual no quiere decir que pacifismo y humanitarismo tal cual como doctrinas, a diferencia de las sólidas actitudes pacíficas y humanitarias, hayan de ser tomados específicamente por humanismo. Todo ello no sería sino reflejo de los diferentes aspectos y grados e inteligencias en torno al temor a la gran pérdida, una proyección de la lógica de los instintos de conservación humana en un estadio moral y culturalmente elaborado y reconocido. Sostendré que la consistencia humanística es la capacidad de resistir que puede ser referida al igual en sentido ético y en sentido epistemológico, respecto de la libertad política y la dignidad y respecto del tratamiento y disposición de las disciplinas y esferas del saber. El elemento más puramente contemplativo y elevado, que excede el mero saber, también ha sido objeto no sólo de incompreensión sino de persecución, y sin embargo ha subsistido en todas las grandes culturas. Existe una amplia “heterodoxia” humanística pero, sobre todo, un paradigma ético y un criterio de interpretación del saber y la ciencia, que naturalmente han de guardar analogía. Esto al margen de las degradaciones del humanismo, de sus cuajos sociales, tanto políticas como intelectuales y académicas, tan desarrolladas en muy diferentes épocas y en la nuestra.

El pensamiento de la resistencia moral podría decirse que arranca de Kant y la superación de la ética antigua, pero en realidad tiene su fundación

---

<sup>37</sup> La gran operación científico-artística que apunta uno de los momentos clave del humanismo histórico y del humanismo del arte en general es sin duda la de la consecución de la perspectiva (cf. E. Panofsky, 1927, *La perspectiva como forma simbólica*, Barcelona, Tusquets, 1991, 6ª ed.). Un momento crucial parangonable, si bien humanísticamente más restringido, cabe discernir en la ideación de la abstracción pictórica.

idealista asociado a la estética de lo sublime en Friedrich Schiller. Al religar éste la separación kantiana de ética y estética en la investigación de lo sublime, establecía un objeto natural como poder físico objetivo, la relación de este poder con la capacidad física del individuo de hacerle frente, capacidad como evidencia objetiva de debilidad, y por último un vínculo moral con la persona definible en virtud de su superioridad justamente moral. Si el modo de alcanzar la representación de lo sublime es accidental, sin embargo los referidos tres elementos son indispensables a la consecución de la misma. La distinción entre un “sublime contemplativo del poder” y un “sublime patético” consiste en que el primero, fundado naturalmente en la determinación moral del ser humano, no obliga al enfrentamiento, mientras el segundo surge ante la violencia exterior, poder fatal, lo cual impide la libertad de la imaginación y todo juego y juicio estéticos; pero lo patético no se torna sublime por una mera conciencia de estar en posesión de libertad física sino por la conciencia de ser moralmente libre. Si lo sublime patético tiene schillerianamente como condición la viva representación del sufrimiento, a fin de despertar intensamente la emoción compasiva, y en segundo lugar la idea de resistencia al sufrimiento, lo cual determina lo sublime más allá de lo meramente trágico, es esa resistencia aquello que hace posible en el hombre una conciencia de la libertad interior del espíritu, de su verdadera autonomía moral<sup>38</sup>.

Esta estética humanística de la libertad atañe en conjunto y de uno u otro modo al pensamiento idealista, es decir específicamente al Idealismo alemán en amplio sentido, y hace patente tanto la fundación del humanismo moderno que éste representa como el particular y decisivo carácter humanístico del establecimiento de la nueva disciplina Estética y su relevo de la Retórica en la cumbre de un saber que en realidad aspiraba a la síntesis de vida activa y vida contemplativa. No era posible imaginar una integración de mayor cauce. Más tarde sobrevendrían las desintegraciones.

Cabe afirmar que las desintegraciones mayores del humanismo tienen lugar, bien en el ámbito del terror sociopolítico y sus repercusiones, bien en el ámbito del saber y las ciencias. Respecto del primer caso, la evidencia contundente de las cosas no atenúa ni su peligrosidad directa ni su capacidad de enmascaramiento o de infundir inconsciencia, o incluso cobardía, que-

---

<sup>38</sup> Cf. F. Schiller, *Lo sublime (De lo sublime y Sobre lo sublime)*, trad. de J. L. del Barco, ed. de P. Aullón de Haro, Málaga, Ágora, 1992, pp. 89-100.



dando constantemente a prueba la fiabilidad del género humano. Ello ha de ser objeto, quizás a partes iguales, del pensamiento político y de la psicología, por supuesto también de la ética. Ésta, la ética, por su parte, ha de ser fundamentalmente compartida por el ámbito del saber y las ciencias.

En cuanto a las degradaciones, por otra parte, lo que desgraciadamente sucede, cosa que ya entendieron muy bien en sus muy diferentes regímenes de pensamiento Platón o León Battista Alberti y fue tópico dentro del pensamiento del humanismo histórico, es la fácil corrupción de ciertos 'humanistas', es decir de individuos que en modo alguno podrían acceder a la recta calificación de tales pero que en el ancho y cenagoso curso de los corporativos desempeños filosóficos y sobre todo historiográficos y filológicos tienden a presentarse en esa figura y viven la inconsecuencia de no alcanzar a verse a sí mismos como la desgracia y la antítesis de aquello que dicen representar y nadie cuerdo podría aceptar más allá de una burda hipocresía, por lo demás tan generalizada. Esto al margen de la persistente polémica, a veces fuertemente técnica, entre humanistas y escolásticos, que ocupó a Petrus Ramus y Rudolf Agricola, Petrarca y Lorenzo Valla, Pedro Simón Abril y Francisco Sánchez, Juan Andrés y tantos otros<sup>39</sup>. Existe, pues, una línea de degradación humanística cuyos hitos cabría especificar que paradigmáticamente arrancan, de modo paradójico, mediante las detecciones retóricas de Platón, sobre todo en el *Gorgias*, y modernamente quizás tienen sus hitos en el hombre de letras de León Battista Alberti (*De las ventajas y desventajas de las letras*), la corrupción de la cultura griega según es analizada por Rousseau (*Discurso sobre las ciencias y las artes*) y Friedrich Schiller (*Cartas sobre la educación estética del hombre*), la *Wortphilologie* referida por Bursian y la fortísima crítica de Nietzsche vertida en *Nosotros los filólogos*<sup>40</sup>; el resto corresponde al siglo XX, al formalismo crítico y lingüístico, el estructuralismo en

---

<sup>39</sup> Para el caso español, valga de singular ejemplo, véase L. Gil Fernández (1981), *Panorama social del Humanismo español (1500-1800)*, Madrid, Tecnos, 1997; Id., "Treinta años de estudios de humanismo y tradición clásica: lo realizado y lo por hacer", en Mauricio Pérez González (coord.), *Congreso internacional sobre Humanismo y Renacimiento*, Universidad de León, 1998, vol. I, pp. 31-66 y Paula Olmos Gómez, "La polémica antiescolástica y la Lógica humanista en la España del siglo XVI", *Revista de Hispanismo Filosófico*, 12 (2007), pp. 65-84.

<sup>40</sup> La distinción *Wortphilologen* / *Sachphilologen* es de Conrad Bursian (1883), *Geschichte der klassischen Philologie in Deutschland von den Anfängen bis zur Gegenwart*, facs., Hildesheim-Nueva York, Olms-Johnson, 1965. Puede verse una interpretación en M. Crespillo, *La idea del límite en filología*, Málaga, Anejos de Analecta Malacitana, 1999, pp. 104-105.

general y las semióticas, positivismos contemporáneos a los que en breve me referiré.

Friedrich Schiller, en *Cartas sobre la educación estética del hombre* (1795), una de las obras extremadamente bellas y profundas que ha producido el humanismo universal, asumiendo un neoplatonismo unitivo y dialéctico de fondo para el objeto belleza así como para la interpretación del hombre, la humanidad y el Estado, ejerció la crítica mejor fundada y más penetrante del saber, las ciencias y las artes, y las instituciones académicas, su corrupción tras el abandono del espíritu griego, de su unidad. En su criterio, la evolución moderna es muestra de desintegración: a diferencia de la naturaleza, el intelecto todo lo separa, desmembramiento del hombre interior, escisión de sus facultades, enemistad de intelecto intuitivo e intelecto especulativo y entre intelecto e imaginación, estrechamiento del arte y división de las ciencias, especialización eficaz y pérdida de visión y capacidad de representación, fragmentación en fin. Esto alcanza evidentemente a la vida política. El Estado no lo es de libertad sino de necesidad; tal como está modernamente constituido es el causante del mal. A Friedrich Schiller únicamente le faltó conocer las grandes exacerbaciones del siglo XX y el triunfo unilateral de la tecnología, que finalmente representa no sólo un radical desequilibrio humano sino una alteración mundial de dominio y la asunción de éste por Asia, esa parte de la humanidad que le era ajena. El de África, penosísimo, es muy diferente ejemplo.

Pero el gran triunfo de la tecnología responde a las razones del mercado, como veremos más adelante a propósito de la globalización, y delinea importantísimas repercusiones. Una de estas repercusiones, decisiva para el humanismo, es epistemológica, naturalmente se ejecuta en el ámbito del saber y la ciencia y ha marcado la faz del siglo XX, las instituciones académicas y las humanidades. Me refiero a la fuerte influencia positivista, o neo-neopositivista, que en el pasado siglo tuvo la nefasta influencia de desnaturalizar las ciencias humanas al amparo de la tecnologización dominante. El nuevo cientificismo positivista, estructuralista y formalista, semiótico y generativo, prescindiendo de la naturaleza propia de los objetos humanísticos, su irrepentibilidad histórica y constitucionalidad significativa degradó a éstos someténdolos a un tratamiento análogo al proporcionado por las ciencias aplicadas a los objetos físico-naturales y sus derivados. En resumidas cuentas, esos positivismos quisieron anular el tiempo, la historia y con ello la realidad propia y viva de los objetos humanísticos y su conexión espiritual promoviendo

la fe en un mito tecnológico por lo demás tan absolutamente inadecuado como frecuentemente asumido<sup>41</sup>. La lingüística y la crítica literaria, convertidas en líderes de las ciencias humanas abierta y ya exitosamente positivizadas a la vuelta de la Segunda Guerra Mundial, y tras una primera mitad de siglo afianzada en el formalismo y el estructuralismo, cumplieron durante varias décadas la aplastante deshumanización de las humanidades. Muchos críticos y lingüistas soñaron con vestir batín blanco y situarse más allá del bien y del mal, entre objetos como inertes sobre los que dirimir objetivamente sus caracteres como si nada tuvieran que ver con ellos, con los seres humanos que desde su interior los habían producido. Cómo fuera posible tamaña estupidez no es fácil de explicar, aunque sí de conjeturar ampliamente, pero mayores barbaries hubo en el siglo y también produjeron conformismo y hasta connivencia en amplios sectores académicos de la cultísima Europa. Creo que es conveniente dar ciertos detalles e incluso algún importante ejemplo.

El positivismo decimonónico, al menos observado desde nuestro tiempo, aún se hallaba en un régimen técnico-disciplinar ni extremadamente avasallador ni de resultados aplastantes en el orden del saber de las ciencias humanas, quizás por poder ofrecer una perspectiva realista tras tantos años de inmensa metafísica y por constituir de hecho la realización de una posibilidad epistemológicamente fundada en la primera Crítica kantiana. Y no dejaré de recordar, asimismo, cómo la *forma* relativa a la *belleza* de la tercera Crítica daba razón de posibilidad al formalismo crítico literario y artístico por cuanto se trataba de una forma neutra o vacía, ajena al neoplatonismo, forma sin alma<sup>42</sup>.

En realidad la llamada semiótica o semiología retomó a la manera tradicional, en virtud de su propia naturaleza conceptualizadora, la lucha disciplinaria antihumanística por cuanto heredó la escolástica y en consecuencia

---

<sup>41</sup> La primera y más sólida y fuerte crítica en este sentido tecnológico fue la realizada específicamente a la gramática generativa por Manuel Crespillo, *Historia y mito de la lingüística transformatoria* (Madrid, Taurus, 1985), donde entre otras cosas se hace ver la portentosa aberración consistente en descomponer el lenguaje verbal en niveles y unidades dentro de éstos y someterlo a artificiosos análisis de constitución espacial siendo en realidad un objeto cuya naturaleza exige por principio el desenvolvimiento en el tiempo.

<sup>42</sup> He planteado el problema en “Epistemología para la Estética y la Poética de Friedrich Schiller”, en F. Oncina, M. Ramos (eds.), *Ilustración y modernidad en Friedrich Schiller*, Universidad de Valencia, 2006, pp. 117-136.

vino a reactualizar con nitidez histórica para el siglo XX la vieja antinomia escolástica/humanismo. Insistiré por otra parte en que Saussure fue un culto estudioso de la épica que nunca hubiese publicado, al menos tal como lo conocemos, el *Curso* de lingüística impartido, por varias razones y la primera de ellas porque su deuda, en el texto no reconocida, con el capítulo XVI del *Laocoonte* de Lessing es tal que supera toda evidencia y honestidad; y he aquí la tremenda paradoja: durante un siglo de lectura si no intensa sí constante la lingüística no lo ha advertido. Ciertamente no se ha ejercido en esta moderna disciplina la lectura de los clásicos del pensamiento<sup>43</sup>.

Pero, yendo al centro del asunto, si la lingüística formal, ajena al problema del significado, que en realidad es lo único que en el fondo importa, se quiso investir del calificativo en sentido fuerte de científica y alejarse del común de la serie filológica, la Crítica formal promovió una extrema confusión de la serie que es relevantísimamente ejemplificable no ya en una corriente o escuela sino mediante el más avispado de sus autores. Se trata de un importante fenómeno de radical malversación disciplinaria al que desde hace años vengo aludiendo mediante la denominación de “trampa Jakobson”, pues fue este crítico quien dio lugar a tamaño disparate o, más bien, operación antifilológica y antihumanística mediante el durante décadas célebre artículo titulado *Lingüística y Poética*. El argumento central y que nos interesa del texto jakobsoniano, al que ya me he referido en más de una ocasión, es como sigue: tras un primer párrafo de distracción y cortesía congresual (en origen consiste en una conferencia) Jakobson desliza, como quien no lo quiere, tales supuestos de entidad disciplinaria planteados subyacentemente y de forma oblicua que, sin perder el centro de su tema, busca y al parecer hasta consigue del lector, sibilamente, un asentimiento implícito tan parcialista y disparatado como el más grande que respecto de la entidad de las disciplinas humanísticas imaginarse pueda. Por sentido de la brevedad no voy a transcribir lugares del texto, por lo demás muy conocido, pero recuérdese que utiliza el concepto de poética (bien es verdad que con minúscula, lo cual bien podría ser parte de la treta, a fin de no llamar a suspicacias en la versión escrita y contando a su favor con los usos de confusión terminológica propios de la época en este sentido) parangonándolo a análisis de la pintura, es decir a crítica de arte, por tanto en correspondencia con crí-

---

<sup>43</sup> He referido la cuestión de Lessing y Saussure en el Prefacio que antepuse a *Teoría de la lectura*, Málaga, Anejos de Analecta Malacitana, 2006, p. 11.

tica literaria, y describiendo su función en tanto que se ocupa de problemas de la estructura verbal, de lo que se sigue que la poética es una parte de la lingüística. En el siguiente párrafo Jakobson trata, de la manera más absolutamente arbitraria e impropia de un hombre de cultura, de ejemplificar mediante muestras de importantes obras literarias a propósito de su posible transposición cinematográfica, musical y similares, y con ello, de pasada, legítima el comparatismo (acaso por mantener la presencia de algo otro, o por contar con la connivencia de ese sector disciplinario) y concluye, nada menos, que, puesto que muchos rasgos poéticos no sólo pertenecen a la ciencia del lenguaje sino además a la teoría general de los signos, se integran en la semiótica general. No es necesario continuar con el resto, pues hasta aquí queda completamente introducido el conjunto de la base disparatada, a saber: la poética (por extensión histórica la *téchne* clásica al menos desde Aristóteles, los idealistas alemanes y otras menudencias, aunque en otro lugar se permite Jakobson nombrar normativas, programas y manifiestos del gusto y opinión de algún crítico, lo cual no quita a su entender, equivalentemente, que a la gramática normativa pudiera suprimir la investigación sintáctica y morfológica); la poética –decíamos– en realidad no existe u ocupa un lugar irrelevante y desnominalizado y, por lo tanto, si Aristóteles y Friedrich Schiller no fueron lingüistas, pues simplemente no han existido en lo que a nuestras materias se refiere y la Poética –ahora la ponemos nosotros con mayúscula– no será más que aquello que podemos designar Crítica lingüística, es decir crítica literaria de base lingüística. (En este punto cabría introducir algunas matizaciones terminológicas, y hasta en sentido histórico, pero resultaría fatigoso y lo creo innecesario para el buen entendedor). De modo que la Poética es algo accesorio o casi inapreciable, y la poética –con minúscula– se identifica con la crítica, cierta crítica *científica*, que no es sino parte de la lingüística, a su vez ambas integradas en la semiótica. Por supuesto, la Retórica no existe. Y como gran conclusión última: la Estética tampoco existe. La historiografía, supuestamente, consistiría en algo dado e irrelevante. Jamás se había conocido un ataque tan radical, preciso, encubierto y de gran horizonte a un conjunto tan amplio de las disciplinas humanísticas. Es sin duda el mayor ataque conocido al humanismo como construcción sostenida en la serie de las ciencias humanas.

Relevante consecuencia de ese régimen de cosas ha sido asimismo la depauperación progresiva a lo largo del siglo XX de la historiografía literaria

en particular y las historiografías de objeto humanístico en general. El abandono del universalismo histórico y literario en favor de cierto nacionalismo romántico condujo durante el siglo XIX a la construcción de las historiografías literarias nacionales, las cuales progresivamente positivizadas en el radical aislamiento de su objeto y cada vez más alejadas de todo ideal humanístico universalista consumaron en la centuria siguiente la pérdida del horizonte filosófico y su condición última de posibilidad. (En realidad, como supieron Goethe y Novalis, la Historia de la Literatura Nacional, en sentido puro y restrictivo no es posible o no lo es de manera correcta pues sólo es posible concebirla en sentido de parte o como preparatorio instrumental en la escala de la Literatura Comparada, es decir en conexión selectivamente abierta a las fórmulas de relación comparatista, sin la cual el mundo de existencia del objeto no se realiza, y por ello, como he subrayado en muy diferentes lugares, el comparatismo no es una opción sino un requisito). El hecho epistemológicamente decisivo consistió en un trazado estructuralista-formalista-semiótico (con todas sus ramificaciones, especialmente la llamada y en tiempos conocida gramática generativa o transformatoria) que fundaba agresivamente la práctica científica de la anulación del concepto de tiempo y, consiguientemente, de historia, teoría de la historia e historiografía. El aspecto histórico quedaba puesto en manos del marxismo, que era la doctrina erigida en filosofía científica y que en consecuencia poseía el verdadero secreto dialéctico de toda la cuestión y del futuro de los pueblos. Así se edificó una renovada y portentosa escolástica para el siglo XX, adecuadamente diversificada para una época de ampliada división de las ciencias, y cuya primera consecuencia de necesidad consistía en el aplastamiento de todo humanismo, de todo aquello que a éste le es esencial. A tamaña operación había de subseguir un desmoronamiento que en nada desmereciese y, a fin de cuentas, es responsable mayor de la disolución actual de valores en el ámbito cultural de las humanidades y la ética. Ahora es momento de decidir e idear una reconstrucción historiográfica y en general humanística posible<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> He realizado un examen de este proceso en “Los problemas fundamentales de la historiografía literaria moderna”, en L. Romero Tobar (ed.), *Literatura y nación. La emergencia de las literaturas nacionales*, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2008, pp. 15-29. Nuestra elaboración del humanismo historiográfico quedará desarrollada extensamente en volumen aparte, bajo el título: *Historiografía y Teoría de la Historia del Pensamiento, la Literatura y el Arte*.

## V

A todo humanismo es inherente el trabajo con el lenguaje y la pedagogía en amplio sentido. La institución académica, su historia, es evidentemente entidad al tiempo que reflejo, creación y difusión de la actividad humanística y objeto mismo constante de todo alumbramiento de esa actividad. Si las Humanidades y las ciencias en general han constituido un esqueleto y un vehículo humanístico, las escuelas, las academias y las universidades hay que reconocer que han sido el mascarón de la nave. Puede escribirse una historia del humanismo no sólo como historia de las humanidades sino de las instituciones académicas mayores; incluso el humanismo histórico hubiese sido por completo inimaginable sin el prerenacimiento que en la baja Edad Media, especialmente desde finales del siglo XI hasta mediados del XIII, se caracterizó por la configuración de las universidades que se expandieron por Europa. Si como un ejercicio de hipotiposis convocásemos en nuestra mente unas imágenes de la Academia de Platón y el Liceo aristotélico, el Museo de Alejandría y la escuela de Pérgamo..., los monasterios y las escuelas catedralicias, las universidades prerenacentistas y la Academia Platónica florentina de Ficino hasta alcanzar el espíritu y el seminario de la moderna universidad humboldtiana, no habríamos ejecutado más que un ejercicio humanístico de autorreconocimiento histórico en el valor del saber y su disciplina al tiempo que una historia institucional de un gran sector de la tradición humanística que conduce a través de la filosofía moral y al amparo de la dignidad a la libertad de investigación y expresión, a la libertad de cátedra y al espíritu crítico. En este sentido, la pervivencia, o el modo de pervivencia, de la institución académica será índice de la pervivencia del humanismo o cuando menos de su estructura formal en tanto que ciencias humanas.

En los albores del siglo XX, uno de los mayores ideadores académicos de la Europa contemporánea, se pronunciaba en los siguientes términos: “El concepto ‘Universidad’ no es una idea absoluta que pueda, especulativamente, construirse; un factor eterno, indispensable, de la vida social, sino un concepto histórico. Sólo apelando a la historia, cabe, pues, definirlo. Y, al igual que toda cosa histórica, no es sino una forma peculiar de cumplirse en ciertas sociedades tal o cual función permanente, que, como todas, admite soluciones muy distintas, según la condición de los tiempos. ¿Cuál es aquí

esa función?<sup>45</sup>”. Aún quedaba casi un siglo de evolución de la universidad humboldtiana y de reformas pedagógicas, muchas décadas de lucha y de “cuestión universitaria”. Con el siglo XX ese ciclo ha concluido y es pues requisito humanístico de primer orden afrontar el nuevo orden de cosas.

Cabe preguntarse si alguna vez no estuvieron la universidad y las Ciencias Humanas<sup>46</sup> en crisis, y si no es la institución universitaria a fin de cuentas un estado crítico respecto de la evolución del saber y respecto del poder político. Y a su vez, si no es la temporalidad inherente al objeto humanístico el principio de un permanente tiempo de crisis para ese objeto, aspecto esencial este de la temporalidad que la gran familia de los positivismos quiso suprimir de un plumazo decisivo para el siglo XX, dando por hecho que epistemológicamente igual daba una obra de arte verbal que una piedra o un abono agrícola. Se trataba de nivelar las metodologías, y de paso los objetos, claro, a fin de acceder a la auténtica ciencia, que por principio había de ser la misma para todas las cosas, el cielo y la tierra, el ADN y la obra de Homero. De ahí arranca, a fin de cuentas, el principio de dominio de la nivelación por aminoramiento que ha regido la disolución progresiva, actualmente en plena marcha, de los aspectos cualitativos mayores de las ciencias humanas y en general de la ciencia y la cultura universitarias. Esa nivelación alcanza, desde luego, a la ética de la metodología determinante de los objetos. Es, por otra parte, una idea rutinaria más o menos explícita aquello de que las Humanidades perviven en una habitual o familiar, e improductiva, interpretación crítica. Y, subsiguientemente, ¿existe desde las ciencias físico-naturales, es decir de entre lo poco que queda de ellas entre las disciplinas aplicativas, un concepto de alguna seriedad acerca de los problemas últimos de las disciplinas humanísticas o sencillamente de la evolución del pensa-

---

<sup>45</sup> Francisco Giner de los Ríos (1902), *Qué debe ser la universidad española en el porvenir*, en Id., *El Arte y las Letras y otros ensayos*, ed. A. Sotelo Vázquez, Sevilla, Fundación José Manuel Lara, 2007, p. 295.

<sup>46</sup> Aquí el concepto Ciencias Humanas no se toma en sentido problemático; no es más que un estadio terminológico que subsume históricamente las variantes anteriores CC. del Espíritu y CC. de la Cultura, asimismo la funcionalización preferentemente anglosajona de Humanidades, inclúyase en parte o no en ésta la llamada serie social. Ahora bien, esto no quita la consideración frontal y decisiva, y que quiero hacer valer, de que aquello que se dirime a partir de esa designación de Ciencias Humanas, aun formalmente, no es sino la cuestión de existencia reconocible del Humanismo. Al menos en parte, ésta es la ‘cuestión universitaria’ hoy mucho más allá de cualquier problema particular o, desde luego, resonancia de sucesos históricos.



miento y la ciencia en general? ¿Cuándo una epistemología científico-experimental tuvo en cuenta algún parangón posible con el objeto humanístico?<sup>47</sup> Ciertamente, el proceso ha sido a la inversa, y sobre todo para mal. Ahora bien, el simple desconocimiento histórico y del pensamiento es sabido que por lo común acaba por conducir a confusiones e incluso a impresionantes disparates puramente prácticos, en ocasiones monstruosidades intelectuales. En nuestro tiempo es fácil obviar las dificultades morales, mas qué duda hay en que sólo una abnegada industriiosidad es capaz del empeño, encubiertamente ingenioso, de querer transformar en carnívoro a un animal herbívoro. ¿Y qué base ética? Sería irrisorio preguntar sobre qué base teórica se ejecutan tales ingeniosidades. Justo a partir de ahí hemos pasado a la propuesta de extensión moral y de derechos humanos denominada Gran Simio. Y paralelamente a esto último ¿qué sentido tiene el mantenimiento por completo dominante del uso de los hidrocarburos en una situación evidentemente progresiva y tal vez irreversible de degradación del planeta? Desde luego subyace a todo esto una dificultad proveniente de algo que de manera rápida y no menos evidente parece que podemos designar como fragmentación y desconexión. Sea como fuere, diríase que sólo cierta continuidad filosófica de la comprensión podría atajar tal problema, y, lo que se diría más grave, ¿cómo es posible que puedan existir fisuras que permitan esto en la época de la globalización, el mercado único y la permanente comunicación electrónica e instantánea? ¿Es determinable que algo falla en la dirección del mecanismo?

Pero vayamos por partes, porque si la cuestión del objeto en las disciplinas humanas (manteniéndonos dentro de la epistemología de Dilthey) consiste en el modo en que se configura una objetividad a través de una subjetividad de la cual se desprende el propio objeto, de la cual nace y a la cual en cualquier caso retorna, ¿esto no significa que la historia de esas disciplinas dependerá de hecho del sucesivo estado crítico del sujeto que a ellas se

---

<sup>47</sup> De todos modos es de simple justicia dejar aquí constancia y reconocer que el siglo XX ha proporcionado al margen de las humanidades posturas científicas ejemplares prohumanísticas, muy bien difundidas y reconocidas, como es el caso de Sajarov, que no es necesario ahora ponderar, y que no han cesado los intentos de consecución, con más o menos fortuna, de una nueva perspectiva para la futura relación entre humanismo y ciencia. Puede verse una más que suficiente variedad de opciones en Daniel Dennett y otros, *El nuevo humanismo. Y las fronteras de la ciencia*, ed. de John Brockman, introd. de Salvador Pániker, Barcelona, Kairós, 2007.

aplica, siendo la crisis del sujeto la de su propio objeto y, al fin también a la inversa, o lo que es lo mismo, un mero asunto de hermeneutas ensimismados? Por otra parte ¿no se han constituido las disciplinas humanísticas en el marco de la ciencia universitaria en un entretenimiento o un lujo a relegar a restos de presupuesto con función decorosa mientras que la sociedad y sus directrices políticas han asumido una cultura del ocio en la que es esencial esa cultura como espectáculo finalmente asociado a formas de turismo? El descanso como pausa vacacional del trabajo ¿Y como reacción no se han levantado las nuevas realizaciones ‘humanísticas’ –sustitutorias quiero decir– en tanto que simples prácticas aplicativas, de fundamento inconsistente pero de perfil grueso y valedero para un nuevo régimen de cosas y apariencias en el que ya no se trata de conocimientos y reflexión crítica acerca de los mismos sino de destrezas y habilidades, por otra parte así ya asumido mediante esos conceptos por los poderes públicos? Además, se dirá, ya no hay substancias ni puntos de vista inequívocos. El relativismo alcanza a todo menos a sí mismo. ¿Y no ha contribuido al radical relativismo el proceso contemporáneo de las Humanidades mediante una filosofía y una crítica literaria y de la cultura que, todo sea dicho, no exenta de esnobismo puramente a la moda ni de cierta frivolidad disolutoria al amparo del acabamiento metafísico ha conducido el objeto de estudio a una situación de confusión e insignificancia descabalada tal como hizo ver Sokal mediante la designación de “imposturas intelectuales” en ese puente sobre todo francés-norteamericano en el que para la “elite” intelectual todo valía por una mera apariencia, sin percatarse siquiera de que los textos verdaderamente pudiesen tener o no algún significado?<sup>48</sup> Hay a su vez, ciertamente al abrigo de todo ello, un notable problema general heredado, en términos muy comunes más allá de la llamada especialización, que consiste en la más que frecuente radical ignorancia de las llamadas ciencias físico-naturales por parte de los profesionales de las humanidades, fenómeno simétricamente solidario con la no menos radical –ya advertida– y no infrecuente situación casi iletrada de los científicos experimentales y no digamos ya de los meros operarios. Como si un químico o un profesor de ingeniería estuviese exento casi por principio de poseer ciertos conocimientos acerca de los autores clásicos de su lengua o la propia capacidad expresiva y la historia culta de la misma o de su país,

---

<sup>48</sup> Puede verse una edición ampliada del ruidoso episodio intelectual en A. Sokal y J. Bricmont (1997,1998), *Imposturas intelectuales*, trad. de J. C. Guix Vilaplana, Barcelona, Paidós, 1999.

cosa muy anterior sin duda a otras muchas que le ocupan con superior interés, empezando por la que denominaré ‘superstición cibernética’<sup>49</sup>, toda vez que una burda ideologización política toma a su cargo intervenir en nuestro país, grotescamente pero con gran rentabilidad y asentimiento de las administraciones públicas, en estos asuntos, tanto de las lenguas como de la democratización científica del uso de los ordenadores con finalidad ¿subsidiaria? de potente extensión del mercado y anulación del concepto, de los contenidos serios. Sea como fuere, a los responsables políticos no se les suele ocurrir pensar que pudiera ejercerse un cierto fundamento de conocimiento común insoslayable relativo a ciertos principios de epistemología y crítica capaz de paliar en alguna medida relevante tan abismal desequilibrio y deshistorización, al igual que, todo sea dicho, en lo que se refiere a salud, conocimiento del cuerpo humano y la psique o ciertas y relevantes informaciones nutricionales. Y tampoco se nos suele ocurrir a los no responsables políticos exigirlo. Ahora bien, el asunto importantísimo de la especialización, asociado permanentemente a las nociones de ciencia y de progreso, tiene como conclusión básica y decisiva el gran hecho diferencial de que la simplificación objetual de las disciplinas físico-naturales se cumple como eficacia mediante la delimitación reductora, cosa que permite resoluciones excelentes mediante especialistas que pueden hallarse en situación de casi total ignorancia respecto de todo aquello que excede de su minúscula cuadrícula tomada por objeto. Es el caso justo inverso de las disciplinas humanísticas, en las cuales sólo es posible acceder a la excelencia mediante la integración individual de saberes muy extensos fundados en largas experiencias conceptuales, incluso vitales, y de reflexión. De ahí el gran y frecuente error de las posturas positivistas ejercidas sobre materia humanística: el reduccionismo o la transposición reduccionista del objeto; o dicho con palabras memorables de Theodor Adorno: “el pensamiento tiene su profundidad en la profundidad con que penetra en la cosa, y no en lo profundamente que la reduzca a otra cosa”<sup>50</sup>. Y me parece que es ocasión de aducir cómo suele ignorarse que el mayor laboratorio se encuentra en la mente y sus medios son las palabras.

---

<sup>49</sup> Utilizo ahora y en adelante este término de ‘cibernético’ con un pretendido valor general e integrador de aquel otro de ‘informática’ a veces preferido en ciertos sectores científicos por razones que aquí no hace el caso describir.

<sup>50</sup> Cf. Th. Adorno, “El ensayo como forma”, en Id., *Notas de Literatura*, ed. M. Sacristán, Barcelona, Ariel, 1962, p. 21.

Acaso convenga subrayar, al modo de un conocido estudioso comparatista cuando al referirse en un célebre título a 'literatura general' indicaba que se trataba de algo 'verdaderamente' general, que ahora se trata de 'tiempos verdaderamente de crisis' asimismo en un sentido general. Y digo 'tiempos verdaderamente de crisis' porque nuestro diagnóstico se refiere a 'tiempos verdaderamente de disolución'. Sólo un fortísimo simplismo intelectual podrá imbuir en algunos la idea de que la disolución decisoria de –por decirlo en gruesos términos marxistas– la superestructura cultural de las Humanidades será un despojamiento gratuito y que ya a medio plazo favorecerá la pura fuerza del progreso –¡la verdadera ilustración!– y el racional desarrollo del mercado, toda vez que la religión –piensan no pocos– ya ha quedado reducida a lo que verdaderamente es, un fenómeno supersticioso en su totalidad puesto de manifiesto y dominado por la ciencia. A quienes así lo piensen les espera un larguísimo purgatorio, quizás desgraciadamente infierno, gracias al futuro desarrollo de la biotecnología y su entorno disciplinario-tecnológico. Porque desde la relación decisiva y límpida hombre/naturaleza sancionada por Kant, aparentemente reducida a un segundo plano epistemológico, sólo bien avanzado el siglo XX se supo ver que las sociedades occidentales y sus tecnologías habían levantado un interpuesto mediante la habilitación destructiva del primer término de la relación sobre el segundo. Pero eso únicamente era el comienzo. Es cierto que el ser humano no posee de manera muy relevante tendencias suicidas de manera individual, pero no es razonable dudar acerca de ello cuando se trata de movimientos colectivos o de extremadas patologías individuales, de todo lo cual sería grosero olvidar que el siglo XX ofreció muestras espeluznantes.

Qué duda cabe de que es ingenuo creer, como practica cierta filosofía, que las discriminaciones del pensamiento responden a una fáctica real e inmediata como si argumento dialéctico y realidad en general fuesen una y la misma cosa en proyección causa-efecto, pero por otra parte no lo es menos actuar en la creencia de que la realidad que vivimos es autónoma respecto de principios, formas mentales o tradiciones, es decir que éstos es posible ponerlos o suprimirlos con independencia de aquélla. Pues bien, esa ingenuidad ha aquejado sumamente a la legislación académica. Naturalmente, la cosa tampoco era muy fácil de evitar. El referido diagnóstico de disolución –como más adelante se verá– responde a la observación de una maraña sobre la cual acaso convenga discernir dos esferas fundamentales relativas a

las Ciencias Humanas (y desde luego en término presupuesto a la institución universitaria en su conjunto y a la sociedad que la mantiene y de ella se sirve): de un lado la esfera, digámoslo así, propiamente entitativa, sin olvidar que aquí lo entitativo es la constatación de un devenir constitucional; en segundo lugar otra esfera, funcional atinente a la institución académica que fundamentalmente la sostiene, es decir ‘el problema universitario’ a vista de hoy, en su actual estadio de ‘universidad cibernética’. Las dos esferas fundamentales mantienen en general relaciones de circularidad y las expondré brevemente de manera encadenada y críticamente amable. Finalmente concluiremos sobre lo referido con unas propuestas concretas y de valor general. De este modo queda cumplido asimismo el pitagorismo del tres, el cierre armónico de un encuentro que por lo demás aquí es la sanción histórica de un prominente desencuentro. Pero antes es de justicia realizar una muy ilustrativa e importante constatación literaria.

Cuando en la década de los ochenta el profesor y crítico literario David Lodge se hizo célebre en el mundo académico occidental gracias a su reiterada dedicación narrativa humorística acerca de la vida universitaria, no se supo ver que en realidad se trataba, más allá de una divertida y muy bien construida serie novelística de humor satírico referido a un mundo profesional de profesores en vanguardia más o menos ilusos o atrevidos, se trataba –decíamos– de una notable trilogía, de un proyecto de totalización bajo prisma ironizante de la vida académica del último tercio del siglo XX occidental<sup>51</sup>. Existe una distribución sucesiva representada por el primer volumen de la serie, *Intercambios*, de profesores, se entiende, lo cual es perfecto arranque del desarrollo sistemático de un cúmulo de peripecias congresuales elevadas en *El mundo es un pañuelo* (*Small World*) a gran trayecto, mundano e interior, del personaje viajero y hasta vertiginoso activista de la vida académica con el fondo permanente del interrogante acerca de qué razón existe para el estudio una vez que se han logrado las metas académicas personales pretendidas. Los personajes habitan un mundo regido instrumentalmente por el teléfono, el fax y la fotocopiadora y arrojado a la modernidad prestigiosa y eficaz del transporte aéreo, un mundo en el que la actividad mediante ordenadores constituía sólo un fenómeno que apunta y distingue a algún joven profesor

---

<sup>51</sup> Es de justicia filológica no olvidar que la gran crítica, en este caso fuertemente paródica y alegorizante, de la universidad de la época anterior a la de este ciclo reconstruido por Lodge fue la realizada por Miguel Espinosa en *Escuela de mandarines* (1974), la mayor aportación en su género.

excéntrico<sup>52</sup>. El último ciclo está constituido por *¡Buen trabajo!* (*Nice Work*), esto es, la era universitaria economicista o de mercado definida comúnmente como de asunción del marco de relaciones universidad/empresa y bordes feministas. Un complemento, hasta cierto punto premonitorio, y un clímax final a todo ello fue en realidad la propuesta del politólogo oxoniense Frank Parkin en sus novelas *La tribu de Krippendorf* (*Krippendorf's Tribe*, 1985), en la que el problema anual de justificación de estudios y gastos como balance ante el Ministerio de un proyecto de investigación alcanza a subvertir la realidad en su conjunto, y la suerte de conclusión apoteósica de *La tienda del cuerpo y del alma* (*The Mind and Body Shop*, 1986) donde la premura de un vicerrector afanado en obtener rentabilidad conduce a un incauto catedrático de Metafísica a una solución culturalista de la prostitución organizada por un profesor Ayudante presto a dar salida a sus expectativas de futuro y subsistencia o promoción académica<sup>53</sup>. Cabe decir, pues, que tanto el trabajo de Lodge como el de Parkin es en nuestro criterio, dentro de los márgenes de la interpretación humorística, de fondo 'realista', 'totalizador' y uno y otro se nos brinda con la imagen de un fuerte sentido complementario. En no escasa medida, es de añadir, Ken Wilber en *Boomeritis. Un camino hacia la liberación*, configura una última propuesta expansiva y asimismo complementaria situada en la nueva realidad cibernética, pero realidad adscrita a un mundo tan característicamente enraizado en la vida norteamericana (aunque ésta sea la de influjo dominante) y de resoluciones interpretativas tan arrojadas a fuertes determinaciones sociales y psicológicas que superan con mucho la perspectiva que en esta ocasión nos hemos propuesto<sup>54</sup>. Desde luego, no se trata aquí de efectuar por sí una interpretación de parte, aun muy significativa, del género de la 'novela de campus', sino de advertir acerca del hecho de que el trazado descrito mediante ese reducido corpus narrativo indicado de género temático revela la marcha del argumento conducente a nuestra si-

---

<sup>52</sup> Acaso convenga anotar que los personajes de Lodge están configurados a partir de personas reales y en lo fundamental perfectamente reconocibles.

<sup>53</sup> De las referidas novelas de F. Parkin, en la segunda (de traducción española un tanto descuidada) cabe observar cierta conexión con las de Tom Sharpe, en las cuales la radicalización hiperbólica tiene en ocasiones gran eficacia humorística pero se aleja de la vida académica (en este último caso, la propia de un instituto de formación profesional).

<sup>54</sup> Es de reconocer en Ken Wilber una gran perspectiva psicológica en amplio sentido y de conocimiento, aunque también a veces una limitación característica u originaria del mundo cultural de donde procede.

tuación actual y las razones de sus antecedentes y buena parte de sus genealogías. Porque la situación en la que ahora nos encontramos y, al menos de momento, no hay indicios de que ni Lodge ni Parkin estén en situación de novelar, es la que podemos especificar en su término definitorio como de ‘universidad cibernética’. Entre otras cosas, intentaré mostrar en lo que sigue cómo este nuevo ciclo o época de ‘universidad cibernética’ define una síntesis y un final por disolución entitativa, disolución de la razón esencial y transformación del organismo en escuela profesional, es decir en gran medida enseñanza secundaria, y que por tanto nos deja situados ante otra cosa, una nueva realidad, que debe ser examinada críticamente como único medio posible de poder adoptar una posición bien meditada ante la misma.

Es de advertir que la configuración del nuevo estadio de una ‘universidad cibernética’ responde a mi juicio a la conjugación de cuatro factores en apariencia de naturaleza muy diversa pero impecablemente entrelazados: la aminoración formativa de los estudiantes, la ideología previa del colaboracionismo universidad/empresa y el desarrollo burocrático, el establecimiento del concepto de mercado y los medios informáticos y, por último, la caída del ejercicio crítico. En conjunto todos estos factores obedecen por diferentes motivos a objetivos de ‘nivelación’. A ellos cabe añadir un quinto factor, pero que no será necesario exponer aquí, representado por el activismo de las minorías, minorías que pueden ser múltiples y al fin de influencia fortísima o imponderable, pero es factor sólo de gran relieve en Norteamérica y únicamente en germinación más o menos adelantada en Europa. No entraremos aquí en este aspecto de las minorías.

La general aminoración formativa de los estudiantes (de la cual no se puede olvidar que en alguna importante medida ponderable ya es fundamento asimismo de la aminoración formativa del profesorado) está a la base de todo el problema y responde en su sentido más amplio a un proceso común occidental que ofrecía una referencia, aun heteróclita, en ciertos aspectos de la inmensa y fragmentaria joven sociedad norteamericana. Este proceso, decididamente aceptado, como es bien sabido, por las administraciones públicas a través de sucesivas reformas legislativas de la enseñanza secundaria, la marcha social y el deslizamiento hacia cierto abandono de toda disciplina y criterio de valor, incluso en el sentido de urbanidad, al amparo frecuentemente de un curioso y erróneo “democratismo” adscribible en gran medida a la “corrección política”, ha sido muy notable y nunca se ha intentado seriamente ni paliar ni corregir.

También es de destacar que la aminoración formativa con transcendencia facultativa psíquica viene asentándose de modo lento e imparable como resultado de una torpe utilización de lo que se ha dado en llamar “cultura de la imagen”, “cultura audiovisual” y cosas similares. Desde el momento en que la imagen gráfica en tanto que forma acabada ofrece a la percepción humana un todo de homologación real y de completud perfecta y equiparada, se pone de manifiesto que los mecanismos perceptivos quedan liberados de efectuar el constante ejercicio de intelección e imaginación destinado a configurar mentalmente proyectos en buena medida de elaboración propia individual y con resultados destinados a dominios y operaciones complejos de desenvolvimiento posterior. Es decir, que el estudiante de hace medio siglo había de construir, imaginar y configurar el orden y el sentido intelectual de determinadas realidades a partir de la escueta provisión disponible de realizaciones gráficas construidas mediante cuatro palotes, por así decir. No es necesario subrayar la enorme intensidad creativa que una psique infantil o de joven adolescente puede poner en marcha ante semejante situación de expectativa, actualmente por lo común anulada desde el punto en que el niño ya ve la luz del mundo abocado a una permanente proyección de pantallas de televisión y ordenadores que ofrecen construcciones de realidad acabada conducentes a una pasividad enfermiza del perceptor que inútilmente se pretende atenuar con tipos de mecanismos superficiales que se suelen denominar interactivos o de interacción, los cuales en absoluto solventan la grave intervención ejercida. Y consecuencia de todo ello es un decrecimiento de las capacidades de conceptualización, discurso y argumentación, por supuesto tanto en el sentido del hablante como del receptor. El estudiante ya difícilmente se encuentra en condiciones de producir o de entender discursos orales o escritos de cierta extensión y complejidad, a lo que por supuesto contribuye notablemente el creciente desconocimiento de los elementos básicos de una tradición cultural que escolarmente ha sufrido una progresiva y muy fuerte pérdida de valor y transmisión. Porque sucede que la transmisión humanística responde en gran medida a una cultura del valor de la palabra, del respeto jerárquico del saber y de la comunicación pedagógica directa de todo ello. Y el hecho experimentado, del que hablamos los profesores como de otras incidencias habituales pero con especial insistencia y señalamiento, consiste en que hemos asistido a una gran pérdida y todo parece indicar que irrecuperable. Con todo, no podemos omitir en rigor la pregunta de si una evolución en tal sentido cabe ser considerada por algunos como un hecho



históricamente sobrevenido de manera natural y correctamente aceptable. No discutiré este asunto, pese a su trascendencia, pues en nada intervendría sobre el argumento de nuestra exposición. Al final sí se exigirá la explicitación de posturas.

La idea de la colaboración, que con alguna frecuencia acaba en una suerte de “colaboracionismo”, universidad/empresa, posee en principio una orientación impecable en el sentido de la cooperación de esas dos diferentes organizaciones y campos de actividad en aras de una más adecuada integración del mundo universitario, sobre todo mediante acuerdos de investigación con patrocinio bilateral, realizaciones de ejercicios prácticos por parte del alumnado y puente posterior encaminado a la inserción laboral de los jóvenes graduados. Esta esfera de relaciones posibles, a todas luces muy conveniente en algunos aspectos, y que sin duda en el mundo anglosajón ha tenido, como era de esperar en razón de las tradiciones en él imperantes tanto éticas como empresariales y académicas, mejores resultados, plantea un problema de fondo que lo es también de superficie. Dicho en pocas palabras: la no fácil adecuación entre un organismo universitario paritariamente docente e investigador, sin originalmente más finalidad que la académica por sí misma, y un organismo empresarial que funda su razón de existencia en la rentabilidad económica de su producción en un régimen de mercado y para el cual una hipotética dedicación investigadora sólo posee sentido en vistas a la referida rentabilidad y nunca a muy largo plazo. El hecho es que, por lo común, esa inadecuación, tanto de base como de finalidad, se ha pretendido nivelar mediante un adoctrinamiento acorde a las modernas perspectivas y regulaciones competitivas de la libertad de mercado dando lugar a lo que podemos denominar una ideología del colaboracionismo universidad/empresa, un colaboracionismo que ha difundido o potenciado en el medio académico hábitos economicistas desde luego no siempre loables, como es el caso de la llamada “ingeniería financiera”. Pero sucede, además, que el finalismo de la rentabilidad tangible pone de manifiesto justamente la disociación del horizonte posible de resultados entre las ciencias físico-naturales, o más bien disciplinas aplicadas e ingenierías, y ciencias humanas. Siendo por tanto que la consecuencia última, en términos académicos y de estructura interna del organismo universitario promovida por la ideología de la nivelación universidad/empresa, y por supuesto sin negar ciertos logros indudables de cooperación, consiste pese a esto en un ahondamiento no ya de la disparidad sino de una de algún modo indiscutible incompatibi-

lidad *de facto* entre los dos grandes ámbitos de la actividad disciplinar universitaria. La gravedad de este asunto es extrema, pues finalmente conduce a la irresolución del drama de fondo que late en la cultura occidental desde su origen y se hace progresivamente patente y de ética muy espinosa al paso del tiempo y, por lo demás, ya se encuentra a las puertas de uno de sus más extraordinarios extremos, es decir la gran cuestión de la biotecnología que dominará con gran peligro el futuro inmediato de las disciplinas punta experimentales.

Si bien no hay elementos observables suficientes como para inducir a creer que los mecanismos puestos en juego por las relaciones universidad/empresa han sido la clave del reciente desarrollo burocrático, a veces verdaderamente expansivo, de la nueva universidad, lo cierto es que parece existir una sinergia entre el horizonte del mundo empresarial-financiero y las perspectivas de extensión e implantación de nuevos organismos dentro del sistema académico, con un desarraigo o unas desenvoltura y velocidad hasta ahora desconocidas en una institución milenaria tradicionalmente sólo parangonable en un grado relevante a la Iglesia y que de hecho, en parte, incluso al modo de la pugna política y dialéctica, a ésta se debe. Pero aquí el problema consiste en que la actual institución académica, en contraste con la empresarial, no sólo está desprovista de ciertos usos de control interno característicamente funcionales a diferencia de los burocráticos, y a este propósito ahora mayormente desbordados, sino que ni siquiera posee mecanismos correctivos naturalizados y referibles a parámetros de consideración objetiva no discutible, como sobre todo la rentabilidad y, en consecuencia, promueve una extensión cuyos resultados son de malformaciones, a veces incluso extemporáneas, muy difícilmente corregibles. Por supuesto, como es bien sabido aunque en público raramente expresado, una estructura política, o politizada, universitaria fundada en una fuerte autonomía sin verdaderos mecanismos externos de garantía y control equiparables, no sólo habrá de estar aquejada en mayor o menor medida por el déficit de la buena orientación regida por la meta del puro servicio público, sino que los avatares, al amparo siempre de la opacidad de sus estructuras cerradas, podrá seguir preferencias muy inciertas, semejantes a las de dominios como los tipificados por el régimen de los partidos políticos y las organizaciones sindicales, en principio tan ajenos a los 'desinteresados' intereses académicos. De hecho, si bien muy aisladamente, ya son reconocibles a día de hoy casos de 'sindicalización' en las propias estructuras de gobierno académico. El

tiempo dirá si estamos ante un fenómeno muy limitado y coyuntural o creciente. Ciertamente, entre esa masa de novedosa extensión burocrática (pues éste es el término tradicional a cuya definición final mejor se ajusta), la institución universitaria desea enarbolar su propio proyecto de “control” y, además, de “innovación”, como un paso legitimador de progreso y reconocimiento. En lo que sigue veremos en qué consiste esto, pues se discierne mejor una vez definida la cuestión del mercado y los medios informáticos.

El establecimiento, aun vagamente, de un concepto de mercado como reflejo de la sociedad en la institución universitaria posee un valor de fondo muy notable por cuanto en último término tiende a la nivelación entre universidad y sociedad, como si fuesen unidades equiparables, al tiempo que ampara y da sentido a la nueva ideología académica de la rentabilidad como productividad curricular y su correlato “industrialista”, por así decir, favorecedor de la expansión física y la adquisición masiva de equipamientos. Evidentemente, una idea como la de productividad curricular, al margen de una cierta incitación muy loable al estudio y a la superación personal, pone de algún modo sobre la mesa todo un proyecto de mercadotecnia cuyas consecuencias para la investigación en no escasa medida han de provocar una hipertrofia académica. Porque sucede que, en todo lo fundamental, el verdadero trabajo de investigación es labor muy atenta, prolongada e intensa y, por ello, pertenece a una vocación individual no improvisable y al forjamiento de un proyecto intelectual y un carácter personal que en principio queda muy lejos de cualquier mercadotecnia y sus desarrollos burocráticos. Aplíquese la fórmula universalmente aceptada de que “la burocracia mata la investigación”. El investigador serio ha invertido un gran esfuerzo personal y posee además una imagen intelectual entre quienes considera sus pares que es parte decisiva de su patrimonio cuasi intangible y sólo ante ellos. De hecho el investigador serio forma parte en nuestro tiempo de una pequeña comunidad intelectual que se autorreconoce y reafirma en soledad dentro del marco general de la comunidad universitaria y científica. Al profesor e investigador serio todas esas ideologías y sus consecuciones le parecen, en el mejor de los casos, simples tonterías y usualmente aspira a sobrevivir en la institución académica porque rarísimamente puede existir otro lugar como alternativa aceptable para su trabajo. Ahí la paradoja tan comúnmente referida entre investigadores que perciben cómo la institución que supuestamente les ampara y para la que trabajan viene en la práctica a ejercer una fuerte presión contra ellos y, por consiguiente, contra su actividad. Por este

camino se alcanza un sentido autodestructivo característico en la universidad de los países latinos, subrayadamente español y, justo es decirlo, casi inexistente en el mundo universitario anglosajón sin duda por razones de tradición institucional y de ética pública, y ello a pesar de presentar éste una estructura institucional más permeable a los usos del mercado y sus relaciones de oferta y demanda. De hecho ésta es una de las grandes diferencias existentes en la geografía universitaria mundial.

En una época en que algunos han empezado a olvidar que toda universidad necesariamente nace de una biblioteca, e incluso todo parece indicar que algunos otros nunca alcanzaron a saberlo, la expansión de los sistemas informáticos, los cuales son la base instrumental y finalmente definitiva del que hemos llamado estadio de la universidad cibernética, necesariamente había de desempeñar una función sustitutoria y un medio de poder. Tradicionalmente las bibliotecas y la bibliografía, la capacidad argumentativa e incluso la seducción intelectual o la capacidad de penetración de las ideas podían adquirir un cierto sesgo de autoridad ejercida como poder, por lo común escasamente agresivo en términos de eficacia política directa institucional, pero la nueva disposición de los sistemas informáticos representa, aparte naturalmente de una propiedad pública posible y un medio de trabajo ya insustituible, una suplantación de lo instrumental erigible como mecanismo de poder ejercido eficazmente sobre el conjunto del mundo universitario al amparo de una razón de control, innovación y, por tanto, progreso, ahora denominada de “calidad” al modo de los bienes de consumo. Ahora las aulas han de poblarse del más completo posible equipamiento informático, lo cual no únicamente significa un impulso industrial y un gran beneficio para intermediarios a costa del erario público sino un modo de homogeneizar la docencia y disponer del instrumental más perfecto nunca soñado para el control de la misma. Todo esto, que es muy importante para los procedimientos de nivelación, significa no sólo una agresión al individuo universitario, a su independencia, sino un mecanismo destructivo de los grandes principios universitarios. Porque bien es verdad que en ciertas materias experimentales y prácticas el uso de sistemas informáticos en la enseñanza tiene evidente utilidad o cierta utilidad complementaria, pero cualquier profesor de teoría del derecho, de ética, de teoría literaria o de filosofía de la historia o de lógica o de epistemología quedaría evidentemente descalificado ante sus colegas o ridículo ante sus alumnos más perspicaces si intentase explicar los conceptos fundamentales de su ma-

teria valiéndose de medios electrónicos y no de la sola palabra. Pero aún veremos más adelante que este asunto forma parte de una importante contribución a la disolución universitaria. Sólo este régimen de cosas novedoso y confuso hace explicable ciertos comportamientos erráticos de las administraciones públicas respecto de la institución universitaria y su gobierno, así como el apoyo a un fomento burocrático intervencionista en este régimen de actividad que ha alcanzado una de sus mayores cotas en el evidente fracaso en no pocos países de los sistemas generales de evaluación y selección, los cuales curiosamente, o quizás por ese preciso fracaso, revestidos de la renovada superstición de la innovación y la calidad, se pretende ahora que incluso relanzados hacia arriba ocupen un nuevo plano de decisión última en la selección del profesorado. Y puesto que toda burocracia tiende a la perpetuación e incremento de atribuciones, se pretende que los evaluadores profesionales configuren el nuevo estamento, cuando es bien sabido que el evaluador ha de ser designado mediante proceso 'natural' o mediante designación colegiada especial, y, desde luego, la de evaluador no puede ser una especialidad, a no ser que realmente se empezara por establecer, cuando menos, tantos tipos de evaluadores como áreas de conocimiento existen reconocidas. Claro que en ocasiones el espíritu de universalidad del evaluador profesional y la voracidad académica de quienes suelen dedicarse no preferentemente al estudio puede jugar con otra nueva derivación ideológica, aquella que basada en el relativismo imperante y la intercambiabilidad de las cosas, la conveniencia abstracta aplicada a realidades concretas, promueve una interesante y novedosa metafísica epistemológica de la equivalencia de las disciplinas, un paso atrevidísimo y extraordinario en los mecanismos de nivelación según el cual sólo hay dos clases de profesores, de ciencias y de letras, y su profesionalidad viene regida por la utilización de los instrumentos informáticos, la eficacia política en el medio académico y en modo alguno por la especificidad o la profundidad del saber demostrado.

Como es natural, el cuarto factor, que quedó denominado en un principio caída del ejercicio crítico, constituye no otra cosa que un concepto conclusivo en orden a un sentido intelectual y universitario extraíble del proceso descrito. Pero además, caída que es a un tiempo condición y consecuencia del éxito del referido proceso, es decir posee un valor total y envolvente. Y por ello la reactivación del ejercicio crítico funcionaría como antídoto contra los mecanismos de nivelación en general y, de hecho, puede decirse que consiste en el único antídoto efectivo y de fondo, así como de difícil aplica-

ción, aunque no deja de ser cierto que en ocasiones excepcionales podría ser asumido incluso desde la administración pública. El asunto grave radica en que la constatación de esa caída, si el diagnóstico es sustancialmente correcto, significa la disolución de la institución universitaria tal como la hemos llegado a conocer en buena parte del siglo XX. Porque si la caída del ejercicio crítico, en su pleno sentido, es condición de una nueva universidad, ese ejercicio era condición de la universidad heredada y en trance ahora de disolución. A tal propósito se trata, pues, de una adecuación perfecta.

Hasta aquí la descripción y el diagnóstico. Una auténtica conclusión a lo referido desde la recuperación del ejercicio crítico no puede por menos que, prudentemente, evitar el pesimismo, asumir críticamente la realidad y ofrecer algunas interpretaciones y resoluciones posibles fundadas en el rigor, la independencia intelectual y la honesta libertad de pensamiento. Pero hay que empezar por afirmar cómo en la actualidad se tiende a olvidar que esto referido es ya en su profundo sentido la función ético-científica del profesor universitario; que ésta, al menos hasta ahora, ha sido, todavía es, la razón última de su estipendio; y cómo también se suele pasar por alto que el intervencionismo burocrático sobre el profesorado universitario, su sometimiento a control en cuanto se refiere a procedimientos y medios informáticos de docencia y similares bordea o llanamente transgrede la legalidad por cuanto que a veces no respeta la libertad de cátedra, uno de los grandes fundamentos de la universidad moderna. Éstas son cuestiones de principio y por tanto imprescindibles. Ahora bien, probablemente nos hallemos ante otro régimen académico emergente, ante la faz inicial de otra institución diversa a la hasta ahora conocida y por ello aún sin fundamento legal. En realidad éste es el problema, según indicaremos. Y qué duda cabe, por lo demás, de que existe entre muchos una buena fe, un panfilismo que no se funda más que en la confianza del progreso, la confianza en los nuevos medios informáticos como futuro de resoluciones, lo cual no es ya una incauta desviación del objeto del problema sino sencillamente una superstición, la nueva superstición cibernética. Es necesario determinar el instrumento informático como medio y no como objeto; discernir que la llamada “sociedad del conocimiento” a resultas de una “sociedad de la información” es una pura simpleza, y que por demás el camino no consiste en que las disciplinas humanísticas se reconviertan en físico-experimentales, tal si se pudiese transmutar su naturaleza como adecuación a un fin más solvente. Pero me voy a limitar a enumerar tres grandes asuntos, a mi modo de ver prioritarios, deci-

sivos y generales. Se trata de problemas tangibles y abordables pero cuyo planteamiento, desde luego, exigirá verdadera voluntad política en favor del bien común y no juegos tácticos de partido, y su entrada en resolución significaría, a mi juicio, un paso extraordinario para el presente y sobre todo para el futuro.

En primer lugar es de advertir que únicamente la orientación hacia un proyecto aceptable de complementación o cierta interpenetración académica de ciencias experimentales y humanidades hará reconocible una perspectiva de futuro razonable. No es de recibo, por ejemplo, que un filósofo pueda no saber nada de biología ni a la inversa; que un ingeniero industrial pueda carecer de la suficiente y exigible capacidad de expresión escrita o de conocimientos históricos; que los arquitectos puedan estar ayunos de conocimientos éticos y los filólogos puede que de historia de la filosofía, etcétera, etcétera. Porque además, esto referido responde a un plano de determinación concreta del asunto, pero su transcendencia general es de una repercusión humana, antihumanística, y social imponderable. En el siguiente asunto se efectuará alguna concreción también atingente a éste.

En segundo lugar, no tiene sentido que se pretenda alcanzar en los países occidentales una nivelación en el régimen de titulaciones académicas superiores o más altas de tres años de duración cuando la esperanza de vida es cada vez más elevada y cuando los jóvenes se han liberado del tiempo que en otras épocas se destinaba al servicio militar. Nadie puede adquirir una formación filosófica ni filológica ni histórica, en general humanística, seria, en un periodo académico muy reducido, aun sólo por la simple razón de que leer es una actividad que lleva tiempo; etcétera. Esa duración reducida es la propia de las enseñanzas profesionales y muy concretas, en nuestro país hasta ahora nunca bien constituidas. Por lo demás, es imprescindible diferenciar nítidamente objetos y métodos de las ciencias físico-naturales y experimentales y de las ciencias humanas y sociales al tiempo que acceder a un grado adecuado de combinación complementaria de unas materias y otras, naturalmente en las proporciones aceptables y eficaces. Por lo demás, podrán o deberán reducirse, reformularse o integrarse ciertas titulaciones y hacerse ciertas combinatorias, pero no anular la realidad científica de las materias ni las áreas de conocimiento correctamente diferenciadas: se podrá comprobar que éste, al igual que una radical distinción de titulaciones de ciclo corto frente a sus opciones últimas largas, es un problema que se aclara en relación a nuestra siguiente y tercera propuesta.

En tercer lugar, el buen juicio dicta que si la exigencia social general respecto de la enseñanza superior, y dado el aminoramiento formativo (que en cualquier caso habría que tender a corregir), es la actualmente determinable, la solución no consiste simplemente, como se está haciendo sin directriz alguna, en convertir las universidades de hecho y de manera progresiva e indefectible en grandes escuelas profesionales (las escuelas profesionales que nunca se crearon y significan un gran déficit y error de la política educativa española, ahora en buena medida subsanado de esta manera), o bien promover actuaciones conducentes al control nivelador y a la degradación de las materias teóricas, sino en orientar estas grandes escuelas sin provocar la completa destrucción de la entidad investigadora-docente propiamente universitaria. Es decir, manténgase y planifíquese de manera reducida la rigurosa institución universitaria como centro de estudios altos o especiales y necesariamente minoritarios y condúzcase la generalidad de los *campus* universitarios al estatus de grandes escuelas superiores y profesionales. Y que estas últimas habiliten una vía de relación institucional efectiva con aquéllas. A mi juicio no existe otra alternativa aplicable y aceptable. De no hacerse así, las ciencias humanas y sociales en sus estadios elevados serán las más perjudicadas y, en consecuencia, la sociedad en general sufrirá de manera progresiva graves daños difícilmente cuantificables. Los altos estudios científicos no humanísticos se continuarán refugiando cada vez más en organismos o centros ya más o menos existentes, mientras que las disciplinas aplicadas, las dominantes y de mayor extensión se adaptarán con toda naturalidad, como en realidad ya acontece, configurando distintivamente más que el carácter general el liderazgo de las nuevas grandes escuelas prácticas o profesionales en que nuestra universidad deviene. Esto es, valga de muestra por poner un ejemplo actual: la pregunta no es si los estudios superiores de Traducción han de avanzar hacia un lado u otro sino simplemente si han de apuntar hacia arriba en sentido filológico o encaminarse hacia estudios prácticos propios de las escuelas de idiomas, en este último caso reduplicando parcialmente una función académica ya constituida.

Las Humanidades en tanto que disciplinas y reducto disciplinar del humanismo, su aminoración académica, hará muy difícil el mantenimiento de principios y modos característicos de esas humanidades que si bien en modo alguno son garantía de un espíritu humanístico sí que sirven de sustento a un posible desarrollo del mismo. En este sentido las disciplinas de tradicional fundamento humanístico habrán de perseguir un rearme, forjar



un fortalecimiento *metodológico* capaz de dar solidez a sus estructuras y permitir su supervivencia aun a modo de *reducto* y garantía de ciertos modos insustituibles del saber y su relación con el ser humano.

## VI

La reflexión acerca del sentido general o de unidad cultural europea, de su posibilidad, su haber histórico así como de las condiciones requeribles para la consideración de tal concepto, hace ver en primer término un doble presupuesto pasado/futuro, siempre vislumbrado desde un momento actual, presente, aquel desde el cual se ejercen las determinaciones. Ello exige una meditada adecuación a la realidad, del pasado y de nuestro tiempo, y, si bien se mira, configura una interpretación, un intento de comprensión, de saber y de voluntad que de inmediato voy a denominar como ‘epistemología hermenéutica’ y propongo que actúe de guía o referente a fin de diagnosticar el pasado y que el presente permita pensar el futuro y, en consecuencia, para fundarlo en alguna medida.

La discriminación histórica con vistas a la especificación de un común pasado cultural europeo comprobado por su eficiencia positiva en el devenir es operación, en principio, relativa y aparentemente sencilla que conduce al tronco común del humanismo. Pero esto ha de ser probado con argumentos. En un primer momento pareciera que la delimitación de un paradigma de cultura europea, un modelo ejemplar, fuera algo de percepción inmediata. Sin duda el asunto se complica al ejercer el intento de proyectar una voluntad de futuro acorde asimismo a la realidad de los intereses de nuestro presente actual, manteniéndose fiel no propiamente al pasado sino a la evolución de éste recibida. Aquí se presupone, quíerese o no, una idea de “tradicición”. Quizás conviniera proponer, antes de otra cosa, efectuar una hipotiposis, una visión de las grandes entidades culturales y su abarcamiento histórico. Entendiendo por entidades culturales desde luego las actividades de producción humana que toman al hombre como centro o referencia y posibilidad muy deseable de elevación en orden a la gama de los valores de civilización en los cuales habitamos y desde los cuales actuamos.

En principio se ha de proceder, ciertamente, con una apreciable dosis de voluntarismo, pero sin olvidar aquello que en epistemología se denomina ‘ciencia real’, es decir lo que existe, y, en hermenéutica, ‘conexión real’, es decir una concreción actualizable en la realidad del mundo exterior

a las propias disciplinas o los métodos. La cuestión será idear un *desideratum* correcto y adecuado en el sentido de que se halle justificado en su propio pasado, la evolución de éste, y, convincentemente, invite a promover con fundamento e ilusión moral su futuro. Este modo de promover se diría que posee un aspecto final político, y debe responder a una noción de “ideal”, pero no de mera utopía.

La primera y más contundente observación cultural sobre la entidad europea, su historia, tenga ésta los límites de detalle geográfico, político, étnico y económico que fuere, consiste en la evidencia de la multiplicidad de lenguas y de la unicidad previa. Al margen de los grados de parentesco entre estas lenguas y de la operativa base común, directa o indirecta, la difuminada indoeuropea, la griega y la más directamente efectiva latina, lo cierto es que Europa hace patente que la unidad cultural no se funda en la unidad de lengua sino en la de civilización. Las realizaciones o construcciones verbales o artísticas muy conscientes y elaboradas adscribibles a las formas europeas de civilización renacentista o vanguardista, por ejemplo, demuestran la manifestación de una misma entidad viva y compartida expresada en muy diferentes lenguas. Esto deviene, pues, primera condición a partir de la cual orientar la búsqueda de un paradigma único o dominante de entidad cultural para el continente, pues la realidad verbal constituye una pre-condición de toda cultura elaborada. Manteniendo el propósito de no querer entrar en matices menores, se podrá afirmar sin dificultad que evidentemente la civilización europea, occidental por mejor decir atendiendo a su extensión sobre todo americana, se delimita por oposición a unidades similares, es decir a civilizaciones como la árabe o la asiática, tengan éstas la diversidad de lenguas que tuvieren. No será necesario, pues, entretener argumentos acerca de que la unidad no es el contrario de la pluralidad sino el modo en que una pluralidad se muestra como un todo.

Efectuada esa primera discriminación referente a la lengua, las grandes entidades subsiguientes a considerar desde un punto de vista de realizaciones altamente elaboradas han de ser por necesidad las consecuciones mayores de la actividad cultural en tanto que configuraciones de estructura entitativa amplia y propia, de penetración con sentido totalizante y de tendencia a la estabilidad o la permanencia histórica, las cuales en cierto modo podrían entenderse como “instituciones culturales”, es decir la religión, la literatura y el pensamiento, el arte, la ciencia y la organización política. Éstas, sin embargo, señalan configuraciones generales comunes entre civilizacio-

nes y, puesto que no se pretende aquí ejercer el análisis comparatista sobre ninguno de esos elementos o instituciones en la efectiva concreción de las civilizaciones, sino determinar la posible, esperable y preeminente singularidad individual dominante en una civilización concreta, occidental, por más que esto presuponga un inevitable comparatismo implícito, habremos de atenernos a la sola realidad de los conceptos interiores de esas “instituciones culturales” y la proyección de los mismos. Naturalmente, se trataría de determinar entidades con contenidos de envergadura capaz de recubrir, aun en diferente medida, el conjunto de las “instituciones”. En ningún caso sería aceptable, en relación a éstas, una considerable desproporción ni un verdadero desequilibrio distributivo de influencias. Ésta es una segunda condición. Expondré brevemente ahora varios casos, con probabilidad los más distintivos, y que pienso sintetizan a la perfección y por separado a las cuatro instituciones seleccionadas y sus categorizaciones prototípicas, las cuales sin embargo, aun en su fundamento a todas luces decisivo para Europa y Occidente, se comprobará que no pueden definir por sí mismas el paradigma cultural buscado.

Me refiero en primer lugar al caso de la religión en su concreción cristiana, que si bien aparece por completo imprescindible de un modo u otro a todo posible paradigma cultural europeo, es sin embargo insuficiente como para ocupar la identidad única del mismo. Esto, sobre todo y evidentemente, no por razones de existencia de otras formaciones religiosas ni de guerras o cismas sino en virtud del devenir emergente de una concepción laica que, por lo demás, no sólo no excluye a la religión cristiana sino que en realidad justamente es fruto de ésta y en esta misma arraiga su fundamento evolutivo y, en todo caso, la configuración mental y moral que modernamente la suscita. Un caso como el del “canon literario”, el cual constituye sin duda un magnífico ejemplo de posibilidad en el tratamiento de la unidad cultural europea, con todo lo que significa la literatura, sus obras, de representación o alusión al conjunto de las instituciones culturales, no sólo no representaría de hecho, respecto de éstas, una cierta regularidad conceptual interior o comparable sino que en realidad viene a establecer no más que un fortísimo organismo de unidad literaria dentro de la pluralidad de lenguas en el marco de la institución individual por sí, lo cual lo invalida para nuestro propósito. Y entiéndase que esta invalidación, en nuestra epistemología, presupone el reconocimiento de una extraordinaria fuerza de significación institucional, que pienso que debiera ser ratificada de manera definitiva me-

diante la designación académica de “Literatura Europea”, con esta denominación en singular. Por su parte, grandes tendencias del pensamiento como el aristotelismo y el platonismo, la primera tendente con preferencia a la tradición científica y la segunda a la tradición contemplativa, más representan una dialéctica subyacente que una activa o factible consecución contemporánea. El caso de la tecnología en tanto que característico y extremado resultado aplicativo occidental de la ciencia, aúna tal unilateralidad junto a su contundencia que es por principio inviable como posibilidad de representación paradigmática global. No tan extremados pero de resolución similar vienen a ser los ejemplos sociopolíticos del constitucionalismo y el Estado de derecho, que por lo demás exceden los límites de Europa.

Las instituciones culturales mayores, esas configuraciones de estructura entitativa y funcional propia y de aspiración trascendente, se desenvuelven como promoción al tiempo que regidas por la gama de valores dominante, es decir por un proceso histórico de valores europeos y occidentales fundamentales, hoy reconocidos en los derechos humanos, la democracia constitucional y la solidaridad de los hombres y los pueblos. Diferente asunto es la eficiencia y convicción con que estos valores sean extendidos desde Occidente hacia el resto del mundo, esto es el cumplimiento último del sentido de universalidad que los esencializa. Esos valores desempeñan un papel metaideológico pero intensamente vivo por cuanto penetran la vida común, dan marco de referencia a la vida política e impregnan el conjunto de ideologías y formas de pensamiento vigentes y en expansión. El hecho es que esos valores, resultado de un pasado y, asimismo, definición del presente actual, orientan, pues, la comprensión dialéctica del pasado y la relación posible de éste con el futuro, y en tal sentido acompasan la dirección de las instituciones culturales. Por tanto, ejecutan un nexo, en amplio sentido, y revelan una relación positiva y unificante de cara a los individuos, los ciudadanos. Ahora bien, la pregunta es si alguno de dichos valores, a diferencia de las que hemos denominado instituciones culturales, cabría ser seleccionado como centro para una construcción teórica del paradigma predominante o de unidad cultural de Europa; si los conceptos de derechos humanos, democracia o solidaridad, e incluso justicia, paz o libertad son utilizables a tal propósito. Y lo que sucede, en contraste con la unilateralidad de las instituciones individualmente tomadas y sus concreciones operativas, consiste en que los valores, que son intercambio metaideológico constante, en tanto que entidades se difuminan en la generalidad, carecen de perfil

permanente observable e históricamente referible al conjunto formal de las instituciones y, en fin, están desprovistos de identidad funcional inmediata y delimitable más allá de la esfera sociopolítica.

Si los objetos dados, instituciones y valores, no parecen mostrar cualidad por completo suficiente a fin de definir un paradigma satisfactoriamente pleno o difícilmente contestable, parece evidente que nos debemos aproximar al único gran factor que nos queda por considerar, el sujeto de todo ello, el individuo, el sujeto humano, el cual es agente tanto de las instituciones como de los valores al tiempo que es objeto de éstos y de sí mismo. Las instituciones, en juego con los valores, promueven una determinada concepción del sujeto humano, convirtiéndolo por ello al tiempo en objeto de sí, en una suerte de ideal. De ahí se sigue la existencia de este ideal humano como único y gran lugar de encuentro en la concepción europea de la persona, el ciudadano, el individuo humano, la cual es promovida por éste y a fin de intervenir en el mismo, es decir sobre sí. Esto es sin duda un centro y un encumbramiento. Ahí se localiza la tercera posibilidad de especificación del paradigma.

La gran tradición europea comprobadamente susceptible de determinación a partir de la Antigüedad clásica y hasta nuestro tiempo que, *grosso modo* y naturalmente sujeta a una diversidad de avatares y transformaciones, es allegable a un concepto de sujeto o ser humano, es aquella que se refiere a “hombre”, “humanidad”, “*humanitas*”, “humanitarismo”, “derechos humanos”, “humanidades”, “estudios humanísticos” y, en fin, “humanismo”, la determinación más integradora y global de todo ello, la que sin duda está en el centro y ha comprometido de manera constante el eje y la dimensión cultural del continente. Incluso aunque pudiera decirse que históricamente visto en general más consistiría todo ello en una serie de elementos o segmentos desprovistos de articulación estricta, lo cierto es que aun desde sus variantes de época y circunstancia intelectual y sociopolítica se trata de lineamientos que incansablemente remiten a un concepto progresivo común que de algún modo define la convergente evolución de las aspiraciones distintivamente europeas de las instituciones y los valores culturales y, por lo demás, con contrastada eficiencia.

Es preciso reiterar que con Platón el pensamiento europeo, el objeto de la filosofía dejó de ser la naturaleza para ocuparse del hombre. No es una casualidad ni la excelencia escultórica griega del ser humano ni la ideación de lo que se ha llamado una *paideia* del periodo clásico. El clasicismo griego

representa no sólo la matriz de todo clasicismo occidental, en fortísima dependencia esencial, sino el fundamento y la materia de la interpretación sucesiva de aquello que alcanzará a configurar la dignidad humana y el subsiguiente ideal e ideal de humanidad configurado por el idealismo superador. Es evidente que la gama de conceptos o ideaciones en torno a lo “humano” sobrepasa en valor, representación y posibilidades efectivas de realización a diversas categorizaciones posibles, como la de Razón, que por otra parte y al menos en cierta medida puede quedar subsumida en la anterior. Esto a pesar de que sin duda algunos pensarían que la Razón mejor define una identidad europea frente a la de otras civilizaciones; pero esta categoría, en último término, no deja de ser o una facultad o bien una concreta filosofía.

A partir de esa serie de segmentos en torno a las ideas sobre lo humano, ya se trate por un lado de un extremo sustancialmente filológico y por otro de un extremo sustancialmente sociopolítico, cabe decir que subsiste una materia común y de una misma fuente retroalimentada, una concepción análoga y sus pertinentes derivaciones y evoluciones. Así pues, superando todo límite propio de la restricción de estudios de época, será procedente la utilización de un concepto y término de *humanismo* en sentido comprensivo y general, definitorio de un paradigma vivo y permanente. Aunque erróneamente, incluso la práctica marxista se quiso acreedora del concepto de “humanismo”, con la cual entra en crisis, como no podía ser de otro modo.

En su última conjugación, la convergencia hacia un proyecto de unidad política europea, parece querer operar con preferencia, y hasta cierto punto con alguna naturalidad histórica, hacia y desde esa estricta derivación económicamente fundada; en realidad como variante humanística transferida al orden económico-político sustentador de una primacía incontestable de los valores actualmente estabilizados, por cuanto de hecho se viene a presuponer una base anterior de cultura y sociedad humanísticas previamente integradas. Esto al margen, y no es nuestro propósito entrar en esa discusión ahora, de si tal propuesta viene fundada en sumo grado en la unilateralidad del desequilibrio económico, tal vez al amparo de la noción de que una tal eficiencia unilateral actúa en la base y arrastrará al conjunto de factores, de una parte netamente culturales, de otra parte políticos. Esto es un error, una transposición marxista.

La eficiencia nunca obtendrá buen cumplimiento si abandona o amigora un anclaje en la evolución de los aspectos más netamente culturales, y

esto por la evidente razón de que nos estamos refiriendo a un paradigma genéricamente fundado en éstos y no a la inversa. Ese cambio significaría una transmutación que, aun en el caso de ser operativa, terminaría desvirtuando la naturaleza de los segmentos humanísticos y sus articulaciones hasta hoy conocidos. Se trata, además, el humanístico de un paradigma perpetuamente retroalimentado como emanación de fuente, la cual sin duda pudiera ser envilecida, borrada o superficialmente olvidarse, pero no ser sustituida y, desde luego, provocaría al fin el desgarramiento más profundo de la pérdida y la caída. De ese modo, radicalizada la unilateralidad en última consecuencia, se diría posible la conducción a un desvío, probablemente más lento, quizás más duradero, de barbarie para el siglo XXI, respuesta tercera y aparentemente pacífica a las dos barbaries anteriores concebidas mediante los totalitarismos del siglo XX.

Hoy podemos alcanzar a saber con cierta tranquilidad entre el horizonte de las incertidumbres que, al fin, sólo el haber ingresado propiamente en la Antigüedad es garantía de existencia y posibilidad del futuro; que el vestigio humano de la escritura menos efímero es el más antiguo; que el cierto azar de la gran debilidad de las transmisiones de la tradición está compensado por la pervivencia inmensa del volumen de las significaciones y las palabras en el tiempo; que el tiempo supera las graves incidencias y permite transformar el mal en comprensión de la verdadera inteligencia; que el olvido es higiénico y necesario pero solo moduladamente y como descanso para alcanzar a vivir con mayor sentido humano y mayor fuerza. Que todo ello es un supuesto vivo para una posible nueva ideación humanística. Sólo una seria y sincera inclinación hacia la fórmula del paradigma cultural humanístico de Europa, como reideación del futuro a partir del fondo ingente de un saber, de su pasado que es la única garantía última de futuro, hará posible un sentido político real o de unidad. Sin aquélla, ésta es ilusoria.

El sentido de perfeccionamiento espiritual y culturalmente técnico y también social y político posee un espacio de analogía entre el arte y el espíritu en la idea de elevación<sup>55</sup>. A la idea originaria y clasicista, pitagórica y taoísta, europea y asiática, de armonía como belleza se entronca la idea de sublime como elevación acorde a las abstracciones de la infinitud y el no lí-

---

<sup>55</sup> En general los esoterismos y hermetismos o incluso la masonería han tenido que ver en tanto que respuesta posible ante una frustración que había de buscar caminos especiales de resolución.

mite. En la cultura ilustrada sobre todo la idea de progreso desempeñó una otra localización de base intelectual y activa vocación sociopolítica cuya perversión revolucionaria, según ya vimos rigurosamente interpretada por Friedrich Schiller, condujo a la barbarie nacionalsocialista y comunista del siglo XX. La circunstancia actual, que remite a la fenomenografía de la sociedad globalizada, es necesario que sea convocada al establecimiento de ideas de la sublimidad cuyo valor humanístico exceda y doblegue desde el plano del pensamiento o las convicciones aceptadas la posible reformulación del nefasto mito del progreso en el molde, ya por principio economista, de la globalización.

## VII

El horizonte que ofrece el próximo futuro a la humanidad en un tiempo caracterizado por la cohabitación inevitable, plenamente pacífica o no, de todas las civilizaciones, según exigen las circunstancias resultantes de lo que suele denominarse globalización, ha de pasar necesariamente por el entendimiento entre Europa, o el mundo occidental, y Asia. Esto es sencillamente condición para todo futuro posible de la vida humana a medio y largo plazo. Por extraño que pueda parecer, está aún por elaborar una fenomenología histórica de las civilizaciones, incluso una simple taxonomía comparatista sin duda imprescindible para toda revisión de la Historia Universal y la adopción de una perspectiva bien fundada de futuro<sup>56</sup>.

Dado que las grandes civilizaciones en sentido amplio caben reducirse a número de cuatro: la asiática, predominantemente budista, la cristiana u occidental, la islámica y la africana (si tomamos la judía como lateral de la cristiana o bien en razón de su reducida identidad geográfica), se podrá observar en primer término una posible disposición de doble emparejamiento a establecer mediante dos civilizaciones fundadas en el teísmo religioso, la cristiana y la islámica, y otras dos, la asiática y la africana de caracterización no-teísta. En esos dos pares, sus dos primeros elementos, asiático y occiden-

---

<sup>56</sup> Tengo en cuenta para lo que sigue, sobre todo, la exposición reciente de esta problemática según la he presentado en “La relación Asia / Europa como perspectiva universal”, *Studies in the Humanities*, 9 (2008), pp. 71-93; “Asia and the West: A Universal perspective in the Era of Globalization”, en I. Donoso (ed.), *More Hispanic than we admit*, pp. 383-393 y el último capítulo de mi libro *La sublimidad y lo sublime*, Madrid, Verbum, 2007, 2ª ed.



tal, responden a una realidad histórica y cultural extraordinariamente extensa, profunda y, aun de muy distinta manera, evolucionada.

Es necesario comprender que el principio que estatuye la identidad de la religión, o de cada cultura religiosa, que a su vez en ambos casos, asiático y occidental, presenta una suerte de mosaico con fragmentaciones y desniveles, y que por supuesto no vamos a discriminar aquí, posee un valor fundamentador más allá de toda concreta práctica o creencia religiosa privada o pública, pues configura una visión del mundo y un sentido tanto de la historia como en general de la civilización y la cultura. El diálogo o la relación entre Asia y Occidente en tanto que asunto medular no constituye una selección relegadora de otras posibilidades o civilizaciones sino sencillamente la opción central y necesaria, y en tal manera la única opción factible y exigible en todos los sentidos. Ni la aún inconstituída circunstancia africana como punto de observación e intervención global ni la escasamente permeable circunstancia islámica respecto del conjunto hacen pensar en otro juego de relación planetaria decisivo que el euroasiático u occidental-asiático. En este importante asunto, naturalmente, desempeña una función decisiva la caracterización religiosa de estas dos civilizaciones. Precisamente, el no-teísmo asiático es a todas luces la base de entidad perfecta para una relación con el monoteísmo de cultura laica y altamente evolucionada del mundo occidental, de la misma manera que es preciso reconocer cómo un monoteísmo radical e integrista definiría la peor posibilidad de relación de todas aquellas que pudieran concurrir. Puesto que los politeísmos pueden tenerse como meramente históricos, pertenecientes a un pasado más o menos remoto o inoperante y en nuestro tiempo están desprovistos de entidad de alguna magnitud; y dado que, siendo realistas, el no-teísmo africano carece a día de hoy de una entidad civilizacional y sociopolítica suficientemente fuerte como para entrar de igual a igual, de forma equiparada, en una relación con Occidente o Asia, estos dos últimos resultan ser, de manera evidente, los sujetos principales de la escena, y de los mismos dependerá en todo lo sustancial el futuro. Ello no quiere decir, desde luego, que los otros sujetos o grandes actores continentales no hayan de intervenir y afianzar (o en su caso perturbar) este eje central del proceso futuro acerca del cual nos disponemos a reflexionar, sino que, por decisorios que puedan llegar a ser, nunca podrán ejercer de actores principales en un planteamiento mundial bien fundamentado. Consideraremos, naturalmente, que, por ejemplo, una verdadera situación de caos sería posible, pero no esperable, y, sea como fuere, hemos de pensar en este sentido en

lo probable y juiciosamente de desear. Ello tampoco quiere decir que las entidades occidental y asiática configuren de pleno en su situación actual e inmediata previsible auténticas unidades bien perfiladas y ajenas a umbrales de confusión o dificultad: bastaría con observar, de una parte, la situación de los países eslavos respecto del occidente europeo, o incluso el entorno islámico del sudeste europeo; de otra parte, la fragmentación política asiática y el aún reducido dispositivo desarrollado en la mayoría de los países de este continente mediante libertades y bienestar social, cosa imprescindible para la autonomía de los individuos y una seguridad vital aceptable propia de una situación histórica y culturalmente madura.

Sea como fuere, y en razón de lo hasta aquí descrito, es claro que las entidades occidental y asiática, los dos polos más distantes de la escena mundial, y quizás precisamente por eso, según su especificidad de espíritu, religiosa, cultural y de civilización constituyen entidades por principio diferentes y complementarias y representan en consecuencia los dos elementos de una relación necesaria y destinada a dar resolución y abrir el camino de los nuevos tiempos. Pero la complementación –y esto es muy importante– no puede significar en modo alguno simple imitación del contrario y abandono de la cualidad propia<sup>57</sup>. Visto así, la más adecuada responsabilidad ética consiste en contribuir a que tal cosa discurra de forma adecuada y, en consecuencia, de la manera más beneficiosa, más feliz para esas partes del mundo y para el común de los hombres.

La dialéctica Asia / Occidente posee justo significado y valor en virtud de la complementariedad, de una delineación contraria en el sentido de lo inverso pero no de lo antitético o refractario. Es un hecho que la gran dominante occidental representada por la ciencia y especialmente su aplicación tecnológica, y su transportabilidad, posee una eficacia expansiva y resolutive en el campo de la vida práctica que en realidad ya se encuentra asumida y extendida en la mayor parte del mundo y desde luego en el conjunto de Asia. No es éste el momento de entrar en detalles acerca de la genealogía

---

<sup>57</sup> Venía a advertir Carl Jung del grave error de no entender los límites del intelecto occidental y su situación parcial dentro del espíritu, así como del error de una actitud imitativa de éste hacia el mundo asiático que no cae en la cuenta de que en realidad se debiera aplicar a subsanar las deficiencias de su intelecto y de su espíritu y allegarse alguna otra fuerza que lo completase. También hacía extensiva esta crítica en sentido inverso, cosa que en la actualidad se diría más que pertinente. Véase C. G. Jung y Richard Wilhelm, *El secreto de la flor de oro*, Barcelona, Paidós, 1981, pp. 23-27.

problemática y unilateralizada de esta tendencia y su origen europeo disgregador, pero lo cierto es que ha quedado indisolublemente asociada a toda posibilidad de desarrollo y bienestar en general de los pueblos y, en tal sentido, establece un dominio de cultura, de tipo de cultura, occidental sobre el resto del planeta. Sin embargo, la efectividad cultural tecnológica no debe hacer olvidar, tanto en la cultura asiática como en la occidental, que nace de una unilateralidad no ya mutiladora en la medida en que triunfa sin distinciones ni matices sobre su opuesto interno y complementario del saber contemplativo y de las humanidades, sino que se funda en una idea lineal de progreso tecnológico como si infinito en un mundo ya evidentemente finito en el cual el hombre, por principio, ya no ha de tener por objeto exclusivo dominar la naturaleza sino además no destruirla por cuanto que ésta es su hábitat, una casa que se deteriora y precisamente es devorada por el finalismo parcialista de la actividad tecnológica. En virtud de ello, se pudiera decir que, de forma semejante a como la cultura occidental, en su origen griego y como progresión sucesiva, redujo a un plano secundario, dicho radical y brevemente, la *contemplación*, como consecuencia de las proyecciones científicas de la razón, otro tanto vendría a ocurrir en la época contemporánea a una escala mayor, intercivilizacional, mediante el acoplamiento a Asia del triunfo de la tecnología del progreso, tecnología la cual ciertamente ha acompañado y amparado el civismo democrático (y también sus deficiencias morales, todo sea dicho), pero puede conducir como resolución final a la mutilación de toda cultura de raíz contemplativa. Si bien se observa, a este propósito las formulaciones culturales occidental y asiática describen, dicho de manera simplificada pero efectiva, un doble componente tecnológico / contemplativo de compensada simetría inversa. Y en tal sentido, el error consistiría en que dicha simetría inversa tecnológico / contemplativo occidental y contemplativo / tecnológico asiático condujese en nuestro tiempo a una equiparación homogeneizadora que, en consecuencia, disolviese la gran perspectiva de una integración complementadora capaz de tomar por objeto al ser humano. Se trataría de que el elemento contemplativo asiático contribuyese al autorreconocimiento del también importante pero mucho más esotérico elemento contemplativo occidental. E igualmente a la inversa, desde el punto de vista del elemento tecnológico<sup>58</sup>.

---

<sup>58</sup> Un ejemplo palpable de este juego doble de entidades y su posibilidad está representado por las dos tradiciones médicas occidental y asiática, cada una con sus grandes

El ser humano como núcleo y fin equilibrado de toda resolución es la única fórmula que puede hacer posible una verdadera complementación, núcleo sin el cual quedaría ésta abandonada al unilateralismo de la ausencia de objeto como dirección y significado. De ahí que la potenciación de todo humanismo, ya de base occidental o bien de base asiática, y aun mejor en tanto que consecución relacionada, se revela como el más deseable proyecto de cultura.

Se podría decir esquemáticamente que el proceso del futuro habrá de desenvolverse en dos planos superpuestos, el de la referida base dualista tecnológico / contemplativo, que responde a un régimen espiritual y cultural de fondo dominante, y el de la actualista operatividad inmediata del acontecer sociopolítico, en gran medida de relaciones internacionales en lo que a la dialéctica global se refiere y regido por los intereses económicos así como el entorno previo y subsiguiente que a éstos condiciona. Es necesario, pues, que se activen tanto una actitud como una inteligencia práctica asiáticas y occidentales desde la consciencia y la altura de miras que para nuestro tiempo el curso de la cultura, la realidad y la historia exigen más allá de los instrumentos habituales del mercado y la globalización.

Y ciertamente, el curso de los acontecimientos será el dirigido por los hombres desde todos los lugares de actividad concernientes o con voluntad o capacidad de erigirse en interlocutores. Los estudios comparatistas, al igual que los estudios europeos o hispánicos de Asia y los estudios asiáticos de Occidente debieran ejercer en este proceso una función relevante, marcada por la solidez de las relaciones de estudio y su expresión no sólo académica sino también de dimensión pública. Las grandes lenguas y sus realidades académicas y culturales poseen a este propósito una especial responsabilidad. En cualquier caso, será conveniente convocar, promover la intervención de todas aquellas personas y organismos que por motivos de circunstancia profesional o intelectual se hallen en situación de contribuir a la buena marcha de este orden de los acontecimientos hoy ya impostergable.

---

saberes y capacidades, de las cuales no cabe afirmar sino su inequívoco sentido y valor complementario. Sólo una torpe inteligencia política y una estructura económica grosera que no atiende a los intereses generales viene evitando la necesaria integración de esas dos consecuencias en un horizonte común. Es ésta la única posibilidad futura de una medicina humanista propiamente dicha.

Los criterios aducidos en principio permiten establecer que las civilizaciones asiática y occidental no han de protagonizar “choque”<sup>59</sup> ni estallido alguno en la época de la globalización sino previsible y juiciosamente proyectarse en un encuentro tanto cultural como de mercado, ante el cual lo decisivo es asumir, en primer término, el hecho de que las condiciones culturales responden perfectamente a la complementariedad y no a un mero voluntarismo ni a un kantismo del “como si”, lo cual es ya decisivo para el curso futuro de los acontecimientos; y, en segundo término, afrontar la pregunta: ¿qué hacer? o ¿cómo debemos actuar? A esta pregunta pienso que habría que empezar por responder más o menos de la manera siguiente: puesto que existen las circunstancias inevitables y las condiciones adecuadas para el encuentro occidental / asiático, la sociedad civil ha de tomar conciencia y ejercer presión sobre las administraciones e instituciones públicas a fin de que los aleatorios acontecimientos económico-políticos no dañen esa extraordinaria garantía de complementariedad subsistente disponible, su dialéctica o capacidad de encuentro o síntesis<sup>60</sup>.

Justamente la radicalidad de las grandes distancias, así el caso extremo occidental / asiático, es aquello que promete resultados de gran interés y valor según los criterios humanísticos de un comparatismo bien constituido. Una epistemología de la comparación ha de explicitar cómo ésta se encuentra en dependencia cualitativa de la distancia existente entre los términos posibles de la comparación y cómo esa distancia se resuelve tanto en el espacio, o sea geográficamente, como en el tiempo, o sea históricamente, de las culturas y sus lenguas, al igual que sobre el carácter mayor o menormente heteróclito de sus entidades posibles, es decir literaturas, religiones, artes, ciencias, costumbres... Esta discriminación se completa con el criterio fundado en que los términos de la comparación pueden venir motivados bien “de hecho” o bien “por analogía”, y que en la relación occidental / asiática, sin duda actualmente en situación altamente progresiva, la relación “de hecho” corresponde de manera muy significativa sólo a los tiempos moder-

---

<sup>59</sup> Por seguir el difundido concepto (en inglés *clash*, en español *choque*) que Samuel Huntington comenzó a utilizar en 1993 para referirse a la previsible colisión o “choque de civilizaciones” como característica clave del nuevo orden mundial.

<sup>60</sup> Tanto en la tradición del dualismo del *Tao* como en la cultura occidental desde Grecia y el diálogo socrático existe, ciertamente, una fortísima realización dialéctica cuya diversidad resulta ser asimismo complementaria, cosa que de hecho ya advirtió Hegel en su consideración de las tres formas de la idea y tomando en cuenta el ejemplo del clásico chino.

nos y especialmente contemporáneos. Naturalmente, existe una condición anterior en la epistemología de la comparación en tanto que fundamento de un posible resultado de valor; esto es, que los términos de la misma, la configuración del objeto de estudio a fin de cuentas, ha de estar adecuadamente establecida, pues no se trata de relacionar términos por la mera razón de que puedan presentarse como alejados en el tiempo o en el espacio o en la naturaleza de sus entidades. La pretensión de que por sí misma toda pareja o toda serie de términos distantes o heteróclitos ha de ofrecer resultados comparatistas fuertemente reveladores es tan infundada como la de cualquier lógica que se propusiera explicar fenómenos culturales fuera de la historia. Si la proximidad de los términos conduce en su extremo a la obviedad, será por contra la potencia reveladora de las relaciones factuales o analógicas aquello que únicamente otorgue sentido a las operaciones comparatistas sustanciadas entre términos distantes o muy distantes. Como por otra parte infundado es creer que la unilateralidad del mercado acabará conduciendo a una valiosa resolución cultural, aunque tampoco deja de ser cierto, a la inversa, que sin un cierto establecimiento de mercado no se diría factible una vinculación cultural consistente entre culturas.

Un verdadero encuentro, es decir el modo de complementariedad más deseable, significaría no un simple mecanicismo económico-administrativo mediante el forjamiento de una estabilidad del mercado occidental / asiático y su consiguiente reparto de funciones en el automatismo de los intercambios mercantiles, tan favorecido actualmente por la globalización. Ciertamente muchos piensan que ése es el fundamento para toda posible forma de vinculación, que todo vendrá después y por añadidura, incluyendo entre esas vinculaciones, desde luego, los grandes aspectos éticos y creativos de las culturas. Pero ni la unilateralidad del mercado ni el ordenancismo burocrático pueden trazar por sí con cierta plenitud los fundamentos para la expresión viva de los individuos y las entidades culturales inteligentes. Por ese camino de la anticipación predominantemente unilateral del mercado no parece factible alcanzar una interpenetración bien estratificada por la expresión viva de dos tradiciones en diálogo y una sinergia resultante con sentido de futuro. En el mejor de los casos se trataría de un pragmatismo de la ingenuidad con resultados groseros de homogeneización como principio y fin.

Un importante error de perspectiva cognoscitiva en nuestro tiempo radica en la noción muy difundida de que la actual “sociedad de la información” se identifica con una llamada “sociedad del conocimiento”, la cual po-

seería por primera vez el perfecto dominio y comprensión de todo saber y toda cultura del pasado, como si la comprensión surgiese de una mera disponibilidad material de textos y no de un serio trabajo analítico y reflexivo. Hoy, cuando la disponibilidad material de los medios de conocimiento es extraordinaria en todos los sentidos, las capacidades en disposición de acceder penetrantemente a los mismos diríase que han disminuido compensatoriamente. Es decir, los medios inherentes a la globalización procuran cuantiosos beneficios a la interrelación de las gentes y sus culturas, a las formas y la velocidad de la comunicación, pero tales medios no constituyen por sí resolución intelectual alguna y se encuentran con una realidad mental menos capacitada para ciertos aspectos del ejercicio de la comprensión del espíritu y el saber. Es lo que suelo denominar “la paradoja del inverso”.

El proceso de globalización, que se ha hecho muy patente desde la última década del siglo XX como consecuencia de una nueva aceleración de los medios de comunicación y transporte acompañada solidariamente por la progresiva liberalización política de las actividades económicas de repercusión internacional, ofrece directamente un completo predominio del mercado. La globalización es, pues, un fenómeno que cabe resumirse como fenómeno de mercado, esto es de capital, de trabajo y de medios tecnológicos de comunicación y transporte, que naciéramente apuntaron en la concepción mercantil de las empresas multinacionales y ahora avanza hacia una generalización tanto comercial como financiera. La movilidad de los agentes socioeconómicos y la velocidad de la comunicación electrónica, que son consustanciales a la globalización, también poseen una importante repercusión cultural y de comprensión, pero en términos generales sin duda de valor comparativamente subsidiario en este último sentido. La cultura y la inteligencia se benefician de ello, pero de forma circunstancial y no como régimen de repercusión decisoria. Por lo demás, culturalmente el proceso de globalización tal como se hace patente provoca una fuerte homogeneización que muy poco tiene que ver con las decisiones de una comprensión ética e inteligente. En el marco de las actividades intelectuales sólo puede tomarse ese proceso como positivamente decisorio en lo que se refiere a las ciencias experimentales. En el campo de las actividades económicas el beneficio será siempre asimétrico, pero las propias autorregulaciones de los mercados y los agentes empresariales es de prever que desarrollen la suficiente capacidad operativa y niveladora a fin de garantizar una supervivencia sobre mínimos y máximos que tienda a un cierto equilibrio dentro del conjunto globalizado.

La globalización como homogeneización cultural derivada del proceso integrador de los mercados puede ser por sí misma espiritualmente depredadora en tanto que depende de la unilateralidad mercantilista y financiera. Es necesario efectuar una distinción culturalmente fundada capaz de discernir, de forma eficiente y sin contradecir el gran saber y la tradición de las civilizaciones, entre proceso de globalización, de base económica, y proceso de vinculación, encuentro o síntesis cultural, de base espiritual, o aun práctica pero de repercusión directa y culturalmente humana. A este propósito me serviré del concepto de *universalidad*, o de *universalización*, término de raigambre humanística que supera al de *globalización* y no presenta dificultad alguna en esta finalidad.

Entenderemos la universalidad como una capacidad y fuerza viva de la humanidad y las culturas en su totalidad por cuanto centra sus lugares especiales compartidos de gran proyección y es razón de su encuentro más allá de las dualidades. La universalidad no sólo es más general y penetrante sino que antecede y subsigue a la globalización. Existe ya un principio de superación del dualismo en la medida en que la intuición y la contemplación, de una parte, y la razón y la voluntad, de otra, pueden alcanzar consecuciones de síntesis; esto es fórmulas de elevación configuradoras de grandes momentos para el espíritu. Me refiero con ello a una visión y una fuerza trascendentes que convergen en un mismo propósito de concebir la naturaleza y el mundo. He ahí la elevación que define a lo sublime y es a fin de cuentas también propósito de todo humanismo y toda vinculación occidental / asiática. En último término, ambas opciones de civilización nacen de la naturaleza-mundo, y ambas presumiblemente son susceptibles de reunirse en una misma, o relativa, consideración o interpretación de la naturaleza, el mundo y la vida.

Las manifestaciones de la universalidad describen un horizonte de múltiples elementos y de inmensa genealogía como tendencias de elevación, de fuerza y de visión trascendente en los más diversos órdenes del cosmos y de la vida. Podemos interpretar que la universalidad se funda en las consecuciones de adecuación entre la *unidad* y el *todo*. O dicho de otra manera, la unidad no es lo contrario de la pluralidad sino el principio mediante el cual se obtiene o muestra en ésta un todo. La universalidad diríase una revelación eficiente del espíritu; su tendencia se hace patente mediante una disposición esencialista y orgánica del mundo y del hombre; su aspiración lo es de la naturaleza, del inconsciente, la intuición y la voluntad, del in-



telecto todo; cristaliza en algún lugar de ese conjunto y, por supuesto, puede presentarse tanto de forma creciente como decreciente.

Las manifestaciones de la universalidad, que existen desde los comienzos del espíritu e incluso de la vida, ya que todo parece indicar que la universalidad es inherente a éstos, son relativas a cualquier ámbito del saber. Por demás, es evidente que el proceso histórico condiciona inevitablemente sus transformaciones o la percepción de las mismas. En este sentido, la vinculación occidental / asiática responde al desenvolvimiento natural de la marcha de los acontecimientos de la humanidad y su universalismo posee un anclaje pluridimensional.

Más allá y más acá de los dominios disciplinarios, la universalidad se configura al modo de tendencias en alguna medida generalizables o extensibles, aparentemente autónomas y singularizadas, aunque la universalidad no significa aquí, de ninguna manera, reproducción o expansión, según es característico de ciertas propensiones o aspectos de las ideologías y de las religiones formales y en nuestro tiempo, como vimos, de la globalización restringidamente económica. La universalidad atañe fuertemente a la visión general del mundo, al mundo conocido y al mundo como espacio futuro de exploración e incluso proyecto. Por ello cabe afirmar que la universalidad avanzó históricamente mediante la relación entre utopía y realidad, las exploraciones, los viajes culturales y científicos y el desarrollo de la cartografía. La visión general del mundo posee también por principio una base geográfica, de la realidad conocida, representada, y sus aspiraciones. Éste es el titimismo primigenio de los continentes, las grandes partes geográficas que definen asimismo civilizaciones como Europa, Asia y África, América. Los continentes describen la geografía de los gigantes dormidos cuyo gran despertar es la caída en cuenta de la existencia del otro, el momento de la historia en que deja de existir la cultura de una soledad no consciente y la relación intercontinental accede a un grado superador de la distancia física y la relación cultural, comparatista, deviene un hecho no opcional sino dado cuyo mundo de existencia ha de ser asumido.

Desde el punto de vista de una epistemología disciplinaria, la universalidad también define un problema o dificultad establecido por ausencia o debilidad de límites en las determinaciones del objeto y, subsiguientemente, de las diferentes disciplinas o dominios del saber entre sí. Es el caso de la Retórica, la Dialéctica y la Hermenéutica, por una parte, cuyos objetos y métodos presentan un grado de generalidad que las hace inespecíficas; por otra

la Lógica, la gran ciencia de la universalidad inmaterial, quizás traicionada por su propia vaciedad abstracta. Pero a su vez es el caso, en otro orden más complicado, de la Ideología y de la Tópica, de la Teología y la Mistagogía. Todo ello, en cualquier caso, emana de la natural espontaneidad cognoscitiva del hombre y viene conducido por ciertos accesos adoptados para el vislumbramiento, para la aprehensión del *todo*. Pero el factible acceso al vislumbramiento del *todo* por principio no es lineal; acontece o se ejerce en diferentes tiempos y estadios del sujeto, del objeto y del saber, y requiere unas condiciones de aproximación y distanciamiento. De ahí las distintas posiciones constituidas en las diferentes civilizaciones y en cada diferente momento histórico. Aunque, por supuesto, existe también una universalidad importante de lo pasado y de lo permanente, de la historia y de sus constantes, de los lugares y de las categorías, del lenguaje en todo tiempo. La universalidad de algún modo siempre estará inscrita en la tradición, o en la fundación de ésta, y su progresión hacia el *todo* viene especificada en nuestro tiempo por el vértice intercontinental de civilizaciones occidental / asiático.

El tradicionalismo asiático presenta lingüísticamente una de sus grandes revelaciones (más que de universalidad, de intrauniversalidad geográfica), pues su gran universalidad corresponde al milenarismo perenne de su cultura en la figura de una lengua china ideogramática de vida permanente, que nunca ha requerido ser descifrada, varias veces milenaria sin interrupciones ni modificación sustancial, a diferencia de la estructura arbórea occidental, en la cual históricamente la realidad lingüística, primero griega, después latina de hecho ha ido ingresando en el panteón de las lenguas muertas al tiempo que progresaba la evolución de sus relevos modernos o su supervivencia en transformación casi constante. Ésta es una diferencia de fondo entre Europa y Asia reflejada mediante la lengua. El prodigio de la lengua china, asimismo la más hablada del planeta a pesar de su escasa internacionalización geográfica intercontinental y a pesar de sus múltiples e inevitables variedades, casi a modo de familia de lenguas, está regido por el chino mandarín y en nuestro tiempo adoptada oficialmente en su estándar popular. Esta lengua se ve acompañada principalmente en el ámbito de su influencia directa por las lenguas japonesa y coreana, a las que el chino dio por primera vez escritura y de ahí la peculiar y un tanto especular relación entre ellas<sup>61</sup>.

---

<sup>61</sup> También otras lenguas, como el tailandés, y el vietnamita, que bien se podrían considerar dentro de la zona geográfica del Este, pero que se hallan en un grado de formación perceptible desde el exterior que ya comienza a alejarse del eje de gravedad chino, que es la

El fuerte expansionismo japonés, el sentido trágico de su cultura arraigado a su vez en la estrechez insular y una noción geográfica de difícil supervivencia, ha sido responsable de una gran cultura al tiempo que de desmanes inocultables (que se revelaron en la Segunda Guerra Mundial, como en Europa) y de una exteriorización cultural cuya difusión extraordinaria ha minimizado el caso de Corea, históricamente anterior e imprescindible para Japón. He ahí una paradoja del orden cultural asiático. Sólo actualmente parece que la gran matriz china, no se olvide que a su vez vinculada a la fuente de India a través de ese gran hilo conductor que es el budismo, se reequilibra sobre sus dos ángulos menores japonés y coreano. La complejidad original de las lenguas asiáticas<sup>62</sup>, todas determinadas de una u otra manera por la escritura china, ha exigido un esfuerzo de simplificación efectuado en distinto grado de cuyas reformas, sobre todo por selección léxica o bien reforma gráfica, se accede en el caso coreano no a una transformación sino a una base preexistente de estructura silábica, pudiéndose afirmar en este caso que se trata sencillamente de una lengua silábicamente muy regulada y de escritura fonética. En este sentido es preciso reconocer cómo el jangul, la lengua coreana es, sin embargo, con mucho, y a pesar de su dificultad o extensión vocálica muy por encima de la japonesa, la más fácilmente accesible para hablantes occidentales, a diferencia extrema del chino, que por lo demás permanece como una familia de lenguas coronada por el mandarín y

---

matriz y la gran entidad cultural histórica, aparte de India. Conviene recordar que desde el punto de vista léxico, si el vietnamita depende en gran medida del chino, o al menos como lengua culta, el tailandés sin embargo ya remite más al sánscrito. El vietnamita, que naturalmente también tuvo escritura china (Chu Nom), presenta la peculiaridad de haber asumido durante el siglo XX la escritura alfabética románica es decir como si de una transcripción (o transcripción técnica fonética en razón de la multiplicidad de signos diacríticos que utiliza) se tratara. En este sentido la mutación escritural del vietnamita es extraordinaria, aparte de insertarse, al parecer con claridad (cosa que no puede decirse del tailandés), en la familia austro-asiática y del modo referido haber incorporado una universalidad occidental. Pero en principio, este tipo de integraciones no creemos que sea representativa de la universalidad más adecuada.

<sup>62</sup> Como es sabido, no existe unanimidad en lo que se refiere a los orígenes de las lenguas china, coreana y japonesa, sobre todo estas dos últimas, a lo que se ha de añadir el hecho de que el ideogramatismo de la primera en realidad configura una progresión directa a partir de las representaciones pictográficas prehistóricas y alcanza a configurar aproximadamente la entidad de una familia de lenguas. Pero también es de advertir que los intereses políticos han determinado con insistencia la marcha de las investigaciones en estos campos.

como el gran idioma asiático varias veces milenario que dotó de escritura a Asia. Sólo en esto se le podría comparar en algo la pervivencia del griego moderno en tanto que herencia del clásico, en modo alguno el latín, que es lengua definitivamente sin habla viva.

A diferencia de la familia lingüística china, que es sino-tibetana y está compuesta por siete lenguas presididas por el mandarín, en el continente europeo sólo comparable a la familia románica o neolatina, en el cual existen otras familias más allá de la románica, es decir los ámbitos anglosajón, germánico y hasta eslavo. La lengua china, tomada en conjunto como familia, sobrepasa con creces el millar de millones de hablantes (a los que se añadiría por otra parte, cuando menos, el centenar escaso de hablantes coreanos y el centenar largo de japoneses) y duplica en este sentido cuantitativo a la española y casi otro tanto a la inglesa. Y el hecho es que chino, inglés y español en sus diferentes modos de relación cultural y geográfica definen una universalidad, la de las lenguas más habladas, asimismo acompañadas de inmensos patrimonios literarios, y cuya tríada ha de regir la matriz lingüística del encuentro occidental / asiático en este sentido<sup>63</sup>.

La relación occidental / asiática ha de alcanzar un vínculo como *forma viva*, expansión vital de mucho más fondo que el representado por el mercantilismo de la globalización y por la mera yuxtaposición estratificada de elementos culturales, a modo de meras convenciones reiteradas<sup>64</sup>. Conventionalización y topificación, he explicado en otra circunstancia, son conformaciones generalizadas imprescindibles para el lenguaje y la poesía que poseen un cierto sentido de expansión universalizadora, pero detentan asimismo el principio de muerte del lenguaje y de la poesía mediante reiteración huera. Porque la auténtica universalidad de la poesía, y del lenguaje

---

<sup>63</sup> La paridad español / inglés es asimismo importantísima por cuanto significa, entre otras cosas, la casi completa representación lingüística de los países de América. Un diferente asunto es el de las relaciones establecidas entre estas lenguas mediante los sistemas de transcripción con las asiáticas, lo cual es muy relevante desde el punto de vista de la práctica concreta y en torno a lo cual se han cometido importantes errores. No es éste el momento de replantear este problema. Me he ocupado de ello en: "Europa / Asia, España y la cuestión histórico-literaria y estética", en *El Oriente asiático en el mundo hispánico*. Revista *Studi Ispanici* (2008).

<sup>64</sup> Es de señalar cómo la cultura japonesa a través del género de poesía jaiku ha obtenido un modo ejemplar de incidencia espiritual y cultural en Occidente de grandes dimensiones con resultados muy incisivos a propósito de una desconvencionalización artística destinada a encontrar lo que está más allá y hacer brotar una capacidad propia dormida.

en instancia original, procede de la unidad de espíritu exitosa que se transmite en el reencuentro. Ésta es su unidad o fundamento de universalidad, como *forma viva*. Quiero decir, la universalidad fenece por pérdida de la esencia vital de su tendencia a la unidad superadora, por pérdida del espíritu que la anima y, consiguientemente, por abandono de los horizontes de la totalidad y por dispersión fragmentadora. La cartografía de la universalidad ha de sobreponerse a la geografía física de los continentes, de la misma manera que el espíritu y la cultura de la universalidad han de ser por principio fundamento más que consecuencia de una recta globalización.

Es necesario advertir que las mayores tendencias a la universalidad actuales y previsiblemente de futuro son científicas o bien generales de progresión histórica y habrán de transformar el orden del mundo, la vida del hombre e incluso su forma mental. Las derivaciones del estudio del genoma humano, ya elaborado a partir de medios informáticos, despliega ante nosotros una compleja simplicidad científica con resultados de extraordinario problema ético. A ello, como en general a la globalización, se adscribe, pues, la cibernética. Con todo, es propiamente en la especialización biotecnológica donde se vislumbra el asunto más serio y problemático de nuestro horizonte previsible y es evidente que hará necesario un gran rearme humanístico y la recreación de los conceptos éticos fundamentales de esa tradición humanística. En consecuencia, toda esta elevación sublime se diría equívoca o cuando menos ambigua, mientras que la universalidad del espíritu parece quedar muy rezagada.

Tanto la occidental como la asiática, culturas muy evolucionadas, sometidas a una intensa tramitación de reflexión y experiencia, plantean una gran diferencia en este mismo sentido consistente en la sustancial disparidad entre el progreso sociopolítico como finalidad en la primera y la perennidad de la tradición como principio en la segunda. Esta doble unilateralidad, cada una con sus específicas deficiencias y con sus entrecruzamientos actuales, es por principio complementaria.

El humanismo y su particularización instrumental más eficiente para el caso, o sea la Literatura Comparada, así como la traductografía que por principio asume, debiera representar el gran empeño de doble sentido Asia / Occidente y el gran tejido, la urdimbre que de la manera más amplia lo fundamente. En esto como en tantas cosas existe un desnivel de medios heredados y es de notar que si Occidente ha de tomar un gran impulso, Asia ha de solventar, en el plano teórico, su retraso en los estudios comparatistas res-

pecto de Occidente, pues si bien esto responde a una heredada caracterización en Asia mucho menos preocupada por la constitución autónoma de los campos del conocimiento y las disciplinas con criterio de eficacia, no deja de ser cierto que la situación a la que nos enfrentamos y como posibilidad de encuentro exige por principio la rápida solución de esta carencia. En el plano práctico, sobre todo, Asia, especialmente India y China, ha de proyectar una resolución política capaz de solventar el problema de la libertad individual, que es condición, y subsiguientemente dar el paso necesario para una toma de posición ante el nuevo horizonte de la biotecnología y la cibernética en general. Occidente no podrá en un futuro próximo abordar sola con justo sentido, en un mundo globalizado a través del mercado y las comunicaciones, un problema biotecnológico de una tal envergadura universal que atañe a la propia entidad del ser humano, incluso al planteamiento de su posible modificación corporal y psíquica.

La superación por elevación en la vinculación y encuentro asiático / occidental significa la gran ocasión, la enmienda a la totalidad y apertura de un más allá, evidentemente sin retorno aunque sí pudiera haber lugar, desde luego, a fenómenos de degradación, como en cualquier otro proceso. Los intentos destinados a promover este tipo de superación es necesario que surjan amparados en una idea sólida de la universalidad humanística. La economía no debe ser rectora de este proceso.

Se trataría de optar a un verdadero encuentro como conclusión de universalidad y por tanto sublime, un sentido final parangonable al del final hegeliano de la historia; un vértice comparable al Tao y la Idea platónica, la concreción de éstos en la Tierra y la mayor elevación sensatamente concebible, el grado representativo del *todo*, al margen de idea formal alguna de divinidad.

Pero habría de tratarse, como proponemos, de una síntesis configurada sobre un fondo contemplativo garante, entre otras cosas, de la más importante *forma viva* que permita hacer de la vida humana un acontecimiento que gracias a la vida del espíritu sobrepase la materialidad y el gran riesgo de sus estadios intermedios. Se trataría no de un nuevo, cuarto, núcleo de la constante humanística de tronco europeo en confluencia ahora con el tronco milenarista asiático, sino de la recreación del humanismo para una nueva era.



# LA TERMINOLOGÍA DE “HUMANISMO”

CLAUDIA GRÜMPEL y MARÍA LUISA PIÑEIRO MACEIRAS

## INTRODUCCIÓN

‘Humanismo’ en su derivación etimológica tiene origen en los términos latinos *homo*, *humanus* y *humanitas*. *Humanitas*, como capacidad de ‘ser hombre’ y en tanto que movimiento y pensamiento, está estrechamente vinculado a lo que hoy llamamos ‘cultura’. En el sentido de tendencia educativa se relaciona con el término griego *pádeia*, que cabe decir que incluye los conceptos ‘educación’ y ‘cultura’<sup>1</sup>.

*Humano* se entiende como concepto diferenciador para el ser humano en su capacidad de ser, sentir y saber, distinto al animal, como idea esencial de Cicerón, tal y como lo expresó en su célebre frase, “Homo sum, humani nihil a me alienum puto”<sup>2</sup>.

El término *humanitas* engloba asimismo la realización práctica de las ideas del humanismo en la vida, representando valores como la bondad, la amabilidad y la compasión respecto a las debilidades de los hombres. *Humanitas* en la acepción de valor es utilizado por los autores romanos como sinónimo de una educación espiritual y moral.

*Humanidad*, considerado como valor humano, engloba comportamientos que contemplan por principio la ‘igualdad’ de todos los hombres independientemente de su origen o de su sexo; y desde luego también la ‘dignidad’, uno de los conceptos mayores de la tradición humanística, en la idea de que cualquier vida humana es digna de ser protegida, así como la “paz”, al igual que, en cierto modo, ‘pacifismo’ en cuanto postura ética opuesta en principio a la violencia y a los conflictos bélicos pues responde a una aspiración a la paz duradera.

---

<sup>1</sup> F. Blass-A. Debrunner, *Grammatik des neutestam. Griechisch*, Goettingen, 1943.

<sup>2</sup> Cicerón, a partir de Terencio, *Heautontimorúmenos* (I,1, 25) de 165 a.C.



## I. EVALUACIÓN ETIMOLÓGICA DE LOS TÉRMINOS DERIVADOS DE *HOMO*, *HUMANUS*, *HUMANITAS*, HUMANISMO

El término *humanus* tiene en el latín clásico dos significados principales, ‘benevolente’ y ‘estudiado’ o ‘instruido’. Este último significado parece haberse perdido en las lenguas modernas, ya que *humano* en español, *human* en inglés, *humain* en francés y *menschlich* en alemán ya no contienen la connotación de ‘estudiado’ o ‘instruido’. En cambio, en la Antigüedad *humanus* definía la naturaleza humana frente al animal<sup>3</sup>. Para Marco Tullio Cicerón tanto *humanus* como *humanitas* describen las posibilidades y la limitación del hombre, calidades que le diferencian del animal. En cuanto a la morfología del término, el sufijo *-is-mos* es griego y resultado del sufijo nominal *-mos* con el sufijo verbal *-iz*<sup>4</sup>. Esta sufijación como nominalización corresponde al sufijo *-mentum*, *-io* y describe *nomina actionis*. La sufijación griega *-ismos* se hizo muy productiva en la traducción de la Biblia latina a la Biblia cristiana; así términos como *catequismus*, *cristianismus*. Estas formas se adaptan en las lenguas romances desde su inicio, y en francés y en español, respectivamente, se encuentran las sufijaciones *-isme*, *-ismo*. En el uso actual de la lengua alemana se hallan derivados de la sufijación griega *-ismus* y de manera productiva en términos científicos, religiosos o filosóficos (*Humanismus*, *Kommunismus*, *Mechanismus*, *Organismus*). Sin embargo, estos términos ya no corresponden a la categoría de *nomina actionis*, sino que describen una tendencia o una forma de actuar. Esto explica que en la política, en la religión y en la vida social se hayan hecho muy productivos como demuestran por ejemplo los términos: *catolicismo*, *fascismo*, *racismo* o bien los que denominan a un nombre propio + un sufijo: *Hitler-ismo*, *Stalin-ismo*.

El término *humanitas* determinaba en la Antigüedad amor hacia nuestros semejantes, así como también estudio de las letras clásicas. Englobaba a parte de la ‘justicia’, la ‘moral’ y también la ‘musa’, que a su vez implica elocuencia y una cierta espiritualidad<sup>5</sup>. De hecho, *humanitas* y *humanus* no determinan una postura grave sino que se refieren a una autoestima alegre, relajada y relacionada con el hombre romano urbano, fino, cortés, entretenido y capaz de burlarse de sí mismo. Se trata de describir el placer de una

<sup>3</sup> G. Paparelli, *Feritas, humanitas, divinitas*, Florencia-Messina, 1960, cap. 4.

<sup>4</sup> F. Blass-A. Debrunner.

<sup>5</sup> Georgi Schichkoff, *Philosophisches Wörterbuch*, Kröner, Stuttgart, 1982.

actividad espiritual sin objetivo o utilidad<sup>6</sup>. No es *humanitas*, *humano* la persona sin respeto, la que no se interesa por otros seres. Y no es compatible con *humanitas* la ‘arrogancia’, la ‘torpeza’ ni la ‘brutalidad’. El hombre se pierde o corre peligro cuando se extravía en la superficialidad o si se acostumbra a la maldad<sup>7</sup>.

En el siglo XV surgen círculos que se denominan *humanistae*, es decir “los humanistas”. Éstos a su vez se dedican al *studio humanitatis* como opuesto a los estudios teológicos y escolásticos. El sufijo griego *-is-tes* o *-ista* (también en combinación con la sufijación verbal *-iz* con el nominal *-tes*)<sup>8</sup> es productivo en el latín cristiano formando *nomina actoris* nuevos. Este sufijo demuestra una alta frecuencia y es casi tan productivo como *-ismo*. En el plano morfológico, el *nomen actoris* convierte en *-ista*, *-ismus* con un vínculo semántico verbal *-izo*. El sufijo *-ista* se convierte en las lenguas modernas en *nomina actoris* que determina una profesión, *tax-ista*, *telefon-ista*, *recepcion-ista* en español, *dent-ist*, *industrial-ist* en inglés, *Spezial-ist*, en alemán, y en francés *dent-iste* o *spécial-iste*. En cuanto a las reglas de formación de palabras, hay evidencias de que entre los sufijos *-izo*, *-ismus-*, *-ista*, no existe una realización consecuente en todos los campos semánticos. Tanto en latín como en las lenguas modernas parece no haber reglas de formación de palabras, ya que profusamente aparecen términos como *evangel-ista*, *evangel-izo* (1ª persona singular), pero no existe *evangelismus*, igual que en español. En alemán son productivas las formas *evangel-ist*, *Evangel-ium* y para el verbo la sufijación *-ieren*, *evangelisieren*. Observamos que *-ista* e *-ismus* se usa en las lenguas modernas con la diferenciación de *-ista*, como *nomen actionis*, o en las profesiones, alguien que se dedica a una profesión o actividad, *-ismus* determina una actividad común a mucha gente, *Journalist*, *Journalismus* en alemán; *protagonista*, *protagonismo* en español; *mécaniste*, *mécanisme* en francés. Volviendo ahora al término *human-ista*, *human-ismo*, *Humanist*, *Humanismus* en alemán, *humanist*, *humanism* en inglés; *humaniste*, *humanisme* en francés, concluimos que *-ista* está en *-ismo*, concretamente los humanistas forman el humanismo y humanista se deriva de *humanus*, lo que significa en latín clásico ‘aprendido’.

<sup>6</sup> Karl Dietrich Bracher, *Verfall und Fortschritt im Denken der frühen römischen Kaiserzeit*. Studien zum Zeitgefühl und Geschichtsbewusstsein des Jahrhunderts nach Augustus, Viena, 1987.

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> G. Billanovich, “Auctorista, humanista, orator”, en *Studi in onore di A. Schiffini*, 1965, pp. 143-146.

## II. “*HUMANISMUS*”, LA CONOTACIÓN EDUCATIVA EN EL TÉRMINO *HUMANUS* Y SUS DERIVADOS EN LAS LENGUAS MODERNAS

El término alemán *Humanismus*, que es la acuñación en sentido propio y moderna de Humanismo, realizada en el ámbito idealista arraigado en el pensamiento de Friedrich Schiller, es un neologismo germánico aparecido en 1808 gracias al educador F. J. Niethammer<sup>9</sup> y que designa una teoría específica de la educación como doctrina de la tradición “humanística” y por tanto en oposición a la escolástica. Es utilizado para designar los estudios del lenguaje frente a los científicos y técnicos y tiene fuerte relación tanto directa como connotativa con el término *studia humanitatis*, que servía para designar a las cinco disciplinas clásicas del lenguaje: gramática, poética, retórica, historia y filosofía moral, las cuales formaban parte del programa educativo en auge en la Italia del siglo XIII y dominante en todo Occidente. *Humanismus*, que deriva de *humanus*, se filtró como tal en la lengua alemana con su significado inicial, creando pronto su propia sufijación y dando el término *humanistisch* (humanista). Como adjetivo fue muy rentable en el siglo XVIII asignado a ‘instituciones culturales’ (*Bildungsanstalten*). Por un lado, se creó el término *Gymnasium*, como institución donde se imparten enseñanzas secundarias, y se le asignó el término *humanistisch*, lo que produce *humanistisches Gymnasium*. Estas ‘instituciones culturales’ están dedicadas a la educación clásica, con enfoque centrado en la lengua y la cultura grecolatina. En este sentido, aunque no explícitamente, el alemán mantiene de alguna forma la connotación de ‘aprendido’ en esta composición nominal.

Sin embargo, las entradas enciclopédicas de Brockhaus<sup>10</sup> indican en su primera acepción, *Humanismus*, ‘postura espiritual dirigida en un sentido amplio a la *humanidad*’; así como ‘postura empeñada en conseguir *humanidad*’; ‘empeño para conseguir *humanidad*’, ‘concepto relacionado con la dignidad de las personas y con el desarrollo libre de la personalidad’, definición que vagamente puede ser interpretada como un concepto educativo. La entrada *Humanität* se describe como ‘postura unificadora para formar un espíritu dirigido a la realización de los derechos humanos’. ‘En un sentido más amplio, todo estrictamente humano en oposición a lo relacionado con

<sup>9</sup> Niethammer, F. I., *Philantropinismus-Humanismus. Der Streit des Philantropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts unserer Zeit*. (Facsimil, Jena, bei Friedrich Fromman, 1808).

<sup>10</sup> Brockhaus Enzyklopädie, vol. 15, Wiesbaden, 1972.

el animal'. El término *human* describe 'humano en lo que se refiere al hombre' y, en segundo lugar, 'digno del hombre, tolerante'. Por lo tanto, se abandona el concepto del hombre instruido en beneficio del concepto que abarca los derechos humanos, la dignidad del ser humano y, sobre todo, se mantiene, como ya se ha visto en la Antigüedad clásica, el concepto del 'hombre' en su calidad de ser distinto del animal, en su faceta de 'ser pensante'. La idea no es el 'hombre instruido', sino la capacidad de serlo gracias a la capacidad innata de razonar y también de mostrar 'compasión' hacia el 'animal'. En los diccionarios de uso, aquí en el ejemplo del diccionario alemán Wahrig<sup>11</sup> en versión digital, se ofrece en primer lugar el campo semántico *Humanismus*, *Humanist*, *Humanität*, *Humaniora*, *humanisieren*, *humanistisch*, *humanität*. También en este caso aparece como primera anotación *Humanismus*, 'capacidad de ser hombre', 'respeto a la dignidad humana'; en una segunda entrada se hace una mención historiográfica, situando el 'Humanismo' entre los siglos XIII y XVI como corriente intelectual europea que aspira al renacimiento de los valores de la Antigüedad griega y romana. En una tercera acepción se ubica *Neuhumanismus* como 'nuevo auge de esta corriente'. Respecto a *Humanität* (*humanitas*) se añade un concepto, la 'noble' capacidad de ser humano, y asimismo las entradas hacen referencia a la postura y a los comportamientos a que obliga la dignidad de 'ser humano'. Tan sólo en el término *humaniora* la definición vuelve al concepto del 'hombre instruido', y concretamente en una primera entrada se habla de 'educación clásica' y 'estudio de la Antigüedad clásica'; asimismo se hace referencia a los escritos de la Antigüedad clásica y a las asig-naturas clásicas. Por último, el término *humanitär* incluye además de la dignidad el concepto 'benevolente' atribuido al carácter humano y en su capacidad de poder sentir compasión.

En el caso del español, el término *humanismo* ha ido acaparando una gran amplitud de significaciones. Engloba diversas dimensiones y acepciones y de él existen múltiples enfoques. Naturalmente, es el término que se aplicó a la corriente surgida en Italia a finales del siglo XIII y se prolongó en la prosecución de un ideal humano, y de ahí que designe el movimiento intelectual y literario que se corresponde cronológicamente con el Renacimiento. Por supuesto también posee la dimensión pedagógica relativa al sistema educativo basado en el estudio de las humanidades. Así actualmente el

---

<sup>11</sup> Wahrig G., *Das grosse Deutsche Wörterbuch*, 1997.

término español *humanismo* se mueve entre esas dos acepciones fundamentales: por una parte, el conocimiento o cultivo de las humanidades y las letras humanas en su más amplia dimensión y, por otra, hace referencia a la doctrina que propugnaron los humanistas del Renacimiento mediante el movimiento que planteaba la vuelta a las culturas griega y romana con el fin de restablecer los valores humanos. Estas son las dos acepciones en las que se basa la definición del concepto según el *Diccionario* de la Real Academia Española<sup>12</sup>.

Es de observar que en el mundo hispano, en las definiciones enciclopédicas, se hace en primer lugar referencia a aspectos historiográficos describiendo el origen renacentista y el concepto del hombre instruido. En el mundo germano, los términos aquí analizados engloban en primer lugar conceptos como ‘dignidad’, ‘desarrollo de la personalidad’, ‘derechos humanos’, ‘ser distinto del animal en el sentido de poder sentir compasión’. En segundo lugar se abarca la definición historiográfica. En las fuentes alemanas sólo encontramos una acepción puramente clásica en el término *humaniora*, término definido como anticuado.

Si comparamos estos hallazgos con los análogos franceses, se encuentra que el término francés *humanisme*, según el *Dictionnaire historique de la langue française*, Le Robert, es un derivado de *humaniste* y aparece aislado hacia el año 1765 con el sentido de ‘filantropía’ y su significación de amor al género humano, pero es recuperado más tarde, hacia 1846<sup>13</sup>, y debido a la influencia del *Humanismus* alemán, para designar una doctrina que tiene como objeto la persona humana. Sin embargo, resulta mucho más completa la definición y acepción que aparece en el diccionario *Trésor de la Langue Française*, en el que el mismo término de *humanisme* además de ser definido también como el movimiento intelectual que tuvo lugar en Europa durante el Renacimiento, es caracterizado por la búsqueda del desarrollo humano a través de la cultura<sup>14</sup>. Es decir que cultura y movimiento literario son las acepciones que el término francés vehicula, lo mismo que ocurría en el término castellano. Ambas lenguas han sido herederas de similares acepciones y significaciones.

En el siglo XIV la palabra *humanista* aparece como denominación del profesional que se encargaba de los *studia humanitatis*, es decir de los estu-

<sup>12</sup> *Diccionario de la lengua española*, Real Academia Española, 2001.

<sup>13</sup> *Dictionnaire historique de la langue française*, Le Robert, 1992.

<sup>14</sup> *Trésor de la Langue Française. Dictionnaire du XIX et XX siècle*, CNRS, 1981.

dios destinados al cultivo de las facultades del hombre y enfocado a acercarle a un ideal del mismo que se localizaba en la Antigüedad grecolatina.

En francés el término *humaniste* es un derivado del latino *humanus* y aparece documentado en 1490 como sustantivo para designar a una persona que posee un conocimiento profundo de la lengua y de la literatura<sup>15</sup>. Sin duda este aspecto es el que le permitió que acepciones más tardías definan al *humaniste* en su segunda acepción como a aquella persona que sabe<sup>16</sup> que es un erudito y que enseña las humanidades, así como al especialista en lenguas y en literatura grecolatina. Es decir, que el 'saber' resulta el significado central del término. Y como tal referencia se encuentra en la primera entrada de la definición del término *humaniste* en el diccionario francés *Littré*, que lo define como 'celui qui sait, un bon, un savant humaniste' y cuando propone como sinónimo el término de 'sage' es decir 'sabio', una persona que tiene profundos conocimientos<sup>17</sup>.

Sin embargo, en el término español *humanidad* encontramos otras acepciones que tienen que ver en primer lugar con aspectos relativos a la cortesía y a la benignidad<sup>18</sup> del ser humano y también al hombre y por lo tanto se opone a divinidad y a lo animal.

El concepto latino de *humanitas* medía para los antiguos la superioridad del hombre respecto de las demás criaturas a partir de la posesión de la *ratio* cuyo instrumento esencial es el lenguaje. Esa superioridad le venía dada por la posesión de determinadas cualidades humanas pero no por la instrucción y por la formación recibida. Estas son acepciones que se añadieron al término mucho más adelante. En francés, la palabra *humanité* aparece en el siglo XII (1119) como *humanitet* y es de aparición anterior a *humain*, se deriva del latino *humanitas* y es definida como un sentimiento de benevolencia y de cultura específico e inherente al hombre<sup>19</sup>, siendo que algún rasgo de esta connotación perduró en el término *humanités*, que en plural designaba, antiguamente en francés, el ciclo de estudios basado en la literatura clásica incluyendo la gramática y la filosofía y designando en conjunto la formación del espíritu<sup>20</sup>.

---

<sup>15</sup> *Dictionnaire historique de la langue française*, cit.

<sup>16</sup> *Littré Dictionnaire de la langue française*, Hachette, 2000.

<sup>17</sup> *Diccionario de la lengua española*, cit.

<sup>18</sup> *Tesoro de la lengua castellana o española*, Covarrubias 1611.

<sup>19</sup> *Dictionnaire historique de la langue française*, cit.

<sup>20</sup> *Dictionnaire de l'Académie Française*, Ed. Fayard, 2000.

El término español *humano*, que aparece a finales del siglo XII, deriva de la voz latina *humanus* y también está relacionado con *humus*<sup>21</sup>, que designa ‘tierra’ o ‘lodo’. En este sentido cabe decir que hace referencia al primer ser humano que fue hecho de arcilla; esta primera acepción de tipo bíblico alude a la esencia del ser representada por la tierra, sin embargo las acepciones más comunes hacen alusión a sus características diferenciadoras del animal, y así es como quedó definido el término *humano* en el diccionario de Covarrubias (1611), como aquello que es apacible, benigno o manso<sup>22</sup>.

El término francés *humain* aparece aproximadamente hacia 1160 como derivado del latín *homo* y *humanus* y hace referencia al individuo y a su calidad de hombre frente a *divin* (divino) además de incluir la cualidad de *bon* (bueno). La referencia a la calidad de ‘instruido’ aparece registrada sin embargo hacia 1636 en el Diccionario Histórico de la lengua francesa, cuando *humain* pasó a significar también ‘cultivé’, es decir ‘cultivado’ o ‘instruído’<sup>23</sup>. Por eso no es de extrañar que habitualmente en otros diccionarios se encuentren asociados a ‘humano’ sintagmas tales como ‘espíritu’ en su acepción formativa, ‘inteligencia’ e incluso ‘cerebro’; junto con las descripciones conocidas del término que lo definen como aquello que es comprensivo y sensible<sup>24</sup>. El Diccionario de la Academia francesa en su acepción de adjetivo registra *humain* en el siglo XII y lo define como “propre à l’homme: bienveillant, civilisé, cultivé”, es decir ‘relativo al hombre: benevolente, civilizado, cultivado’.

Es decir que por una parte, la definición de *humain* hace alusión a las cualidades que son propias a la especie humana como individuo de un grupo social y que le diferencian tanto de lo divino como de lo animal, y por otra, muy temprano pasó a poseer también la significación de ‘cultivado’ e ‘instruido’, si bien más tarde esta acepción se pierde en el término francés conservándose únicamente alguno de sus rasgos cuando se trata de fenómenos de sinonimia, según se ha podido ver.

<sup>21</sup> Corominas, J. *Diccionario etimológico de la lengua castellana*, Gredos, 1994.

<sup>22</sup> *Tesoro de la lengua castellana o española*, Covarrubias, cit.

<sup>23</sup> *Dictionnaire historique de la langue française*, cit.

<sup>24</sup> *Le Grand Robert, Dictionnaire de la langue française*, Le Robert, 1985.

### III. LOS TÉRMINOS ‘HOMBRE’, ‘HUMANO’, ‘HUMANISMO’ EN LAS LENGUAS ASIÁTICAS

Los términos *hombre*, *humano*, *humanismo* en las lenguas asiáticas<sup>25</sup> no derivan por morfología explícita, sino que es la posición de un carácter en relación a otros lo que determina la función del mismo. De modo que *Ren* (人) significa *hombre* en chino definido por *Shuowenjiezi*<sup>26</sup> como ‘ser más noble del universo’. Este carácter es el genérico para referirse a ‘ser humano’, ‘persona’, y no existe la homofonía que se da en otras lenguas, sobre todo romances, que identifican ‘hombre’ con ‘varón’. En chino, el término ‘varón’ se determina por los caracteres *nan* (男). En cambio, *hombre* tiene uso como adjetivo y se transforma en *humano*, siguiendo la definición ‘perteneciente al hombre o propio de él’. En este caso se expresa con el mismo carácter de *hombre* (*ren*) anteponiendo el término modificador. En la lengua moderna se incorporan algunas partículas que permiten definir con mayor claridad la relación entre los caracteres. En este caso, la partícula partitiva *de* 的 cumple esa función dando como compuesto *rende* 人的. Sin embargo, este compuesto no aparece como tal en los diccionarios de lengua china (i.e.: el *Xiandai hanyu cidian*, *Diccionario de chino moderno*, Pekín, Shangwu, 1983), pero sí en los bilingües (i.e.: *Nuevo diccionario Español-Chino*, Pekín, Shangwu, 1981). En algunas versiones, aparece la palabra compuesta *renleide* (人類的), que se añade el carácter *lei*, que significa ‘género’, ‘clase’, y procede del *renlei*, lo cual corresponde a *humanidad* en el sentido de ‘conjunto de seres humanos’.

En el plano semántico, *hombre* (*ren*) en chino retoma el valor de ‘ser noble’, lo que le diferencia del animal y, sobre todo, lo distingue como ser pensante, capaz de sentimientos nobles. Por otro lado, *humano* en su acepción restrictiva se refiere a ‘persona que se compadece de las desgracias de sus semejantes’<sup>27</sup>, y encontramos dos posibles traducciones: *rencide* 仁慈的 y *rendaode* 人道的, siendo la partícula final *de* funcional. En esta composición *ren* se puede identificar por *humanidad* en el sentido ético del término. El término está compuesto, en la parte izquierda, por el carácter de *hombre* y en

<sup>25</sup> Ha de quedar aquí de manifiesto nuestro más vivo agradecimiento a los profesores Alicia Relinque, Alfonso Falero y Hyekiung (Mercedes) Yi

<sup>26</sup> Explicación de caracteres simples y análisis de caracteres complejos de Xu Shen (siglo I a.C.).

<sup>27</sup> Según la sexta entrada para “humano” del DRAE.



la derecha por el número ‘dos’ (*er* 二), lo que significa la cualidad fundamental que Confucio (551-479) atribuyó al ser humano, pues es la ‘benevolencia’, la ‘bondad’ o la ‘humanidad’, lo que representa la relación entre dos hombres, haciendo juego con la homofonía de este carácter y con el de *hombre*. El modificador fonético *ci* se traduce por ‘bondad’, ‘cariño’, ‘afecto’ y es aplicable también al ‘amor maternal’. En cambio, la entrada *rendao* se compone de ‘hombre’ y ‘vía’, concepto clásico de la filosofía china haciendo referencia a la ‘conducta humana’ en su calidad de ser diferente y superior a otros seres, diferenciándose de nuevo del mundo animal. El compuesto ‘vía de los hombres’ es definido por el ‘afecto hacia los padres’, ‘respeto’, ‘respeto hacia los mayores’ y ‘mantener separados a los varones de las mujeres’.

El término *humanismo* en chino cuenta con tres entradas lexicográficas *renwenzhuyi* 人文主義, *rendaozhuyi* 人道主義 y *renbenzhuyi* 人本主義. La desinencia *zhuyi* propia de los tres términos corresponde a ‘doctrina’ en tanto que concepto filosófico que se filtró en la lengua china a principios del siglo XX como traducción del sufijo *ismo*, préstamo de la revolución política y cultural que se produjo tras la caída del imperio y la incorporación de aspectos de la cultura occidental que incluyó conceptos y palabras como *humanismo*, llevando en un principio a definiciones poco limitadas. Así pues, el término *renten*, compuesto por *hombre* (*ren*) y ‘raíz’, ‘base’, ‘fundamento’ (*ben*), constituye un neologismo inexistente en los textos clásicos chinos. Un intento de traducción aproximada conduciría al enunciado ‘teoría que se basa en el ser humano’. El *Gran diccionario de la teoría literaria occidental* relaciona el término *renbenzhuyi* específicamente con los planteamientos evolucionistas de Chernishevski (1828-1889)<sup>28</sup>. En cambio, el término *renwen*, compuesto por los caracteres *ren* que corresponde a ‘hombre’ y *wen* a ‘adorno’, ‘modelo’, ‘cultura’, ‘civilización’, ‘escritura’, puede interpretarse como ‘modelo del hombre’, ‘la cultura del hombre’, lo cual ofrece una interpretación aproximada del término *humanismo* como neologismo occidental con la connotación de la educación como doctrina. No obstante, en chino el término carece de la entrada de *studio humanitatis* que designaban las cinco disciplinas del lenguaje que hacen especial referencia al antiguo programa educativo europeo. En chino el término procede de la tradición clásica y ya aparece en el *clásico de los cambios* (*Zhouyi*, siglo IX a.C.) que lo contrasta con el término

<sup>28</sup> *Gran diccionario de la teoría literaria occidental* (Yang Yinglong, Xifang wenxue lilun da cidian, Changchun, Jilin wenshi, 1994).

*tianwen*, lo que significa ‘modelo del cielo’. Con el tiempo el concepto *renwen* se refiere de modo general a la ‘cultura’ y a la ‘civilización’, lo cual se aproxima a las definiciones del mundo occidental. En la investigación se utiliza de forma genérica para referirse a la cultura clásica, concepto recogido también en instituciones culturales occidentales, donde el término se refiere al estudio clásico.

En coreano los términos ‘hombre’, ‘humano’ (사람, *saram*) derivan del verbo *salda* (살다), y *sam* (삼, el vivir/ vida). Igual que en chino la asignación de los términos ‘hombre’, ‘humano’ es genérica y sólo es referida al ser humano. El término coreano *saram* refleja la ‘intención de vivir’ y describe el ‘carácter vital del ser humano’ sin referirse únicamente a la vitalidad biológica de éste. De la misma manera a como en chino es la posición entre los caracteres aquello que da la función, de modo que *saram* se une con otro carácter, dándonos el término *saramdaum*, que se interpreta como *humanidad*, esto en coreano se distingue como calidad mental y personal que diferencia a los hombres del resto de los animales, al igual que hemos visto en las definiciones occidentales. Este concepto coreano *saramdaum*, que traducimos como *humanidad*, se entiende por ‘virtud’, ‘generosidad del ser sabio’ y actitud que facilita la comunicación y la relación en una comunidad.

En japonés el término ‘hombre’, ser humano, recibe un trato más diferenciado, empezando por el concepto de mayor antigüedad *hito* (ヒト/人), que define al ‘individuo’ en el sentido de ‘hombre como especie animal antropoide’. Existen evidencias del uso del término en los clásicos, como en el *Man'yōshū* (760). El término *ningen* (人間), que se traduce por *ser humano*, designa etimológicamente el ‘medio humano’. Este término es el sucesor de *hito* en la literatura japonesa. El término contemporáneo *jinrui* (人類) hace referencia a la ‘especie humana’ y designa al ‘ser humano’ desde el punto de vista biológico, sustituyendo en el mundo actual al clásico *hito*. El término *humano* en su valor como adjetivo por posición frente a otros caracteres *ningen no/tetina* (人間の的な) se forma directamente con *ningen*. Así como el término *jindo* (人道) define una ‘acción humana’ desde un punto de vista ético, indicando un ‘modelo ideal’, frente a *ningen* que designa la realidad del ser humano. Su uso es incorporado en el periodo clásico desde la literatura continental, de origen taoísta/budista, y es frecuente en el periodo medieval y moderno temprano.

Finalmente la palabra ‘humanismo’ en japonés, *ningen (chushin) shugi* (人間(中心)主義) nace del término inglés *humanism*. Entre las tres lenguas

asiáticas que hemos cotejado aquí, sólo el japonés hace referencia a los estudios de la Antigüedad clásica, precisamente con el término *jinbungaku* (人文学:), traducción japonesa moderna del término Humanismo en el sentido especializado del movimiento de estudio de los clásicos que se da en la Europa de la época renacentista.

#### IV. EVALUACIÓN HISTORIOGRÁFICA DE LAS CONNOTACIONES DEL TÉRMINO HUMANISMO

El término *humanismo* en su connotación filosófica apareció en Alemania y en Francia simultáneamente, aunque con significados distintos, en la segunda mitad del siglo XVIII<sup>29</sup>. En Alemania surgió en un principio en su variante latina *human* (humano), y no el término alemán equivalente *menslich*<sup>30</sup>. Tanto en el mundo germanohablante como en los círculos lingüísticos de habla romance el término experimentó un cambio con el surgimiento de la ideología marxista. *Humanismo* utilizado como término marxista se convirtió en palabra consistente y simplista, al relacionar el concepto con un estado no explotado y sin penurias materiales.

En las lenguas eslavas, por ejemplo en ruso, el término humanismo, humanitarismo, humanidad (Гуманизм,-а, м.– Гуманность, человечность в общественной деятельности, в отношении к людям)<sup>31</sup> se relaciona con la ‘actividad pública’ (social) en relación a las personas, lo que indica una connotación política. La segunda acepción de la misma fuente hace referencia al ‘movimiento progresista de la época del Renacimiento, orientado a la liberación de la persona de la opresión ideológica de los tiempos del feudalismo y del catolicismo’. Se evidencia también en este contexto un discurso político de influencia marxista.

El término *Humanismus* quedó subrayado de nuevo en el siglo pasado por el historiador alemán Georg Voigt (1827-1891) y su obra maestra *Wiederbelebung des classischen Alterthum oder das erste Jahrhundert des Humanismus* (1893), que fue traducida al italiano *Umanesimo*, lo que se atribuyó a una expansión de estos conceptos. A partir de ahí, el término se usa con una con-

<sup>29</sup> W. von Wartburg, *Französisches etymologisches Wörterbuch*, vol. 4, (Basel 1951), 509.

<sup>30</sup> En el alemán actual siguen existiendo las dos variantes (latín, alemán), siendo el término latino siempre el más utilizado en contextos institucionales e intelectuales.

<sup>31</sup> Ozhegov S., Shvedova, N., *Tolkovnyj slovar russkogo jazyka*, Moscú, Russki yazyk, 1999.

notación estable en el mundo literario e histórico, un significado que también se aceptó en Francia y en Italia.

Mucho más tarde, Martin Heidegger intentó en cierto modo una nueva proyección ideológica usando este mismo término. En su muy conocida *Brief über den Humanismus* (1946) (*Carta sobre el humanismo*), Heidegger explica: “*Humanum* hace relación a la palabra *humanitas*, la esencia del ser humano. El sufijo *-ismo* hace referencia al hecho de que el alma del ser humano es entendida como esencia”. Esta idea filosófica puede ser relacionada con la capacidad del ser humano de sentir. Tal vez, la connotación actual que incluye este valor emocional de los sentimientos, las emociones y la compasión, puede ser comprendida en este sentido.

En cambio, en Inglaterra, el término *humanismo* se utilizaba ya antes en contextos teológicos y filosóficos, tal y como aparece en el diccionario inglés *Oxford English Dictionary*, “la fe en la humanidad de Cristo”, “la devoción a los intereses humanos”, “la religión de la humanidad”. También se percibe la noción alemana en los diccionarios ingleses, puesto que se definen “los estudios de los clásicos griegos y romanos” en relación con el concepto pedagógico de la enseñanza en instituciones culturales, como es el *humanistisches Gymnasium* (instituto de estudios clásicos previo a la universidad), como ya mencionamos antes. Este concepto pedagógico vinculado a la institución cultural alemana surge en las fuentes inglesas por primera vez en 1836.

No obstante, en Francia el término *humanisme* parece tener un significado bastante más amplio, ya que incluye toda tradición literaria y todos los estudios de los grandes autores del pasado, independientemente de la época exacta o del lugar en sí, ya que igualmente pudiera ser griego o romano. En Francia la noción *humanisme* sigue estando muy arraigada en la literatura latina medieval como evidencia de la continuidad del legado romano en Francia durante la Edad Media. También existen evidencias de que la noción francesa expande este término hasta culturas más alejadas de la latina como puedan ser la india, la árabe y la china.

Etimológica e históricamente esta interpretación iría tal vez demasiado lejos, puesto que el término *humanus* se filtró al latín clásico en el siglo XIV con el significado de ‘instruido, adquirido’, mientras que en la Edad Media *humanus* se definía como ‘lo contrario de dios’, lo que ubica la connotación ‘weise’, ‘sage’, ‘sabio’, ‘instruido’ estrictamente en el *Quattrocento*, o sea en el siglo XV italiano. Connotaciones posteriores relacionadas con el concepto ‘instruido’ sólo vuelven a surgir en el humanismo alemán a propó-

sito de sus instituciones culturales, pero no estrictamente en el sentido del vocablo latino.

En las lenguas asiáticas se recoge el concepto de *hombre* como ‘ser noble’ y ‘superior al animal’. El término *humanismo* en sus distintas realizaciones penetra como préstamo occidental, haciendo referencia a una ‘doctrina’, concepto que no existía en el chino clásico. En cuanto al concepto de ‘hombre instruido’, connotación inicial en el humanismo histórico desde el siglo XIII, sólo la lengua japonesa hace referencia a los estudios de la Antigüedad clásica con la palabra *jimbungaku*, traducción japonesa moderna del término *humanismo* en el sentido especializado del movimiento cultural relativo al estudio de los clásicos, siendo que toda derivación clásica baraja conceptos muy distintos, siempre relacionados con las virtudes del ‘ser humano’ más bien relacionado con la ‘moral’ y la ‘compasión’.

## TÉRMINO Y CONCEPTO DE “HUMANISMO” EN LAS FUENTES ENCICLOPÉDICAS MODERNAS

M<sup>a</sup> TERESA DEL OLMO IBÁÑEZ

El término “Humanismo” posee evidentemente una localización y medio de difusión privilegiados en las Enciclopedias, esos grandes repertorios de consulta puntual pero también en general instrumentos de primer orden tanto para la divulgación como para el estudio. Puesto que el término “Humanismo” es moderno en su estricta literalidad, adoptaremos, como más abajo se indicará, un criterio terminológico de más amplia gama en razón de los usos tradicionales. El objetivo, en todo caso, del presente estudio será no sólo proporcionar una descripción reconstructiva de materiales enciclopédicos modernos sino también constatar un estado de cosas, de conocimientos en circulación, y por supuesto concluir acerca de las enciclopedias como fuentes de gran incidencia en la formación de los conocimientos que el común de la sociedad tiene sobre qué cosa sea el Humanismo. Esto no significa únicamente un examen indirecto del saber real o disponible para el individuo medio, pues antes lo es en amplio sentido del propio género de la enciclopedia, que ya de suyo ofrece un considerable valor humanístico en general para la historia de la cultura.

No vamos a entrar en las cuestiones teóricas ni de orígenes del género enciclopedia sino que nos situaremos directamente en la perspectiva moderna. Tomando como punto de partida convencional *L'Encyclopédie* francesa, nuestra indagación seguirá el orden cronológico de publicación de las obras, intentando además rastrear en el tiempo la herencia de esa obra clásica en otras posteriores. El análisis se propone dar cuenta del método utilizado en cada caso, el tratamiento del término y el esquema de contenidos adoptado.

En razón de la tardía fecha de aparición del vocablo “Humanismo” como tal, habitualmente reconocido (“Humanismus”) en 1808 en el pedagogo alemán de escuela schilleriana Niethammer, se ha procedido mediante el inventariado de una gama de términos para el estudio que alcanza otras denominaciones correspondientes a la esfera del mismo concepto. Esta es la gama que aparece registrada en el corpus de las obras enciclopédicas trata-

das: *humanismus*, *umanesimo*, *humanizm*, *studia humanitatis*, *humaniores litterae*, “letras humanas”, *humanitas*, *humanités*, *humanities*, *studia humanistyczne*, “humanidades”, *humanités*, *studia humanitatis*, *liberal arts*, *humanae litterae*, *humanismus*, *studia humaniora*, *litterae humaniore*. Por lo demás, se ha intentado discernir en general todos aquellos elementos añadidos históricamente en virtud de la sucesiva aparición de nuevas corrientes literarias y de pensamiento, sistemas filosóficos, cambios sociales y nuevas ideologías o sistemas políticos. Y en consecuencia se ha dejado constancia de aquellas obras que han ido incluyendo matices y variantes o nuevos rasgos significativos o conceptos de humanismo a los ya preexistentes.

El corpus utilizado corresponde a un punteado o muestreo sobre la producción del género en Occidente, tomando como punto de partida, según ha quedado dicho, la *Enciclopedia* francesa y cerrando la línea principal de ésta con su gran contrapunto estándar contemporáneo establecido mediante el *Larousse* y, sobre todo, cerrando el trazado de confrontación de esa línea con los dos grandes opuestos especificados por la *Británica* y el *Espasa* español, es decir los dos ejemplos más diversos y complementarios al tiempo que, y esto es decisivo, representación de las dos lenguas más habladas de Occidente así como más internacionalmente difundidas y académicamente asentadas. A la *Británica* parecía razonable sumar su diferente versión *Hispánica*. Si bien los referidos configuran el esquema de los modelos principales, por así decir, no hemos dejado de considerar otra serie de ejemplos suficientemente amplia como para poder ofrecer un muestreo contrastivo bien asentado y comparativamente enriquecido. Los ejemplos italiano y alemán, lingüísticamente de difusión mucho más restringida, es de absoluta necesidad sin embargo que estén presentes en razón evidente de su significación histórica e intelectual, la más decisiva, en la construcción del humanismo europeo. Para evitar una perspectiva restringida hemos utilizado las dos muestras alemanas sin duda más representativas además de complementarias. Se ha seleccionado el ejemplo de Polonia como muestra bien fundada del ámbito eslavo, probablemente a diferencia del caso ruso, que observamos en su ejemplo soviético, que aportará una dosis conveniente de realismo histórico e ideológico que quierase o no ha dominado con una gran y problemática influencia una parte importante del siglo XX. Y, en fin, se ha añadido un grupo, creemos que suficientemente amplio, de casos complementarios, procedente en lo sustancial de redacciones editoriales españolas muy diferentes e importantes que si bien carecen del sentido emble-

mático de los ejemplos mayores referidos, sin duda contribuirá a perfilar mejor tanto la figura de esos principales como su capacidad de influencia en distintos ámbitos así como delinear una mayor riqueza contrastiva del conjunto. Dado que en la mayoría de los casos existe doble edición, en papel y electrónica, para la selección del material se ha utilizado el formato en papel. Comenzaremos por dar razón de las ediciones de las obras.

#### RELACION DE LAS FUENTES SELECCIONADAS Y ANALIZADAS

El cuadro de las fuentes utilizadas, compuesto siguiendo el criterio ya indicado, será el orden que aplicaremos en los epígrafes que siguen. Después de la Francesa, el Espasa, la *Britannica*, con su versión Hispánica, la Italiana, las alemanas y la Rusa y la Polaca como muestra de los países europeos eslavos, seguirán por orden cronológico ese otro grupo de obras secundarias pero de gran uso, que presentaremos en orden cronológico. Ése será el esquema estable de referencia.

La primera es *L'Encyclopédie*, por ser no la primera sino la de mayor influencia de entre las obras de estas características<sup>1</sup>. La concisión, brevedad y el hecho de que solo incluye dos entradas: “*Humaniste*” y “*Humanités*”, contrasta con la extensión que aparece en la edición moderna de la *Encyclopaedia Británica*, en cualquiera de sus diferentes versiones (*Macroaedia*, *Microaedia* y *Enciclopedia Hispánica*), y con las diferentes publicaciones francesas de la *Librairie Larousse* y la *Encyclopaedia Universalis*, puesto que podrían ser consideradas de algún modo sus herederas por ser de la misma nacionalidad.

Véase la lista de fichas que configura el corpus utilizado, al final de cada una de las cuales se indica entre paréntesis la denominación convencional que por razones prácticas le asignamos, siempre siguiendo el uso más reconocible de forma generalizada. En adelante no se hará reiteración bibliográfica de estos datos, ni de número de página, toda vez que la localización decisiva siempre viene dada alfabéticamente en cada obra.

---

<sup>1</sup> No obsta la indiscutible importancia de la *Enciclopedia francesa* para que sea conveniente, aun sin entrar en cuestiones bibliográficas, dejar aquí siquiera breve referencia de sus problemas, empezando por su parcialidad ideológica, que sin embargo fue base de su eficacia, y de la muy dudosa o falaz utilización de materiales que con frecuencia en ella se hace.



1. *L'Encyclopédie de Diderot et d'Alembert* (1751-1772). [Recurso electrónico. París: REDON, 2002]. (*Enciclopedia francesa*).
2. *Gran enciclopedia Larousse* (1969), T. V, Barcelona, Editorial Planeta, S.A., 1974, 6<sup>a</sup> ed. (*Larousse*).
3. *Gran Larousse universal* (1979), V. 20, Heath/Hu-nan, Barcelona, Plaza y Janés Editores, 1981. (*Larousse Universal*).
4. *Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana*, T. XXVIII, 1<sup>a</sup> Parte, Madrid, Espasa-Calpe, 1925. (*Espasa*).
5. *The New Encyclopaedia Britannica* (1768-1771), V 20. MACROPAEDIA, Chicago, Auckland, Ginebra, Londres, Madrid, Manila, París, Rome, Seoul, Sydney, Tokio, Toronto, *Encyclopaedia Británica*, 1992, 15<sup>a</sup> ed. (*Enciclopedia Británica. Versión Macropaedia*).
6. *The New Encyclopaedia Britannica* (1768-1771), V. 6, MICROPAEDIA, USA, *Encyclopaedia Britannica, Inc.* 1993, 15<sup>a</sup> ed. (*Enciclopedia Británica. Versión Micropaedia*).
7. *Enciclopedia hispánica* (1989-1990), MACROPAEDIA, V. 8, *Encyclopaedia Británica Publishers, Inc.*, Barcelona, Buenos Aires, Caracas, Madrid, México, Panamá, Río de Janeiro, Sao Paulo, 1991-1992, 3<sup>a</sup> Ed. (*Hispánica*).
8. *Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti*, (1937-1935), Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1937. (*Enciclopedia italiana*).
9. *Der Grosse Brockhaus*. Gri-Jar. Fünfter Band, F.A. Brockhaus, Wiesbaden, 1979. (*Enciclopedia alemana*).
10. *Schweizer Lexicon*, Band 3, Gen-Kla. Verlag Schweizer Lexicon, Mengis+Ziehr, Luzern, 1992. (*Lexicon suizo*).
11. *Encyclopedya powszechna pwn.*, Vol. 4, Frang-Im. Panstowe wydawnicto naukowe, Warszawa, 1964. (*Enciclopedia polaca*).
12. *Great Soviet Encyclopedia. A translation of the third edition*, Vol. 7, MacMillan, Inc., New York; Collier MacMillan Publishers, Londres, 1975. (*Enciclopedia rusa*).  
*Index to volumes 1-31*, MacMillan, Inc., New York; Collier MacMillan Publishers, Londres, 1983.
13. *Collier's Encyclopedia* (1950), Vol. 12, *New York, Toronto, Sydney*, P. F. Collier, 1993, 44<sup>a</sup> ed. (*Collier's*).
14. *Gran enciclopedia RIALP GER*, T. XII, *Histología-Intuición*, Madrid, Ediciones RIALP, 1973. (*RIALP-GER*).
15. *Encyclopaedia Universalis*. Corpus 11. París, Encyclopaedia Universalis France, 1992.

16. *Nueva enciclopedia del mundo*, Bilbao, Instituto Lexicográfico DURVAN, 1993.
17. *Gran enciclopedia universal*, V. 9, GRACIA-INCHIRI, Biblioteca EL MUNDO, Espasa-Calpe, 2004. (*Enciclopedia de El Mundo*).
18. *Gran enciclopedia Planeta*, horthy-juntas, Barcelona, Editorial Planeta, 2004
19. *Enciclopedia alfabética*. Barcelona, Plaza y Janés, 1994.

*L'ENCYCLOPÉDIE FRANÇAISE* COMO ORIGEN Y REFERENCIA  
DEL RESTO DE ENCICLOPEDIAS

Tomaremos, pues, en cuenta la obra de Diderot y D'Alembert como primera referencia de términos y contenidos, debiendo recordar que el neoclasicismo que rige la realización de la obra está cruzado sin embargo, sobre todo en ciertas ocasiones, por la ideologización avanzada que propone aunque permanece sin embargo ajena a lo que será el subsiguiente proceso, en este sentido el propiamente moderno, de determinación del concepto final de Humanismo elaborado en Alemania. Estas son las dos entradas que se encuentran:

*HUMANISTE*, s. m. (Littérat.) *jeune homme qui suit le cours des études qu'on appelle humanités. Voyez ce mot.*

*HUMANITES*, s. f. pl. (Littérat) *signifient les lettres humaines, c'est-à-dire l'étude de la Grammaire, du Grec & du Latin, de la Poésie, de la Rhétorique & des anciens Poètes, Orateurs, Historiens, en un mot tout ce qu'on a coutume d'enseigner dans les colleges, depuis la sixieme jusqu'à la Philosophie exclusivement. On dit d'un jeune homme qui s'est distingué dans toutes ces classes, qu'il a fort bien fait ses humanités. L'ont tient que Calvin fit ses humanités au college de la Marche à Paris.*

*On appelle particulièrement humanités la classe de seconde, secunda Rethorices; & Professeurs d'humanités, humanitatis Professores, ceux qui remplissent cette chaire. Les autres classes, telles que la troisieme, la quatrieme, & c. s'occupent plus immédiatement de la Grammaire. On croit qu'on a nommé les Belles Lettres humanités, parce que leur but est de répandre des graces dans l'esprit, & de la douceur dans les mœurs, & par-là d'humaniser ceux qui les cultivent. (G)*

En la *Gran enciclopedia Larousse* se localizan tres entradas: "humanismo, humanista y humanístico". La primera es la de mayor extensión y en la que se encuentran registradas diferentes formas de denominación sucesivas en

el tiempo. El término “humanidades” aparece considerado en el desarrollo que se realiza del concepto, y es de notar que presenta el mismo significado que la *Francesa*, y que la *Británica*, que después se verá: “[...] conjunto de disciplinas de raigambre grecolatina, que abarca gramática, retórica, poesía y aun ciertas formas de filosofía moral”.

La segunda entrada es la correspondiente a “humanista”, en la que aparece la definición coincidente con *L'Encyclopédie*, a la que añade dos nuevas acepciones:

n. m. y f. (probabl. del ital *humanista*. Persona versada en humanidades: *un sabio humanista*. || Denominación aplicada a los estudiosos y literatos que, en los siglos XV y XVI, revalorizaron las obras maestras de la Antigüedad clásica. (V. HUMANISMO) || Filósofo que fundamenta su sistema en el desarrollo de las cualidades esenciales del hombre.

Finalmente, aparece “humanístico, a”, como adjetivo: “Pertenciente al humanismo o a las humanidades”, al que incorpora una pequeña explicación referida a la paleografía en cuanto a lo que se entiende por “*Escritura humanística*”.

La enciclopedia *Gran Larousse universal* solo presenta una única entrada: “Humanismo”. En el desarrollo de su contenido aparece la relación de los diferentes términos asociados al concepto. Se registran las diversas denominaciones, los momentos en que surgen y a qué se refiere cada una de ellas. Como punto de coincidencia con *L'Encyclopédie*, se puede señalar la aparición de “humanistas” y el significado que se le atribuye: “A los eruditos, nutridos de estas letras de humanidad, se aplicará enseguida el nombre de humanistas”. Además de la cita del término, se hace constar también la utilización del concepto “letras humanas”.

El *Espasa* diferencia cuatro entradas: “humanidades”, “*humaniores litterae*”, “humanismo” y “humanista”. En la primera, a la que sitúa dentro del campo de la pedagogía contemporánea, hace referencia a los programas académicos de segunda enseñanza y universitarios y contrapone las “letras humanas” a las “divinas”. La coincidencia se da solo en el uso del término y en el sentido programático que se le concede, pero no hay exactitud en cuanto a los contenidos que les atribuye.

Parece afinar más en la correspondiente a *humaniores litterae*, en la que ya se señala el significado que se le asignaba en el mundo romano y enumera como materias: “la retórica, elocuencia y poesía”. Además, termina: “Hoy se dice: humanidades”.

Para finalizar, en la última entrada, “humanista”, reproduce el mismo sentido de *L’Encyclopédie*, al definirlo como “Persona instruida en humanidades o letras humanas”.

*La Enciclopedia Británica, Macropaedia*, en el epígrafe *Origin and meaning of the term humanism*, incluido en el artículo que desarrolla bajo el título de “*Humanism*”, relaciona dos términos que presentan coincidencia con los contenidos de las dos entradas de la *Enciclopedia* francesa. La palabra *umanisti*, referida a profesores o estudiantes de literatura clásica, considerada ésta como una derivación de *studia humanitatis*, los cuales, a su vez, se definen como el programa de estudios clásicos del siglo XV. Éste incluía “*grammar, poetry, rhetoric, history and moral philosophy*”. Este segundo concepto y su denominación será utilizado después reiterando la misma idea, cuando analiza el sentido que tiene, ya en el siglo XX, más amplio, al cubrir con él los significados que anteriormente se diferenciaban en *humanities, umanisti* y *studia humanitatis*:

*The word humanities [...] derived from the Latin studia humanitatis, is often used to designate the nonscientific scholarly disciplines: language, literature, rhetoric, philosophy, art history, and so forth. Thus it is customary to refer to scholar in these fields as humanists and to their activities as humanistic.*

En su versión *Micropaedia*, aparece la entrada correspondiente a *humanism* y una propia para el término “*humanities, also called liberal arts*”.

*Humanism, an attitude of mind attaching prime importance to man and human values, often regarded as the central theme of Renaissance civilization.*

*Humanities, [...], those branches of knowledge that concern themselves with man and his culture or with analytical and critical methods of inquiry derived from an appreciation of human values and of the unique ability of the human spirit to express itself.*

En esta segunda, se remonta a su origen y describe su transformación, registrando la evolución de su contenido en cada época:

*The modern conception of the humanities has its origin in the classical Greek paideia, a course of general education dating from the Sophists in the mid-5th BC, which prepared young men for active citizenship in the polis, or city-state; and in Cicero’s humanitas (literally “human nature”), a program of training proper for orators, first set forth in De oratore (Of the Orator) in 55 BC. [...]*

Considera que la palabra *humanitas* quedó fuera de uso en la Baja Edad Media, pero no así su significado, que fue recuperado y transformado

en el Renacimiento. Será el término *studia humanitatis* el que se usará en el siglo XV por parte de los humanistas italianos para designar los estudios de las mismas materias que recoge la edición *Macropaedia "and ancient Greek and Latin studies"*. Por último, hay que señalar, en esta obra, la referencia expresa a Diderot y los enciclopedistas franceses en la que se destaca que censuraron los *studia humanitatis* por considerarlos excesivamente concentrados en el lenguaje y los textos latinos y griegos.

La primera edición de la *Enciclopedia hispánica* es de 1989-1990. El término "Humanismo" es la única entrada que aparece, pero en el desarrollo de tal concepto enumera otros vocablos a los que se atribuye significados relacionados con él a partir del siglo XV: "[...] a estos cursos se les dio el nombre de *studia humanitatis* o «humanidades», y quienes los impartían fueron conocidos como humanistas". No se trata del mismo sentido que se encuentra en *L'Encyclopédie* ya que se refiere a quienes los enseñan y no a quienes los estudian. Por otra parte, dado que es referencia fundamental en este estudio dicha obra, parece interesante señalar que el artículo termina afirmando la influencia del humanismo sobre la Ilustración: "[...] la insistencia en el empleo de la razón y la nueva visión del mundo introducida por el humanismo pervivieron en los pensadores racionalistas y empiristas y supusieron un ejemplo para la Ilustración".

La *Enciclopedia italiana* incluye una sola entrada: *umanesimo*, en la que comienza con una definición, seguida de la explicación de los términos *Humanae literae*, *studia humanitatis* y *humanitas*. El resto del artículo establece una serie de etapas para el desarrollo del movimiento, en las que se detallan sus puntos geográficos de crecimiento y peculiaridades, con especial detenimiento en "*L'Avento dell'Umanesimo italiano*", para terminar con un balance de la corriente. Así pues, las similitudes con la *Enciclopedia francesa* quedan limitadas a la presencia de la idea: "[...] *intendendo l'humanitas nel senso appunto di educazione*", sin especificar en qué consiste.

En la *Enciclopedia alemana*, *Der Grosse Brockhaus*, se encuentra solo la entrada correspondiente a humanismo, sin que surja ninguna de las variantes difundidas en otras, ni la especificación para "humanistas". La segunda obra que hemos estimado para la lengua alemana es el *Schweizer Lexicon*, que, al igual que la anterior, no incluye más que "*humanismus*". No parece, por tanto, que ninguna de las dos fuentes en este idioma haya tenido como referencia a *L'Encyclopédie*.

La *Enciclopedia polaca* únicamente registra “*humanizm*”, pero, ya en la misma definición con la que inicia el artículo, recoge el término “*humanistami*” para referirse a los humanistas como estudiosos de las lenguas y literaturas clásicas que adoptaron los ideales de esas civilizaciones en su forma de vida. No detalla los contenidos disciplinares de tales estudios, pero recoge la influencia de la *Enciclopedia* francesa al considerar a aquellos que aplicaron sus principios metodológicos a todos los aspectos de la vida, e incluir también el significado de “programa de enseñanza”.

La edición de la *Enciclopedia Soviética* establece dos entradas: *humanism* y *humanities*. Sigue el planteamiento de la *Francesa* en cuanto a la consideración de las humanidades como sistema educativo: “*the entire complex of disciplines in the social sciences, such as philosophy, history, philology, law, economics, and art studies, as well as the work habits and skills connected with them*”, pero con la particularidad de añadir un comentario aclaratorio sobre la función del marxismo-leninismo en los países socialistas como fundamento de la formación humanística.

Ya entrando en el sector secundario, se aprecia un tratamiento diferente a todas las anteriores en la *Gran enciclopedia RIALP GER*, en la que, con una única entrada, “humanismo”, se establecen cuatro áreas de conocimiento para el término: Filosofía, Literatura, Derecho y Teología. Así pues, no parece haber tenido en cuenta la primera Enciclopedia en cuanto a la manera de enfocar los contenidos.

Se encuentra un subapartado dedicado a “Humanistas” dentro del de “Filosofía”, aunque se refiere solo a los estudiosos del Renacimiento, y en el correspondiente a “Literatura” dice: “[...] se designó con el nombre de *umanisti* (humanistas) a los maestros de lo que se llamó *humanidades*”. Interesa señalar, además, que, en el correspondiente a “Teología”, en el segundo punto, al que titula “Interpretaciones del humanismo renacentista”, hace una referencia explícita, con cita de obras concretas, a los planteamientos de los enciclopedistas:

Esas expresiones fueron recogidas por los pensadores de la Ilustración (v.), que les atribuyeron una carga polémica y teórica nueva. Basta leer el Discurso preliminar que d’Alembert (v.) antepone a la *Enciclopedia*, o las páginas de Voltaire (v.) en el *Essai sur les moeurs*, para advertir cómo el mito del Imperio Romano construido por los humanistas, se transforma ahora en un ataque directo al cristianismo [...]

Otra obra francesa que recoge, de alguna manera, las definiciones de su antecesora, es la *Enciclopaedia universalis*. En la primera de las dos entra-

das que presenta: “*Humanismo*” y “*Humanisme et arts visuels*” incluye el apartado “*Humanisme, humanistes, l’homme et les «humanités»*”. Parece reconocible en ello el sentido de la primera enciclopedia, aunque se habría ampliado el contenido de la definición:

*Pour désigner cet effort de résurrection, qui va de la traduction pure et simple (du grec en latin) à l’imitation, à l’adaptation, au commentaire, aux éditions critiques et annotées, aux transpositions de toute sorte auxquelles se livreront un maître, un élève ou un artiste épris de symboles patinés par le temps, deux expressions sont concurremment employées : studia humanitatis ou litterae humaniores.*

La *Nueva enciclopedia del mundo*, de 1993, sigue la línea de la *Francesa* en cuanto a que define “Humanidades”, primera de las dos entradas que presenta, y lo hace atendiendo al mismo sentido curricular que se encuentra en ella. Enumera las asignaturas consignadas en las “Siete Artes Liberales” y cómo quedan determinadas posteriormente las divisiones de las materias de estudio.

La *Enciclopedia alfabética*, editada en 1994, registra “humanismo” y “humanista”. En la definición del primero no hay ningún dato que permita relacionarla con *L’Encyclopédie*. Por otra parte, el contenido que incluye para “humanista” coincide con la primera entrada de aquella, pero se refiere a “literatos” y “eruditos” de los siglos XV y XVI en general.

Por último, la *Gran enciclopedia Planeta*, en la segunda de las acepciones que considera para el término sí que parece recoger el sentido original que en *L’Encyclopédie* se atribuye a “humanista” como “estudioso de las lenguas y literaturas clásicas, y otros saberes propios de las humanidades”.

#### ENUMERACIÓN DE VARIANTES SOBRE EL TÉRMINO

Parece rentable empezar este epígrafe transcribiendo las palabras con que *Gran Larousse universal* abre su artículo:

El término *humanismo* es uno de esos términos cuyo sentido casi nadie entiende verdaderamente. La palabra, de una plasticidad inquietante, a pesar de su reciente creación [...] se encuentra ligada a la evolución del pensamiento occidental, a lo largo de varios siglos de cultura y de historia, como testimoniando el empleo sucesivo de los términos *humanitas*, *humano*, *humanidad*, *humanismo*, todos inseparablemente ligados.

Siguiendo el mismo orden de análisis que en el anterior apartado, aquí se intentará dar cuenta de las variables que del término humanismo se registran en las obras seleccionadas, tratando de señalar los casos en que los significados sean coincidentes o se incluyan unos en otros.

Empezaremos también aquí con *L'Encyclopédie*, que ofrece “*humanisté*” y “*humanités*”. Con el primer término hace referencia al joven estudioso de las segundas. Éstas corresponden a lo que traducen al francés como “*lettres humaines*” y que es explicado mediante la relación de los contenidos curriculares que tal programa académico comprende.

Es *Larousse* la primera que incluye, en la entrada correspondiente a “humanismo”, a Niethammer como acuñador del vocablo “*humanismus*”, a quien atribuye el significado que hasta el momento, 1808, se había cubierto con las otras formas latinas o en sus traducciones. Señala las denominaciones “*studia humanitatis*” y “*studia humaniora*” como las propias del siglo XIV, adoptadas literalmente de textos de Cicerón y Aulo Gelio. Finalmente, presenta el sentido con que se usa el término en la actualidad.

La enciclopedia *Gran Larousse universal*, editada en 1979 por primera vez, incorpora información que no aparecía en la anterior obra de la misma editorial, ni en el resto de las fuentes que ya se han analizado. Mantiene la fecha de 1808 como momento de aparición del término, así como la atribución del mismo a Niethammer y el significado que le asigna. La novedad reside en el hecho de hacer constar que no aparece en el “suplemento del *Diccionario* de Littré más que con fecha de 1877” y que se ha visto determinado por la evolución del pensamiento occidental a través de los siglos, testimonio de lo cual han sido los diversos vocablos con los que se ha aludido a contenidos similares: “*humanitas, humano, humanidad, humanismo*”. Señala que el propio de la Edad Media es “*humaniores litterae*”, que en el siglo XVI, Rabelais y Amyot utilizan “*letras humanas*” o “*humanitas*”, a finales del siglo XVII se emplea “*humanidades*” y, que, “en una acepción más amplia se adopta “*humanismo*” en los siglos XIX y XX.

El *Espasa*, editado en 1925, todavía utiliza como entrada la forma latina “*Humaniores litterae*”, junto a “humanidades” y “humanismo”, siendo la primera obra en la que se encuentra la relación de las materias de estudio tal y como figuran en *L'Encyclopédie*. “retórica, elocuencia y poesía”, y termina con una indicación relativa al uso del término en el momento de su publicación: “Hoy se dice: Humanidades”.



La *Británica*, versión *Macropaedia* desarrolla un extenso artículo bajo el título principal de “*Humanism*”. Entre los tres primeros apartados titulados: “*Origin and Meaning of the Term Humanism*”, “*Basic Principles and Attitudes*” y “*Early History*”, va incluyendo sucesivamente los diferentes términos y sus correspondientes significados así como las variantes de los mismos desde su origen. El primero es:

*humanism: It was first employed (as humanismus) by 19<sup>th</sup>-century German scholars to designate the renaissance emphasis on classical studies in education. These studies were pursued and endorsed by educators known, as early as the late 15<sup>th</sup> century, as humanisti: that is professors or students of classical literature.*

Aquí aparece por primera vez la referencia al origen alemán del término. A continuación presenta “*umanisti*”, directamente relacionado con “*studia humanitatis*” y éstos, a su vez, con “*humanitas*”:

*Umanisti: The word umanisti derives from the studia humanitatis, a course of classical studies that, in the early 15<sup>th</sup> consisted of grammar, poetry, rhetoric, history and moral philosophy. The studia humanitatis were held to be equivalent of the Greek paideia. Their name was itself based on the Latin humanitas, an educational and political ideal that was the intellectual basis of the entire movement. Renaissance humanism in all its forms defined itself in its straining toward this ideal. No discussion, therefore, of humanism can have validity without an understanding of humanitas.*

Aunque para éste da su propia definición y, casi, explica el concepto y sus consecuencias:

*Humanitas: meant the development of human virtue, in all its forms, to its fullest extent. The term, thus implied not only such qualities as are associated with the modern word humanity – understanding, benevolence, compassion, mercy – but also such more aggressive characteristics as fortitude, judgment, prudence, eloquence, and even love of honour. Consequently, the possessor of humanitas not be merely a sedentary and isolated philosopher or man of letters but was of necessity a participant in active life. Just as action without insight was held to be aimless and barbaric, insight without action was rejected as barren and imperfect. Humanitas called for a fine balance of action and contemplation, a balance born not of a compromise but of complementarity. The goal of such fulfilled and balanced virtue was political in the broadest sense of the word. [...]*

La definición se completa más adelante con el ejemplo de dos autores:

*Machiavelli’s term humanità (“humanity”) means more than kindness; it is a direct translation of the Latin humanitas.*

*Bruni: [...] studia humanitatis shape the perfected man and [...] the goal of this perfected virtue is political action.*

Remite de nuevo a “*studia humanitatis*”, al relacionar “*humanities*” con “*umanisti*”:

*The word humanities derived from the Latin studia humanitatis, is often used to designate the nonscientific scholarly disciplines: language, literature, rhetoric, philosophy, art history, and so forth. Thus it is customary to refer to scholar in these fields as humanists and to their activities as humanistic.*

*The New Encyclopaedia Britannica* versión *Micropaedia* se remonta también al origen del término y hace seguimiento de su evolución, no en la entrada correspondiente a “*humanism*”, sino en otra diferente para “*humanities*”. Cita la denominación griega originaria “*paideia*”, es decir, el sentido con que Cicerón usa “*humanitas* (literally, «*human nature*»), a *program of training proper of orators*”; y considera que los Santos Padres, en la Edad Media, llevan a cabo la adaptación de esos dos términos y sus contenidos para elaborar un programa básico de educación cristiana. Señala que “*humanitas*” cayó en desuso al final de la Edad Media, pero se transformó y resurgió en el Renacimiento. Con la denominación “*studia humanitatis*” designaban los humanistas italianos del siglo XV al programa de materias al que ya hemos hecho referencia y que fue censurado por Diderot y los enciclopedistas franceses por considerar que se había concentrado en exceso en el lenguaje y en los textos griegos y latinos. Finalmente, atribuye al filósofo alemán Wilhelm Dilthey la separación de las “*spiritual sciences*” y las “*human sciences*” frente a las áreas de conocimiento que se centran en las “*physical sciences*”.

La *Enciclopedia hispánica* solo incluye la entrada de “humanismo”, pero reseña la denominación que se da a esos estudios a principios del siglo XV, registrando los diferentes vocablos que se utilizan: *studia humanitatis* o *humanidades*: programa de estudios que “comprendía la lectura de autores antiguos en sus idiomas vernáculos y el estudio de la gramática, la retórica, la historia y la filosofía moral”. Y *humanistas*: quienes los impartían.

Como hemos señalado en el apartado anterior, la *Enciclopedia italiana* únicamente considera el término *umanesimo*, aunque explica aquellos que considera sus variantes:

*Humanae literae si usarono chiamare nel Quattrocento le scritture degli antichi nel loro complesso; studia humanitatis, secondo l'espressione ciceroniana, l'aspirazione dei moderni*

*ad assimilarsene lo spirito per rendersi moralmente migliori, intendendo l'humanitas nel senso appunto di educazione.*

Las dos enciclopedias de lengua alemana utilizan únicamente el vocablo “*humanismus*” como entrada y no aparece ninguno de los otros que encontramos en el resto de las fuentes. Hay que indicar, sin embargo, el hecho de que, en ese idioma, existen tres términos para referirse a la palabra “humanidad”. “*Menschlichkeit*” y “*Menschentum*” se emplean en cualquier contexto para designar al conjunto de los seres humanos. Para hacer referencia a él en relación con el campo semántico del ‘humanismo’ existe “*Humanität*”, tomando en este caso la raíz de la palabra latina con que se designa en esta lengua al movimiento. Constituye un extranjerismo en alemán y éste es el término que aparece en las dos obras seleccionadas con ese significado.

En la *Enciclopedia polaca* solo encontramos la entrada “*humanizm*”, aunque se registran otras variantes en el artículo: “*humanitas*”, citada como la materia de estudio de Alberti, quien, a partir del análisis de Cicerón, formuló un programa de enseñanza basado en los estudios de la literatura clásica que abarcaba aquellas disciplinas, las cuales permitían el desenvolvimiento de un sujeto humano libre. Es decir, el que hereda y desarrolla los valores culturales transmitidos en los “*studia humanitatis*” y “*Studia humanistyczne*”: los estudios humanísticos fueron la base de las nuevas concepciones pedagógicas elaboradas, sobre todo, por Erasmo de Rotterdam, quien, para combatir la superficialidad y el formalismo de la enseñanza escolástica, postulaba el desarrollo de la fluidez y claridad de expresión y exigía una cultura personal y una moral cristiana.

En la *Great Soviet Encyclopedia* aparecen las entradas de “*humanism*” y “*humanities*”. Diríase muy significativo y de ineludible mención el hecho de que en ambos casos se parte de definiciones que pretenden ser generales pero cuyo desarrollo termina por ir dirigido a la justificación del sistema marxista, desde un punto de vista filosófico en el caso de la primera, y en cuanto al método educativo y programa de enseñanza socialista en el de *humanities*. La exposición del concepto se orienta hacia la contraargumentación a las ideologías opuestas al comunismo, en el primer caso; y a la defensa y justificación de la aplicación de los principios humanistas en los programas e instituciones educativas de la URSS, en el segundo.

Siguiendo el orden que se ha establecido, en la *Collier's Encyclopedia* encontramos que, por vez primera, se hace referencia a Schiller como el pri-

mer autor que utiliza el vocablo “Humanismo” en el ámbito de la filosofía. Y no hay registro de ninguna de las formas que aparecen en otras fuentes.

La *Gran enciclopedia RIALP GER* ofrece dos descripciones de la evolución terminológica con diferencias que es interesante indicar. Se encuentran en los apartados correspondientes a “Filosofía” y “Literatura”. En ambas se cita a Niethammer y la fecha de 1808 como la de adopción del vocablo. En la primera, se señala que utiliza el término para referirse a

los movimientos culturales que dieron origen al Renacimiento (v.). Sin embargo, ya en el s. XVI se usaba el término «humanista» para aludir al que se dedicaba al estudio de las *humanidades (studia humanitatis)* [...] Durante el s. XIX y XX, en cambio, el término se emplea con frecuencia para significar muy dispares aspectos y concepciones de la cultura o del hombre.

En la parte dedicada a la literatura se añaden matices diferentes:

El término humanismo fue usado por primera vez por el alemán Niethammer [...] (1808) para resaltar la importancia de los autores griegos y latinos. [...] La fecha de origen de la palabra h. es 1512, posterior, desde luego al apogeo del h. Este vocablo generalizado se reserva para las actividades y doctrinas de los humanistas renacentistas de los s. XIV, XV y XVI. El h. tiene su cuna en la Italia del XIV [...] en este país se designó con el nombre de *umanisti* (humanistas) a los maestros de lo que se llamó *humanidades*.

La *Encyclopaedia universalis*, en el epígrafe que titula “*Humanisme, humanistes, l’homme et les «humanités»*”, integra los términos *studia humanitas* y *litterae humaniores*, como expresiones de significados concurrentes para designar el esfuerzo por la recuperación de textos antiguos mediante la imitación, la adaptación, comentarios, ediciones críticas y anotadas, etc.

En la *Nueva enciclopedia del mundo*, encontramos dos entradas: “humanidades” y “humanismo”. Interesa indicar que los contenidos que se incluyen en la primera se refieren fundamentalmente a la descripción de los programas de estudios designados con ese término en las distintas épocas.

Durante el Renacimiento, las Siete Artes liberales –gramática, dialéctica, retórica, música, geometría y astronomía– se consideraban estudios humanísticos, [...] En los siglos siguientes la aritmética, geometría y astronomía se convirtieron en ciencias naturales, la dialéctica se incluyó en el estudio de la filosofía, la gramática y la retórica pasaron a ser ramas del lenguaje y la música se clasificó entre las bellas artes.

Hay también referencias a la evolución de las denominaciones utilizadas para designar el concepto y los contenidos atribuidos al humanismo en la *Gran enciclopedia universal*. Tanto en la primera parte, más concisa y de carácter definitorio, como en el artículo, de mayor extensión, que le sigue, se cita alguna de las variantes terminológicas. En ambos casos se alude a la fecha de aparición de “humanismo”. En el primero se determina el nombre del autor al que se le atribuye, Niethammer, y el año concreto en que se acuña la denominación con la que se designaba “a los estudios lingüísticos” en relación con “el concepto latino de “*humanitas*”, 1808. Mientras que, en el segundo, sólo se habla de “principios del siglo XIX” y de “un educador alemán”, señalando que “el término humanista se venía usando desde el XIV para nombrar al maestro del conjunto de saberes válido para aproximarse a la cultura grecolatina [...] En definitiva, los *Studia Humanitatis*”.

En la primera parte, aporta también el dato de que es Voight el iniciador del uso de “humanismo” aplicado a la “historiografía literaria para caracterizar culturalmente el período protagonizado por los *humanistas*.”

Por último, la *Gran enciclopedia Planeta*, define el término “humanista” en la primera de las acepciones que le atribuye como: “Maestro de letras clásicas, de los *studia humanitatis* o las *humanae litterae*”.

#### EL TRATAMIENTO QUE SE DA AL TÉRMINO: DEFINICIÓN, CONCEPTO O AMBOS

En este epígrafe se procederá a contrastar cómo presentan las diferentes obras sus contenidos. La división se establecerá atendiendo al criterio exclusivamente definitorio de alguna, frente a aquellas que desarrollan la explicación de los términos entendiéndolos como conceptos y diferencian epígrafes dentro de sus artículos –en los que analizan matices específicos–, y, por último, los casos en se que ofrece algún tipo de conclusión o balance valorativo del movimiento o sus diversas manifestaciones.

La presentación de *L'Encyclopédie* se sitúa a medio camino entre un tipo y otro. Es claramente definitoria en el primero de los términos que presenta: “*humaniste*”, pero se aprecia una tendencia al desarrollo en el caso de “*humanités*”: inicia el contenido de la entrada con una definición que es completada con la explicación de la metodología y programas de estudio: niveles, contenidos, etc. Se proporcionan acepciones diferentes del significado de la palabra y se añaden ejemplos. Al final hay una escueta interpretación sobre el origen de las denominaciones de lo que se entiende por “*Belles Lettres*” y “*humanité*”.

Obras de carácter definitorio:

La obra que, verdaderamente, parece responder tan sólo a un objetivo definitorio es la *Gran enciclopedia Planeta*. Con formato de diccionario, incluye la entrada “humanismo” a la que, escuetamente, asigna dos acepciones: “1. Conjunto de conocimientos y estudios de las humanidades. / 2. HIST. Movimiento cultural europeo desarrollado en los siglos XIV y XV que propugnaba el interés por el ser humano y las ideas de las civilizaciones griega y romana”.

Obras que establecen una parte de definiciones y otra de desarrollo del concepto:

Se trata principalmente de aquellas que conceden a las entradas una extensión media o pequeña. Suelen iniciar la exposición de los contenidos mediante una definición y ésta funciona como pie para introducir el desarrollo que le sigue.

La *Larousse* presenta una primera parte, similar al tratamiento que se daría en un diccionario, en la que aparecen tres acepciones definitorias. A continuación, hace un aparte, marcado como “-ENCICL.” en el que desarrolla los contenidos: Definición del humanismo clásico, de los siglos XVIII y XIX, y de la actualidad –con la enumeración de las transformaciones que se han producido durante el siglo XX. Un epígrafe diferente: “Hist. Lit.”, continúa con una exposición sobre la aparición del término, su evolución (con las variantes terminológicas que se suceden en el tiempo y su significado en cada momento). Sigue el origen geográfico e ideológico del humanismo, las causas de su aparición y una relación de autores italianos y españoles. Explica la expansión que lleva a cabo a partir del siglo XV, en cuanto a evolución del pensamiento, focos de interés y su posición con respecto a la Iglesia católica. Termina con un balance sobre la producción literaria de los humanistas y su “contribución indirecta a la filosofía” y una conclusión final sobre la percepción del humanismo desde el momento actual.

La exposición de la *Enciclopedia italiana* permite distinguir muy claramente las dos formas de tratamiento al abordar el término *umanesimo*: en primer lugar efectúa una definición bastante extensa y, a continuación, desarrolla, en casi tres páginas, el concepto del mismo. Es muy evidente el carácter taxonómico de su estructura según dos criterios clasificatorios: en primer lugar, el cronológico para incluir, como criterio secundario, dentro de cada una de las etapas temporales diferenciadas, una distinción geográfica

de los puntos de desarrollo del movimiento. Llama también la atención el hecho de que dedica casi el espacio completo que ocupa en la última de las páginas a hacer un balance de los logros del humanismo que, pretendiendo ser general, no puede evitar centrarse en el análisis del movimiento en Italia.

La *Enciclopedia alemana* no dedica una extensión realmente importante al término “*humanismus*”. Después de la definición con la que inicia el contenido, continúa con un desarrollo determinado por la cronología como criterio global de la exposición. En cada uno de los bloques temporales que estipula, incluye información sobre características del movimiento, lugares de mayor importancia, autores en los diferentes países y centros humanísticos, así como las distintas manifestaciones, transformaciones y denominaciones que va recibiendo el humanismo a través de las épocas.

Asimismo queda incluido en este apartado el *Schweizer Lexicon* suizo, pues a pesar de presentar una extensión considerablemente corta, proporciona una definición y hace un escueto pero denso recorrido temporal y geográfico: determina sus antecedentes desde la Antigüedad hasta el idealismo cristiano, su aparición y desarrollo como tal en Italia entre los siglos XIV y XVI y la difusión del movimiento por Europa hasta el siglo XIX, cuando surge el neohumanismo.

Llama la atención que en ninguna de las dos últimas obras se haga referencia a Niethammer, siendo, como es, alemán, y dado que en la mayoría de las otras enciclopedias se le menciona como iniciador del uso de la palabra “*humanismus*” para designar lo que actualmente se entiende por esto.

En la *Enciclopedia polaca* también se sigue el mismo esquema. Inicia el contenido de la entrada definiendo el humanismo como movimiento filosófico y a los humanistas como sus cultivadores en las ramas concernientes a la filología clásica. Continúa con la exposición siguiendo un procedimiento taxonómico según un orden cronológico que se extiende desde el siglo XIII hasta el XX. Establece su origen en Italia, pero amplía el ámbito geográfico al resto de Europa conforme el movimiento va extendiéndose en el tiempo y en el espacio.

Dentro de cada siglo señala las características que definen al movimiento, los autores más representativos, sus aportaciones y los nuevos matices que se van añadiendo al significado original al que se van incorporando las modificaciones resultantes de los cambios sociales, políticos o de pensamiento. Estas variaciones proporcionan un nuevo criterio que permite distinguir y, a partir de ahí, clasificar los diferentes tipos de humanismo: El del

siglo XIV que se caracteriza por tener como base el sentido de la espiritualidad y el interés por la expresión lingüística; en el XV se ha convertido ya en metodología que posibilita la vinculación entre el humanismo y la tradición escolástica al tiempo que se hace precisa la aplicación de sistemas diferentes al estudio de las ciencias y de la filología; en el siglo XVI destaca el conflicto entre la concepción del hombre desde el humanismo y su auténtica realidad social; en el XVII considera la aportación de Bacon en cuanto al desarrollo de un humanismo científico según el cual el avance del ser humano se producirá a través de la ciencia y la tecnología; el siglo XVIII supone la vuelta al humanismo renacentista, denominándose “neohumanismo”; y en el siglo XIX destaca las aportaciones de Schiller, la aparición del humanismo ateo, del existencialismo y el humanismo socialista.

La *Great Soviet Encyclopedia* inicia sus dos entradas dando una definición para cada una de ellas y extendiéndose a continuación en los contenidos que le interesa desarrollar. En esta obra es especialmente evidente ese interés al que se ha hecho referencia, puesto que, como se indicó anteriormente, su exposición de los contenidos se orienta hacia la justificación del sistema socialista, tanto en la explicación del concepto, como en la demostración de cómo se aplican sus principios: “*In the socialist countries the ideological and methodological foundation of education in the humanities is Marxism-Leninism*”. Diferencia el nivel y enfoque que se da al estudio de las humanidades en la escuela secundaria, de carácter general, frente al estudio profesional de las mismas dentro de las ciencias sociales. Además, señala cuál es el objetivo de la educación humanística en la URSS: “[...] *is one of the measures taken to raise the cultural and educational level of the people further, as envisaged by the program of the CPSU*”.

El método explicativo aplicado a la exposición del concepto de humanismo merece mención aparte por el hecho de que se construye todo un artículo dirigiendo, de forma evidente, la estructuración de sus contenidos a la demostración de la necesidad social del sistema marxista. Señala la presencia de la esencia del humanismo en todas las manifestaciones del ser humano a través de la historia: historia, folklore, filosofía moral y concepciones religiosas. En cuanto a sistema de pensamiento, sitúa su aparición en el Renacimiento, como reacción a la dictadura de la escolástica de la iglesia. Pero considera que el humanismo lleva en sí “[...] *the initial formation of capitalist relations*” y el germen de su propia desaparición “[...] *the system was internally inconsistent and historically limited, for it was based on an individualistic concept of*



*personality and an abstract notion of the human being*”, que condujeron al predominio de la propiedad privada y a la división del trabajo. “*A new stage in the development of humanism began with the emergence of Marxism [...]*”. Termina haciendo un balance del que define como humanismo socialista:

*But life itself has shown the correctness of the principles of socialist humanism. With the victory of socialism first in the USSR and subsequently in other countries of the socialist commonwealth, the ideas of Marxist humanism have been confirmed in real and practical ways by the humanist gains of the new social structure, which has chosen as the motto for its further development the humanistic principle: Everything for the sake of man and for the good of man.*

La *Nueva enciclopedia del mundo* comienza los contenidos de “Humanismo” con una definición y la referencia a la correspondiente a “humanidades”, que sirven de preámbulo para la presentación extensa del concepto. En esa segunda parte encontramos la misma información que en la mayoría de las obras: origen del movimiento, expansión por Italia y Europa, influencia de la imprenta en su difusión por este continente, contenidos del humanismo (el significado que para ellos tenían los clásicos, sus enseñanzas con respecto al amor a la vida y a este mundo, la concepción del hombre como naturalmente bueno y ser digno de estudio), su postura hacia la Iglesia, la Reforma y la Contrarreforma; las influencias del pensamiento humanista y un análisis de su continuidad en el siglo XX. El final lo constituye una conclusión y el artículo aparece firmado.

La definición que encontramos en la *Enciclopedia alfabética*, como en los anteriores casos, determina el resto de la información que incorpora. El hecho de considerar el humanismo como “movimiento espiritual” condiciona las apreciaciones que hace sobre los contenidos del mismo. Apunta datos conceptuales sobre el término –como la actitud crítica que adopta frente a los cánones–, intercalados con otras consideraciones: su origen geográfico y cronológico, antecedentes en el mundo árabe y en Bizancio, fases de desarrollo, consecuencias de la aplicación de sus principios, y una enumeración de los diferentes puntos geográficos de aparición del movimiento, así como la influencia de la imprenta y la creación de las universidades.

La última obra que estudiamos en este apartado es la *Gran enciclopedia universal*. Presenta claramente una parte, similar a la de un diccionario, en la que introduce dos acepciones: una desde la perspectiva de la cultura y la pedagogía y otra desde la de la filosofía y la historia, ambas, a su vez, desarrolladas a continuación. Entre los dos puntos presenta los mismos contenidos

que ya se han analizado en el resto de las fuentes sobre origen, expansión, influencias e innovaciones del movimiento.

Además, a continuación desarrolla un artículo enciclopédico, introducido por un subtítulo explicativo que aporta datos contextuales sobre esa corriente cultural y la declaración de sus objetivos. Después, transcribe la definición del *Diccionario de la Real Academia Española*, incluye una acepción desde el punto de vista filosófico, considera el carácter ambivalente del término, destaca la influencia de la invención de la imprenta y determina los antecedentes en los siglos XI, XII y XIII, así como la acuñación del término. Establece las relaciones del humanismo con la teología, con referencia al erasmismo y la Reforma, al igual que con la filosofía e insiste en la importancia del humanismo para el saber filológico y la expansión de las ideas. Por último, determina los puntos geográficos de su desarrollo.

Obras que presentan un artículo de contenidos en el que desarrollan conceptos:

En primer lugar, la *Gran Larousse universal* desarrolla los contenidos que aparecen en la entrada “humanismo”. Considera el origen del término, su evolución y significado atendiendo a un criterio cronológico. La información se organiza en epígrafes de acuerdo a las peculiaridades de las variantes del movimiento en los diferentes países: “Historia del humanismo español en los siglos XV y XVI” en el que incluye el análisis del humanismo en Cataluña, en Castilla y “La escolástica española”. Sigue con el estudio de los humanismos francés e italiano y termina con un “Balance del humanismo” en el que cierra las conclusiones sobre el concepto del movimiento, su influencia intelectual, ideológica y teológica, y su repercusión en los cambios sobre la concepción del ser humano.

También en el *Espasa* es posible discernir el esquema que se sigue en la entrada de “humanismo”: primero, una corta definición dentro del ámbito “Lit”, y, después, dos subapartados: uno estudiado desde el punto de vista de la filosofía y el otro desde la literatura. En el primero se encuentra: Definición, reproducción de conceptos y juicios sobre las diferentes teorías de humanismo, a los que añade algún juicio de valor. Y, en el segundo, en cuanto a literatura: Explicación del movimiento, seguimiento de su evolución desde el origen, influencia en Europa y un balance crítico de las consecuencias negativas de su aplicación en el estudio de las lenguas y el academicismo. Además, remite a otras entradas en la misma enciclopedia.

*The New Encyclopaedia Britannica*, es la que presenta mayor extensión, con una estructura deliberadamente explicitada: Un pequeño párrafo introductorio, elaboración de un esquema de contenidos, desarrollo de los mismos en los epígrafes establecidos en el esquema (con pequeñas anotaciones indicativas en los márgenes) y subdivisiones internas marcadas por el uso de la “negrita”; un apartado específico destinado a la “*Conclusión*”; y, el último, de bibliografía. No aparece firma del autor o autores. La transcripción aquí del esquema de desarrollo se justifica por considerarlo suficientemente ilustrativo de la forma de exponer el concepto:

- *Origin and meaning of the term humanism.*
  - The ideal of humanitas.*
  - Other uses.*
- *Basic principles and attitudes.*
  - Classicism.*
  - Realism.*
  - Critical scrutiny and concern with detail.*
  - The emergence of the individual and the idea of the dignity of man.*
  - Active virtue.*
- *Early history.*
- *The 15<sup>th</sup> century.*
  - Leon Battista Alberti*
  - The Medici and Federico da Montefeltro.*
- *Later Italian Humanism.*
  - Things and words.*
  - Idealism and the Platonic Academy of Florence.*
  - Maquiavelli's realism*
  - The achievement of Castiglione.*
  - Tasso's Aristotelianism.*
- *Northern humanism:*
  - Desiderius Erasmus.*
  - The French humanists.*
  - The English humanists.*
- *Humanism and the visual arts.*
  - Realism.*
  - Classicism.*
  - Anthropocentricity and individualism.*
  - Art as philosophy.*
- *Humanism, art and science.*
- *Humanism and Christianity.*
- *Later fortunes of humanism..*
- *Conclusion.*
- *Bibliography.*

En la edición *Micropaedia* de la misma se obedece a idéntico criterio, aunque reduciendo considerablemente su extensión e incluyendo una referencia a la edición *Macropaedia*. Los puntos que se distinguen en su desarrollo serían: Definición, explicación de conceptos, aportación de datos e información sobre el origen y difusión del movimiento; las fuentes clásicas y la extensión del interés a los estudios hebreos, evolución del pensamiento y enumeración de las diferentes corrientes; referencia al origen del término y a los enciclopedistas. No presenta análisis conclusivo ni balance.

En la *Enciclopedia hispánica*, se encuentra nuevamente un análisis que va más allá de la mera definición: se inicia determinando el significado del humanismo como principio del pensamiento moderno; define el humanismo como movimiento intelectual y señala las causas de su aparición, así como las consecuencias que de él se derivan. A continuación, se establece lo que denomina “rasgos básicos del programa humanístico” y termina con la argumentación de tres causas que condujeron a la desaparición del movimiento.

La *Collier's encyclopedia*, en una extensión comparativamente muy reducida con respecto a algunas de las anteriores; incluye, si embargo, bastante información: elabora una definición del término, establece su origen –llegando hasta la Antigüedad–, y antecedentes, desarrolla un concepto, interpreta el significado del movimiento y sus consecuencias, diseña una clasificación de los humanismos del siglo XX y concluye con un resumen en cuatro puntos de los elementos que presentan en común todas sus variantes en los distintos momentos históricos.

Después de la *Británica*, la *Gran enciclopedia RIALP GER* es la que concede mayor extensión al término “humanismo”. Establece cuatro grandes bloques: “I. Filosofía. II. Literatura. III. Derecho. IV. Teología. Como representativo de los contenidos que incluye y el tratamiento que les aplica, parece suficiente transcribir los subtítulos y epígrafes mediante los cuales los organiza:

- “humanismo”: 4 bloques: I – “Filosofía”:
- 1) “Concepto y consideración general”.
    - a.– “Las dos concepciones fundamentales”
    - b.– “Los humanismos como filosofías sobre el hombre”.
  - 2) “Humanistas”: a.– “Introducción”.
    - a.– “Precusores y traductores”.
    - b.– “Centros humanistas”.
- II – “Literatura”:
- 1) “Caracteres generales”
  - 2) “Humanismo en Italia”
  - 3) “Humanismo en España”.
  - 4) “Humanismo en Francia”.
  - 5) “Humanismo en el resto de Europa”.
- III – “Derecho”.
- IV – “Teología”:
- Introducción al planteamiento de su análisis.
- 1) “Humanismo y Renacimiento”.
  - 2) “Interpretaciones del humanismo renacentista”.
  - 3) “Las contradicciones del humanismo ateo”.
  - 4) “Humanismo y cristianismo”.

En la *Encyclopaedia Universalis* encontramos peculiaridades que merecen una consideración individualizada. Hay dos entradas: la primera “*humanisme*” y la segunda “*humanisme et arts visuels*”, ambas desarrolladas como artículo e igualmente firmadas por su autor. En los contenidos incluidos en la primera encontramos coincidencia con la mayoría de las obras hasta aquí analizadas en unos u otros aspectos: Enumeración de tipos de humanismo, datos sobre el origen y evolución de la palabra, análisis sobre el sentido actual del término, y tres apartados en los que se estudia el concepto en relación con la pedagogía, la cultura y la política.

Las peculiaridades que se mencionan arriba interesa indicarlas a continuación en cuanto que existen coincidencias y diferencias de la segunda de las entradas de esta enciclopedia con la versión *Macropaedia* de la *Britannica*, al tiempo que no aparecen en ninguna otra de las fuentes. En ambos casos, se dedica un parte considerable del artículo a la relación del humanismo con las artes visuales. En el caso de la *Britannica*, se analizan sus temas, sus características y la concepción del arte desde el humanismo; mientras que en la francesa, consideran aquellos aspectos que tuvieron como consecuencia la búsqueda de nuevas vías, la perspectiva erasmista en el arte, la objetivación de la relación de Erasmo y la pintura, el arte y la educación, “el arte como metáfora”, el sentido crítico del arte al servicio de la

moral y un último apartado: “*Tirant de son trésor du neuf et du vieux (Matthieu, XIII, 52).*”

#### LAS DEFINICIONES Y CÓMO SE CONSTRUYEN EN CADA OBRA

Las definiciones que encontramos en las obras estudiadas pueden ser agrupadas en tres grupos atendiendo al campo de la cultura en que sitúan el término: Filología, programa de estudios y filosofía o pensamiento. En algunos casos se ofrecen varias acepciones en las que se incluye a más de uno de ellos.

##### Filología.

La tercera de las acepciones que la *Larousse* registra, antes de desarrollar los contenidos de la entrada “humanismo”, se refiere a “Método de formación intelectual fundado en las humanidades”, mientras que las dos primeras las sitúa en el campo del pensamiento. La vinculación con la filología no se especifica pero al establecer “las humanidades” como fundamento del humanismo, parece remitir al campo filológico puesto que lo que entiende por ellas es: “[...] conjunto de disciplinas de raigambre grecolatina, que abarca gramática, retórica, poesía y aun ciertas formas de filosofía moral”, como queda apuntado en el apartado correspondiente a las variantes sobre el término.

El *Espasa*, en cuanto a la definición, localiza el humanismo en el ámbito de la literatura: “*Lit.* Cultivo y conocimiento de las letras humanas”, aunque también añade otra referida al pensamiento que se registra en el apartado correspondiente.

En la incluida en la *Enciclopedia Italiana* se le asigna un matiz filológico al término *umanesimo*: “*Con questo nome si designa quel periodo letterario, culminante nel sec. XV, che corrisponde all’aspetto peculiarmente filologico del Rinascimento (v.)*”, pero éste viene determinado por un criterio de pensamiento que nos lleva a ubicar esta obra en el punto correspondiente a “Filosofía o pensamiento”.

##### Programa de estudios.

La enciclopedia *Gran Larousse universal* es la primera en la que se recupera, directamente aplicado al término “humanismo”, la definición de *L’Encyclopédie* en la que se enumera las materias comprendidas en el currículo de las “humanidades”:

Desde el final del siglo XVII, con la organización de los colegios, se llama *humanidades* a las clases que siguen a las de gramática y en las cuales se enseñan las letras antiguas.

De hecho, en su sentido histórico y más preciso, que ha influido en el alemán *Humanismus* [...], la palabra *humanismo* designa, a partir del último cuarto del siglo XIX, la corriente literaria e intelectual que, asociada al despertar de las lenguas y de las literaturas antiguas, llevó, en los siglos XV y XVI, a los eruditos de Europa a un conocimiento apasionado, exacto y tan completo como fue posible de los textos auténticos y de la civilización de la Antigüedad clásica.

Y en la *Gran enciclopedia Planeta* aparece como el primero de los dos significados que asigna a “humanismo”: “Conjunto de conocimientos y estudio de las humanidades”.

Filosofía o pensamiento.

La *Gran enciclopedia Larousse* atribuye dos significados en este sentido al humanismo: “Conjunto de tendencias intelectuales y filosóficas que tienen por objeto el desarrollo de las cualidades del hombre. [...]. Movimiento intelectual que se extendió, sobre todo, en la Europa del s. XVI y que basa sus métodos y su filosofía en el estudio de los textos antiguos”. Además, al final del artículo enciclopédico, concluye dando una casi definición desde la perspectiva contemporánea: “El movimiento humanista, así, con el clasicismo en su centro, se nos aparece actualmente como el rasgo más original de la cultura del Renacimiento”.

El *Espasa*, en cuanto a la definición, lo localiza en el ámbito de la literatura: “*Lit.* Cultivo y conocimiento de las letras humanas. Doctrina de los humanistas del Renacimiento”.

Parece significativa la que proporciona la *Gran enciclopedia universal*, en la parte en que desarrolla el humanismo como concepto:

Se trata, pues de un término ambivalente, empleado en literatura, en historia o en filosofía. Primordialmente se utiliza para designar un movimiento cultural que nace en torno a 1300 en las ciudades-Estado italianas, y se extiende por diversos países europeos en los siglos posteriores; a lo largo del XIV, el XV e incluso el XVI permanece completamente arraigado en la estética y las ideas de Europa.

Si se considera incluido en este contenido el sentido de programa académico, podría decirse que engloba los tres bloques que se han determinado en cuanto al carácter de las definiciones, cuya justificación se ha reali-

zado aportando las citas pertinentes de cada una de las fuentes como fundamento.

*The New Encyclopaedia Britannica Macropaedia*, en el párrafo introductorio al capítulo sobre “*humanism*”, define: “[...]the term is used with reference to a system of education and mode of inquiry that developed in northern Italy during the 14<sup>th</sup> century and later spread through Europe and England”.

Y, más adelante, al final del epígrafe “*Origin and meaning of the term*”, se encuentra:

*Humanism, then, may be accurately defined as that Renaissance movement which had as its central focus the ideal of humanitas. The narrower definition of the Italian term umanisti notwithstanding, all the Renaissance writers who cultivated humanitas, and their direct “descendants”, may be correctly termed humanists.*

En la versión *Micropaedia*, la misma enciclopedia, inicia los contenidos de la entrada: “*humanism, an attitude of mind attaching prime importance to man and human values, often regarded as the central theme of Renaissance civilization*”.

La *Enciclopedia hispánica* se sitúa también claramente en la perspectiva filosófica al describir el humanismo:

Como primera tentativa coherente de elaborar una concepción del mundo cuyo centro fuera el hombre mismo, el humanismo puede considerarse el origen de todo el pensamiento moderno.

Se conoce por humanismo un movimiento intelectual germinado durante la baja edad media, y que hallaría su plena manifestación en el Renacimiento.

En la definición de la *Enciclopedia Italiana* hay que considerar la influencia que atribuye al aspecto filosófico de la corriente como determinante de la actividad filológica del Renacimiento:

Con questo nome si designa quel periodo letterario culminante nel sec. XV, che corrisponde all’aspetto peculiarmente filologico del Rinascimento (v.): determinato dalla coscienza della necessità, in contrasto con le concezioni medievali, di ritornare all’arte e al pensiero antichi, per impedire che al tutto perissero –onde l’ansiosa ricerca dei codici di materia profana dimenticati nelle biblioteche monastiche– e quindi per restituire agli autori il loro aspetto genuino alterato dal tempo e dall’esesesi scolastica. L’Umanesimo mise capo alla reconquista di un sapere che si traducesse in una concreta attività dello spirito intesa a raggiungere quel perfetto svolgimento della personalità umana, nella coerenza del pensiero libero con l’azione, della bellezza con la moralità e la dottrina, di che gli antichi avevano lasciato un esempio nelle opere letterarie e nella storia.



La *Enciclopedia alemana* sitúa el humanismo en el plano espiritual, exponiendo que la dignidad del ser humano, en cuanto a su personalidad y enfatizando en el desarrollo completo de sus habilidades, así como dirigiendo los esfuerzos tanto a su actitud mental como a su práctica; esas corrientes de pensamiento desarrolladas en Europa relacionadas con la Antigüedad griega y romana para conseguir un nuevo ideal educativo e intentar obtener la propia imagen que distinguían (cultura y época) en el concepto del Renacimiento. Lo considera una manifestación espiritual dirigida hacia el concepto de humanidad así como a la praxis relacionada con ella. Subraya la dignidad del hombre, la importancia de la personalidad del individuo y el completo desarrollo de todas sus capacidades inherentes. Por otro lado, señala que se entiende también por humanismo aquellos movimientos espirituales en Europa relacionados con el redescubrimiento de la Antigüedad griega y romana mediante el que se perseguía conseguir un nuevo ideal de cultura y autocomprensión.

El *Lexicon* suizo lo entiende, en el mismo sentido, como el empeño general por la humanidad, es decir, por el desarrollo de la dignidad humana y de la libre personalidad, por la correspondiente formación de la vida y de la sociedad a través de la cultura, de la educación y de la determinación de las necesarias condiciones vitales y medioambientales. Un movimiento europeo espiritual que idealizó cristianamente la Antigüedad en los siglos XIV y XVI y la hizo resurgir con la llamada “volved a las fuentes” y esto, por último, a causa de las manifestaciones de decadencia en la Iglesia y en la escuela:

el esfuerzo por la Humanidad, por la dignidad del ser humano y un concepto de forma de vida adecuada al libre desarrollo de la personalidad y mediante la cultura y la educación y/o la creación de las condiciones de vida necesarias –y de medio ambiente– En sentido amplio –añade– un movimiento espiritual en Europa en el que se quiso reedificar desde el siglo XIV hasta el s. XVI la Antigüedad cristianamente idealizada (!volved a las fuentes!) y todo ello también como consecuencia del fenómeno de decadencia de la escuela y de la iglesia.

La *Enciclopedia polaca* por su parte determina que el humanismo es término introducido en el siglo XIX por los historiadores que se ocupaban de investigar la transición de la Edad Media al Renacimiento para describir una corriente de pensamiento la cual, según ellos, consistía en el renacimiento del conocimiento de lenguas y literatura clásica; humanistas se llamaba a las personas que empezaban sus estudios en estas disciplinas y ajustaban su forma de vida a los ideales de la Antigüedad. Los trabajos –continúa– de los

historiadores posteriores contribuyeron al cambio de la concepción del término humanismo, sin embargo el significado originario de este término sigue vigente en la opinión pública general.

Considera que el término es introducido por los historiadores del siglo XIX que estudiaban el paso de la Edad Media al Renacimiento, para describir una corriente de pensamiento que, según ellos, consistía en el resurgimiento de los idiomas y la literatura clásica; denominaron humanistas a las personas que se dedicaban a estudiar estas ramas del saber y que actuaban en su vida según los ideales de la Antigüedad (coincidiendo en esto con las dos enciclopedias en lengua alemana). Las investigaciones posteriores han determinado un cambio en el sentido del concepto de humanismo. Sin embargo, el significado primero de este término persiste en la opinión pública. Así, se centra en el aspecto filosófico principalmente ya que, aun considerando el campo disciplinar que atribuye a los humanistas, insiste en el carácter que imprime en su forma de vida el desarrollo de tales estudios.

La *Great Soviet Encyclopedia* define con claridad los dos términos que incluye. El primero de ellos es el que aquí nos interesa:

*HUMANISM, a system of historically changing views that recognizes the value of the human being as an individual and his right to liberty, happiness, and the opportunity to develop and express his capabilities. It regards human welfare as the criterion in evaluating social institutions and regards the principles of equality, justice and humaneness as the desired norm in relations between people.*

En el mismo apartado hay que situar la *Collier's Encyclopedia*: “*a way of thought and life concerned with the realization of the fullest human career.*”

La *Gran enciclopedia RIALP GER*, en el epígrafe de “Filosofía”, presenta tres acepciones:

Por una parte se entiende, pues, por h. una categoría historiográfica que designa las corrientes culturales, sobre todo literarias, que durante los s. XV y XVI dieron origen al Renacimiento en los distintos países europeos; [...]. Sin embargo, el h. se caracteriza más propiamente por el intento de restaurar la cultura grecorromana enlazando [...] con las corrientes medievales que conservaron el legado de Grecia y Roma. En este mismo sentido, histórico literario, el término h. es usado también, con independencia de la vinculación cronológica a los s. XV-XVI, para designar a todo el movimiento cultural interesado o dedicado al estudio, la investigación o la actualización de la cultura antigua.

En la *Nueva enciclopedia del mundo* se lee la definición siguiente: “Humanismo.

En religión o filosofía, cualquier teoría que ve en el hombre, o en las obras e ideales de la condición humana la sede suprema del valor cósmico”.

Y en la *Enciclopedia alfabética*, aparece descrito como:

Movimiento espiritual que constituyó la base ideológica del renacimiento europeo y que se caracterizó por el redescubrimiento y revalorización del patrimonio cultural de la antigüedad grecolatina y, asimismo, por el intento de solucionar los grandes problemas del hombre a partir de una reinterpretación de la civilización cristiana.

También incluye este significado la *Gran enciclopedia Planeta* al definir el humanismo en la segunda de las acepciones que recoge como: “Movimiento cultural europeo desarrollado en los ss. XIV y XV que propugnaba el interés por el ser humano y se inspiraba en las ideas de las civilizaciones griega y romana.

#### CARÁCTER TAXONÓMICO DE LOS CONTENIDOS Y CRITERIOS SOBRE LOS QUE SE REALIZAN LAS CLASIFICACIONES: CRONOLÓGICO, GEOGRÁFICO, POR MATERIAS O TIPOLOGÍAS

En este apartado se dará cuenta de las obras que estructuran la exposición de sus contenidos de manera clasificatoria así como de los criterios taxonómicos que aplican para organizarlos y diferenciar tipologías atendiendo a diversos aspectos del humanismo para poder establecer los rasgos específicos de cada uno.

El criterio geográfico es el que adopta la *Gran Larousse universal* para clasificar los diferentes focos del humanismo en Europa diferenciando los siguientes apartados: “Historia del humanismo español en los siglos XV y XVI”, dentro del cual establece tres epígrafes: “El humanismo catalán”, “El humanismo castellano” y “la Escolástica española”; “el humanismo francés y el humanismo italiano”; y, todavía, en el último subapartado, al que denomina “balance del humanismo”, indica las peculiaridades del movimiento en los Países Bajos, Inglaterra, Alemania y Hungría.

La *Gran enciclopedia universal*, en el espacio que dedica al artículo enciclopédico, distingue entre humanismo italiano, el de Francia y el español.

*The New Encyclopaedia Britannica* empieza considerando que:

[...]there are three basic types: humanism as classicism, humanism as referring to the modern concept of the humanities, and humanism as human-centredness.

[...] Renaissance humanism was simply a return to the classics, some historians and philologists have reasoned that classical revivals occurring anywhere in history should be called humanistic.

In this sense the term can also be used self-consciously, as in the New Humanism movement in literary criticism led by Irving Babbitt and Paul Elmer More in the early 20th century.

[...]In the 20th century the pragmatic humanism of Ferdinand C.S. Schiller, the Christian humanism of Jacques Maritain, and the movement known as secular humanism, though differing from each other significantly in content, all show this anthropocentric emphasis.

Por otra parte, en el epígrafe que titula “Northern humanism”, establece tres puntos: *Desiderius Erasmus*”, *The French humanists*” y “*The English humanists*”, diferenciando las características de cada uno de ellos y proporcionando una relación de autores y obras.

La *Enciclopedia hispánica* incorpora también el criterio geográfico para distinguir peculiaridades en las distintas manifestaciones del humanismo en tres bloques: Italia, norte de Europa, y “humanistas no italianos” (franceses, ingleses y “el español Juan de Valdés”).

La *Enciclopedia alfabética*, igualmente diferencia entre los distintos países, aunque no va mucho más allá de ser una enumeración de lugares y autores: Italia, Francia, Países Bajos, Alemania, Praga, Viena y España.

Ya se ha hecho referencia al procedimiento taxonómico mediante el que se desarrolla el concepto de *umanesimo* en la *Enciclopedia italiana*. Como criterio general para ordenar la exposición de los contenidos, establece el cronológico, diferenciando etapas:

*Talché non e ilegitimo parlare di un umanesimo medievale, in quanto sin dal sec. XII, e in parte anche nel XIII, esistetero scuole e maestri che si fecero centro e propugnacolo della battaglia in favor dei classici.*

*Il preumanesimo nel secoli XIII e XIV.*

*L'avvento dell'Umanesimo italiano.*

Además, dentro de la segunda y la tercera, establece los focos de aparición y desarrollo del movimiento. En lo que considera prehumanismo, dice que madura simultánea y espontáneamente en Francia, Inglaterra, Alemania e Italia, pero que es en este último en el que se organiza y desarrolla durante el siglo XV. Después de determinar estos puntos geográficos, hace una pequeña exposición de las peculiaridades que presenta cada uno de ellos.

El mismo criterio es el que aplica dentro del apartado referido al humanismo italiano al señalar y analizar las características del movimiento en las academias que van surgiendo en Florencia, Milán, Venecia, Roma y Nápoles. Las dos enciclopedias de lengua alemana se ajustan al orden más generalizado de la cronología, subdividiendo las manifestaciones del humanismo en cada período según zonas geográficas y las variaciones que se van aplicando al concepto de humanismo por condicionamientos de evolución ideológica, social, política, etc.

También en la *Enciclopedia polaca* se recurre a los mismos criterios para organizar los contenidos que integran su artículo. El primero se aplica para estructurar globalmente la información y mediante el segundo se establece la subdivisión de contenidos en cada uno de los siglos en los que se analiza el humanismo. Presenta también una tipología de diferentes variantes del movimiento: humanismo científico de Bacon, neohumanismo del siglo XVIII, humanismo ateo, existencialismo como humanismo y humanismo socialista.

La *Enciclopedia soviética* no establece una clasificación explícita dentro de la entrada de humanismo, aunque puede distinguirse el criterio cronológico en la determinación de las tres etapas que establece en cuanto a su manifestación en la historia de la humanidad: considera, en primer lugar sus antecedentes, a continuación el humanismo propiamente dicho y finalmente lo que denomina “humanismo socialista”.

Sin embargo, parece obligado hacer una mención a la manera en que están presentados los contenidos de “Humanismo” y de “humanidades” en el índice general de la enciclopedia. En volumen aparte, se recogen todas las entradas contenidas en los treinta y un tomos de la obra. Por su extensión, no se transcribe aquí el esquema que presenta el desarrollo de la información incluida para el término humanismo, pero sí se resumen las partes que incluye, junto a las que figura la referencia al tomo y las páginas correspondientes en que aparece cada una de ellas. En primer lugar, una serie de materias: “filosofía”, “paz eterna”, “historiografía” y “filología”. Sigue la pala-

bra “Renacimiento” y el término “realismo socialista”. Y, a continuación, una clasificación esquemática por países, bajo cuyo rótulo se enumeran algunos autores. Así pues, esta obra presenta una diferencia en cuanto a la manera de distribuir los contenidos del concepto de humanismo. No aparecen dentro de la entrada correspondiente al vocablo, sino que se atribuyen a otras diferentes atendiendo a otros criterios, aunque se reagrupan todos ellos en este índice de contenidos generales de la obra.

En la *Gran enciclopedia RIALP GER*, se puede observar la aplicación de un criterio específico y taxonómico en la disposición general del artículo, ya que la misma forma de organizar los contenidos obedece a una clasificación según las materias que adopta como representación del humanismo: Filosofía, Literatura, Derecho y Teología. Además, en la parte dedicada a Literatura, desarrolla el análisis del humanismo en Italia, España, Francia y el resto de Europa.

En la *Encyclopaedia universalis*, sin que pueda entenderse como una clasificación en sentido estricto, cabe señalar una enumeración que aparece al principio del artículo, en la cual se diferencia entre: humanismo existencialista, marxista y los ateísmos humanistas. Pero sí lleva a cabo una clasificación temática según las áreas de estudio propias de los humanistas: pedagogía, ciencia, política y el humanismo en relación con las artes visuales.

#### ENCICLOPEDIAS QUE INCLUYEN RELACIÓN DE AUTORES E INDICACIONES ACERCA DE SUS PECULIARIDADES

Se presentarán en lo que sigue, a modo de recuento, las listas de nombres de humanistas citados en cada una de las obras a fin de determinar la recurrencia de las apariciones y su motivación. Procederemos, tras indicar el título de la obra, enumerando a continuación la serie de nombres referidos en cada caso, y detallando, de ser conveniente, bajo qué epígrafes son incluidos. Estas listas poseen, pues, un específico valor documental como grandes difusoras y depositarias de información onomástica del humanismo. Por ello, y en razón de su realidad efectiva, además mantendremos aquí con exactitud literal (salvo detección de errata) el tratamiento que en cada caso se efectúa de los nombres relacionados. Proceder a una homogeneización desde criterio actual y desde lengua española significaría ofrecer una información onomástica reglada e irreal, ajena a los hechos. Por tanto, de nuestra recuperación resultará un catálogo onomástico léxicamente heteróclito y

fiel reflejo de las disparidades de lengua, cultura y época, de los múltiples usos ejecutados.

*l'Encyclopédie de Diderot et d'Alembert:*

Calvin

*Gran enciclopedia Larousse:*

Petrarca, Boccaccio, Coluccio Salutati, Manuele Crisoloras, Pietro Paolo Vergerio, Poggio Bracciolini, Ambrosio Traversari, Leonardo Bruni, Francesco Filelfo, Pier Candido Decembrio, Lorenzo Valla, Giannozzo Manetti, Leon Battista Alberti, Ermolao Barbaro, Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola, Giovanni Pontano, Jacopo Sannazzaro, Bernat Metge, López de Ayala, Tomás Moro, Lefèvre d'Étaples, Budé, Juan Luis Vives, Benito Arias Montano y Luis de León.

*Gran Larousse universal:*

Rabelais, Amyot, Erasmo de Rotterdam y san Francisco de Sales.

En el humanismo catalán: Franch, Nicolau, Vilaregut, Bernat Metge, Juan Fernández de Heredia, Antonio Genebreda, Ferrer Sayol, Antoni Canal, Nicolau Quilis, Ferran Valentí, Francesc Alegre y Joan Rois de Corella.

Entre los humanistas castellanos: Pedro López de Ayala, Juan Luis Vives, Gómez Pereira y Juan Huarte, León Hebreo, Francisco Sánchez, Pedro de Valencia, Francisco de Vitoria, Domingo Soto, Melchor Cano, Domingo Báñez y Francisco Zumel.

Dentro de este apartado se distingue en grupo aparte a los jesuitas: Luis de Molina y Francisco Suárez.

Para el humanismo francés: Reuchlin, Guillaume Budé, Marsilio Ficino, Jaques Lefèvre d'Étaples, Ronsard, Du Bellay, De Baïf, Remy Belleau, Amyot y Montaigne.

Los humanistas italianos incluidos son: Petrarca, Boccaccio, Coluccio Salutati, Poggio Bracciolini, Guarino de Verona, Giovanni Aurispa, Francesco Filelfo, Lorenzo Valla, Marsilio Ficino y Juan Pico della Mirandola.

*The New Encyclopaedia Britannica MACROPAEDIA:*

Machiavelli, Erasmus, Thomas More, Baldassare Castiglione, François Rabelais, Michel de Montaigne, Boccaccio, Giannozzo Manetti, Francesco Filelfo, Paracelsus, Francis Bacon, Coluccio Salutati, Giovanni Pico della Mi-

randola, Guarino Veronese, Vittorino da Feltre, Pietro Paolo Vergerio, Leon Battista Alberti, Matteo Palmieri, Petrarch, Federico da Montefeltro, Lorenzo Valla, Tasso, Robert Gaguin, Jacques Lefèvre d'Étaples, Guillaume Budé, Pierre de Ronsard, Joachim de Bellay, Guillaume de Bartas, Jean Bodin, Petrus Ramus, Thomas Elyot, Roger Ascham, Philip Sidney, Shakespeare, Edmund Spenser y Ben Jonson. Como humanistas del siglo XX: Ferdinand C.S. Schiller y Maritain.

*Enciclopedia Hispánica, MACROPEDIA:*

No distingue por países, sino que va incorporando los nombres más representativos a la exposición de las diferentes áreas de desarrollo del humanismo: Petrarca, Boccaccio, Nicolás Copérnico, Leone Battista Alberti, Leonardo da Vinci, Galileo, Giulio Romano, Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Juan Luis Vives, Giordano Bruno, Pietro Pomponazzi, Erasmo de Rotterdam, Jacques Lefèvre d'Étaples, François Rabelais, Tomás Moro y Juan de Valdés.

*Enciclopedia Italiana:*

Petrarca, Boccaccio, Leonzio Pilato, Benvenuto da Imola, Coluccio Salutati, Luigi Marsili, Leonardo Bruni, Carlo Marsuppini, Ambrogio Traversari, Ciriaco d'Ancona, Antonio Loschi, Uberto, Pier Candido Decembrio, Francesco Filelfo, Ermolao Barbaro, Guarino Guarini, L. B. Alberti, Lorenzo Valla, Antonio Beccadelli, Iacopo Sannazzaro, Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Tito Vespasiano Strozzi.

*Der Grosse Brockhaus:*

Martianus Capella, Boëthius, Cassiodor, Isidor von Sevilla, Alkuin, Hrabanus Maurus, Lorenzo Valla, Petrarca, M. Ficino, Enea Silvio Piccolomini, W. Pirckheimer, K. Peutinger, Philipp den Aufrichtigen, H. v. Dalberg, J. Wimpfeling, Geiler von Kaisersberg, S. Brandt, Conrad Celtis, Erasmus von Rotterdam, Ulrich von Hutten, Zwingli, Melanchton, Bucer, Calvin, Jean de Montreuil, G. Budaeus, J. L. Vives, Th. Morus; Holanda: J. Lipsius, D. Heinsius; Hungría: Matthias; Polonia: Gregor von Sanok y J. Kochanowski; Shaftesbury, M. Gesner, Ch. G. Heyne, Ernesti, F. A. Wolf, Winckelmann, Herder, Lessing, Goethe, Schiller, Hölderlin, L. Feuerbach, Hegels, K. Marx; y los autores señalados como del "tercer humanismo" en los años treinta del siglo XX: W. Jaeger y L. Helbing.



La diferencia de esta relación respecto de las de otras obras reside en la inclusión de autores de países que no aparecen en las fuentes pertenecientes a Europa occidental. Así, junto a la *Polaca* y la *Soviética*, la *Enciclopedia alemana* considera la expansión del humanismo en Europa más allá de sus límites fronterizos, que es donde se establecen en las de Francia, Gran Bretaña, España e Italia.

*Schweizer Lexicon, In Sechs Bänden:*

Petrarca, P. della Mirandola, A. Piccolomini, Budé, Faber, Jiménez, Vivès, Thomas Morus, Erasmus von Rotterdam, Reuchlin, Vadian y Hutten.

*Encyclopedia powszechna pwn.:*

Brunetto Latini, Coluccio Salutati, F. Petrarca, G. Boccaccio, L. Valla, L. B. Alberti, M. Ficina, Pico della Mirandola, Giannozzo Manetti, Kopernik, Erazm z Rotterdamu, J. L. Vives, Lefèvre d'Étaples, G. Budé, U. Von Hutten, J. Reuchlin, Castiglione, Ł. Górnicki, J. Sturm, Machiavelli, Th. Morus, A. Frycz Modrzewski, Montaigne, Cervantes, Szkspir, Bacon.

*Great Soviet Encyclopedia:*

Dentro de la exposición del concepto de humanismo se encuentran: Petrarch, Boccaccio, Lorenzo Valla, Pico della Mirandola, Leonardo da Vinci, Raphael y Michelangelo, Montaigne, Rabelais, Shakespeare, F. Bacon, L. Vives, Cervantes, U. Hutten, A. Dürer, Erasmus of Rotterdam, T. More, Campanella, Morelli, Mably.

Aquí se ha de hacer constar que en el índice general de toda la obra, al que ya hemos hecho referencia, surgen diferentes nombres seleccionados en relación con los diferentes países que registra: Austria: J. Cuspinian, Bielorrusia: F. Skorina y V. N. Tiapinskii; Francia: E. Dolet, E. de La Boétie, J. Lefèvre d'Étaples, P. Ramus, J. J. Scaliger; Alemania: C. Celtis, Crotus Rubianus, S. Franck, W. von Humboldt, U. von Hutten, Rufus Mutianus, K. Peutinger, W. Pirckheimer, J. Reuchlin, J. Wimpheling; Gran Bretaña: T. Starkey; India: P. dal P. Toscanelli; Italia: M. Ficino, J. P. Laetus, L. Valla; Holanda: D. Erasmus; Polonia: J. Ostroróg; y España: Bartolomé de las Casas.

*Collier's Encyclopedia:*

Petrarch y Erasmus. Y dentro de los humanismos modernos: Irving Babbitt, William James, John Dewey y F.C.S. Schiller, Paul Elmer More, Jacques Maritain y Heidegger, del que señala su ambigüedad.

*Gran enciclopedia RIALP GER:*

Para el humanismo cristiano: Maritain y Mounier.

Italia: Precursores y precedentes: Petrarca, Dante, Boccaccio Coluccio Salutati, y Brunetto Latini. Giovanni di Aurispa, A. Traversari, Leonardo Bruni Aretino, Francesco Filelfo, Flavio Andrónico Biondo, Giovanni Tortelli, Andrea dei Bussi, Mafeo Veggio, Paulo Gioivo, Paulo Cortese. Gianozzo Manetti, Lorenzo Valla, Lorenzo Bruni, Eneas Silvio Piccolomini, Pico della Mirandola, Marsilio Ficino, Giovanni Pontano, Leon Bautista Alberti, Angelo Ambrogini, Luigi Pulci, Boiardo, Ludovico Ariosto, Jacopo Sannazzaro, Pietro Bembo, Maquiavelo, Guicciardini, Castiglione, Cellini, Torquato Tasso.

Francia: Guillaume Fichet, Gaguin, Lefèvre d'Étaples, François de Vi-comercato, Guillaume Postel, Bouillé, François Rabelais, Étienne Dolet, Clement Marot, Bonventure des Périers, Margarita de Navarra, Guillaume Budé, Ronsard, Du Bellay, Montaigne.

Inglaterra: John Colet, San Juan Fisher, S. Tomás Moro, Tilley de Selling, G. de Waynflete, Guillermo Crocyn, Thomas Linacre, John Cheke y George Buchanan.

Países Bajos: Erasmo, Adriano VI, Van der Dorp, Costers, L. Vives, Busleijden, H. de Groot, F. Radewijns, Rodolfo Agricola y José Badius Ascensius.

Alemania: Lutero, S. Brandt, J. Wimpfeling, W. Pirckheimer, C. Mutianus Rufus, Helius Eobanus Hessus, Hermann von der Bussche, Ulrico de Hutten y Johann Reuchlin.

España: Cataluña: Bernat Metge y fray Antonio Canals.

Castilla: Alonso de Cartagena, Alonso de Palencia, Sánchez de Arévalo; humanistas italianos residentes en España: Lucio Marineo Sículo, Pedro Mártir de Anglería. Españoles: Elio Antonio de Nebrija, Arias Barbosa, Hernán Núñez, Francisco Sánchez de las Brozas, *el Brocense*, Arias Montano, Pérez de Oliva, Melchor Cano Fox Morcillo, y Simón Abril.

Mujeres "dedicadas a las letras": Beatriz Galindo, Juliana Morell, Ana de Osorio, Cecilia de Arellano y Magdalena de Bobadilla.

Erasmistas: Luis Vives, Gil Vicente, Torres Naharro, Sánchez de Bada-joz, Pero Mexía, Sebastián de Orozco, Villalón, Andrés de Laguna, Alonso

de Valdés y Juan de Valdés, fray Antonio de Guevara, Juan del Encina, Hernán Pérez de Oliva, fray Jerónimo Bermúdez, Cristóbal de Virués, Lupericio, Leonardo de Argensola, Cervantes, Boscán, Garcilaso de la Vega, fray Luis de León, Cetina, F. de Herrera, Montemayor, Lope de Vega, Góngora y Quevedo.

Portugal: João Barros, Damião de Gois, Sá de Miranda, António Ferreira y Bernardim Ribeiro, Camoens.

*Encyclopaedia Universalis:*

Marsile Ficin, Politien, Colet, Budé, Zazius, Iacopo de Barbari, Dürer, les Holbein, Metsys, Cardan, Rabelais y Montaigne. En cuanto a las áreas que establece dentro del humanismo en general, enumera lo siguiente: Pedagogía: Vives, Erasme, Montaigne, Melanchton, Thomas Eliot, Murmellius y Mathurin Cordier. Y ciencia: Vésale, Georges Agricola, Copernic y Mercator.

*Gran enciclopedia universal* EL MUNDO:

Aquí se contempla Europa en conjunto y España, y la nómina de autores se presenta como mero listado de sus nombres.

En Europa, como renovadores de las escuelas filosóficas: J. Gemisto, M. Ficino, P. Pomponazzi, J. Lipsio, L. Valla, M. de Montaigne, P. Charron y F. Sánchez.

En el campo de la pedagogía: P. Mártir de Anglería, J. L. Vives, D. Erasmo, santo Tomás Moro, B. de Castiglione y Maquiavelo.

En España: marqués de Santillana, J. de Mena, A. de Cartagena, J. Fernández de Heredia, J. de Moles Margarit, L. Marineo Sículo, los hermanos Valdés, B. Arias Montano, J. Ginés de Sepúlveda, A. de Nebrija, H. A. de Heredia, H. Núñez *el Pinciano*, A. García Matamoros, H. Pérez de Oliva, F. Sánchez *el Brocense* y P. Simón Abril.

*Nueva enciclopedia del mundo:*

Manuel Crisoloras, Gemistos Plethon, Juan Besarión, Erasmo, Luis Vives y Corliss' Lamont.

CONCLUSIONES

Para afrontar unas conclusiones, volveremos a la cita con que se inicia el epígrafe titulado "Enumeración de las variantes sobre el término". La

razón por la cual se empieza así dicho epígrafe es porque nos parece el más acertado, completo y sintético de los comentarios localizados por nosotros en las obras estudiadas. El hecho de reconocer un generalizado desconocimiento del significado auténtico, determinado y unívoco del concepto de 'humanismo', parejo a un igualmente habitual y generalizado uso del mismo, nos sitúa en una realidad efectivamente constatable mediante el análisis de los contenidos de las fuentes aquí recogidas y evidente en su uso común.

Por otra parte, y puesto que nuestro objetivo consiste en contribuir a dilucidar cuál sea el conocimiento real que sobre el término/concepto se tiene en la sociedad de manera general, es una forma de enunciar la primera de las conclusiones a las que nos ha conducido la lectura de los textos. Quizá esa misma "plasticidad inquietante" que se le atribuye en la fuente citada es la que permite la amplitud y variedad de interpretaciones en las definiciones y conceptos que las distintas obras incluyen en sus entradas. A pesar de presentar coincidencias innegables desde una perspectiva general, sin embargo, no se puede extraer una serie de rasgos que permita elaborar una definición del concepto de humanismo unitaria y global. En la versión *MACROPAEDIA* de la *Británica* concluye el primero de los epígrafes que establece con el mismo balance a la vista de la multiplicidad de las definiciones propuestas y su falta de coincidencia.

La segunda razón por la que parece apuntar la *Larousse* en la dirección correcta, está en el hecho de relacionar la evolución del pensamiento occidental con la sucesiva adopción de los diferentes términos para denominar al movimiento, así como la caída en desuso de otros según los contenidos recogidos en cada uno de ellos van adquiriendo o perdiendo relevancia en cuanto determinados, inevitablemente, por la evolución del pensamiento. No es posible, por tanto, aislarlos definitivamente unos de otros. Su inclusión en unas obras y su omisión en otras, teniendo en cuenta su fecha de edición, o el hecho de que unas recojan determinadas variantes que son ignoradas en otras, puede decirse que obedece a esa misma evolución ideológica cuya influencia no es separable de la autoría de las fuentes, condicionada por aquélla, a poner el acento en determinados contenidos.

1.- Balance sobre la utilización de *L'Encyclopédie* como modelo o referencia.

La influencia de la *Enciclopedia francesa* en las obras posteriores puede verse en tres aspectos: la referencia explícita que se hace a esa obra, el pro-

cedimiento de exposición de los autores de las enciclopedias posteriores y, por último, en cuanto a la forma en que reproducen las entradas e incorporan los contenidos de la primera.

Algunas de las fuentes estudiadas, en el desarrollo de su explicación, citan las opiniones de los enciclopedistas franceses para sustentar sus propios argumentos, cuestionar las ideas de aquellos o para incluirlas como parte de la relación de ideas o momentos evolutivos del concepto a lo largo de la historia. Es el caso de la *Britanica*, versión *Micropaedia*, en la que se alude a ellos para reproducir su juicio sobre la excesiva importancia otorgada al lenguaje y los textos clásicos por parte de los humanistas.

También aparece citado el pensamiento de la ilustración al final del artículo de la *Enciclopedia hispánica* para indicar la influencia del pensamiento humanista en la gestación de las teorías racionalistas y empiristas y la pervivencia de la nueva visión del mundo propugnada por aquéllos. Igualmente se refiere a ese pensamiento la *RIALP-GER*, aunque el objetivo de la cita radica en señalar el aspecto anticristiano de la concepción ilustrada.

No obstante, las mayores coincidencias se producen en cuanto a los contenidos de los términos correspondientes a “humanidades” y a “humanista”, ya aparezcan como entrada propiamente dicha, ya se hayan incluido dentro del desarrollo de otra de las variantes consignadas. En este grupo se encuentran la *Larousse*, la *Gran Larousse universal*, la *Británica*, la *Polaca*, la *Enciclopaedia universalis* –también francesa–, la *Nueva enciclopedia del mundo* y la *Gran enciclopedia Planeta*.

Coincidiendo en citar los programas académicos, pero sin especificar los contenidos, se encuentra el *Espasa* en su entrada “humanidades”; aunque en “*humaniores literae*” enumera alguna de las asignaturas y sí que asume la definición de *L’Enciclopédie* para “humanista”. La *Italiana* solo recoge el sentido del concepto de humanidades dentro del campo de la educación. Y lo mismo ocurre con la *Soviética*, aunque ésta enumera alguna de las materias de estudio.

2.– La extensión concedida a los artículos en cada una de las obras.

Esta cuestión se puede relacionar, en una primera consideración, con la clasificación que hemos seguido en el apartado: “El tratamiento que se da al término: Definición, concepto o ambas”.

La más breve es la que simplemente proporciona una definición para

la entrada de “humanismo”, la *Gran Enciclopedia Planeta*, de la que ya se ha señalado el formato de diccionario que adopta.

Las obras que presentan una extensión reducida o media, son aquellas que conjugan la definición con la exposición desarrollada de los términos. Como señalamos en el epígrafe correspondiente, la definición, además de su propia entidad, tiene una función como llave de entrada al contenido que se expone a continuación. En este apartado incluimos: La *Gran enciclopedia Larousse*, *Nueva enciclopedia del mundo*, *Enciclopedia alfabética* y *Gran enciclopedia universal*.

Por último, las incluidas en el apartado en el que consideramos las “Obras que presentan un artículo de contenidos en el que desarrollan conceptos” serían las más extensas, aunque no presentan una homogeneidad absoluta con respecto a este criterio. La *Enciclopedia Británica (Macropaedia)* y la *Gran enciclopedia RIALP GER* destacan sobre las demás por el dilatado tratamiento con que conciben sus artículos.

En una situación intermedia en lo que se refiere a la extensión de los contenidos se encuentran las dos versiones de la *Enciclopedia Británica* que hemos estudiado: *Micropaedia* e *Hispánica*, el *Espasa*, la *Gran Larousse universal* y la *Enciclopedia universalis*.

Como excepción a esa tendencia, la *Collier's encyclopedia* destaca precisamente por lo escueto de su exposición, pero es muy completa en los contenidos que incorpora.

En la atención dispensada por las enciclopedias de lengua alemana al término humanismo y sus variantes, quizá lo más destacado sea la extensión relativamente reducida que le otorgan las dos obras que hemos seleccionado. También es de señalar el hecho de no incluir ninguna de las otras variantes que han aparecido en el resto de las obras, ni como entradas propias, ni como parte del contenido de desarrollo.

La *Enciclopedia polaca*, por su parte, tampoco puede ser incluida entre las que desarrollan de manera amplia y exhaustiva el concepto de Humanismo, aunque se extiende bastante en la exposición de datos y en términos cuantitativos le adjudica un espacio de dos páginas.

3.- Balance sobre la utilización de los diferentes términos y significados que cubre cada uno de ellos.

El recuento de las variantes se ha realizado teniendo en cuenta tres posibilidades: la presencia de términos que constituyen entradas como tales;

aquellos que son definidos, explicados o desarrollados dentro de la exposición de alguno de los artículos correspondientes a otra entrada; y, finalmente, las que aparecen citadas en alguna de las obras dentro del recorrido que se realiza por la evolución de los vocablos y sus contenidos desde los antecedentes del movimiento hasta la actualidad.

El objetivo perseguido es ver qué frecuencia de aparición tiene cada uno de los términos en el conjunto de las enciclopedias principales y qué contenidos coincidentes aparecen en el acervo común de la cultura general en el ámbito geográfico occidental. El más utilizado es “Humanismo”.

La *Gran Larousse universal* explicita uno de los objetivos de este apartado: poder rastrear el significado de “humanismo” que ha sido cubierto por los diferentes vocablos según ha ido evolucionando el pensamiento de Occidente desde la aparición del concepto hasta la actualidad. Es de destacar que en esta obra aparecen citadas seis de las diez variantes que aparecen en el total de las obras estudiadas. Además, registra otras palabras de la misma familia pero que no se han considerado en el recuento de variantes por no aparecer en ninguna obra como tales.

En *L'Encyclopédie*, como referencia primera, ya se ha señalado que aparecen solamente “Humanista” y “humanidades”, mientras su directa heredera, la *Larousse*, presenta “humanidades” y “humanismo” en su forma latina, según la denominación adoptada en alemán originariamente, y las otras dos, igualmente latinas: *studia humanitatis* y *studia humaniora*.

La *Británica* en su versión *Macropaedia* es la que más variantes registra: “humanismo”, “humanista”, “humanidades”, “humanismos”, “*studia humanitatis*” y “*humanitas*”. La edición de *Micropaedia* reproduce cuatro de la anterior: “humanismo”, “humanidades”, “*studia humanitatis*” y “*humanitas*”. Y en su publicación española, *Enciclopedia hispánica*, reduce a tres los términos, excluyendo el último de ellos.

Entre las que incluyen cuatro variantes, tenemos: la *Enciclopedia RIALP GER*: “humanismo”, “humanista”, “humanidades” y “*studia humanitatis*”; la *Enciclopedia universalis*: “humanismo”, “humanista”, “*studia humanitatis*” y “*humaniores literae*”; y la *Gran enciclopedia Planeta*: “humanista”, “*studia humanitatis*” y “*humanae literae*”.

La *Enciclopedia italiana* igualmente recoge tres: “humanismo”, “*studia humanitatis*” y “*humanae literae*”. Y también lo hace la *Gran enciclopedia Planeta*: “humanista”, “*studia humanitatis*” y “*humanae literae*”.

La *Enciclopedia polaca* solo incluye el término “*humanizm*” como en-

trada, pero registra “*humanitas*”, “*studia humanitatis*” y el término híbrido del latín y el polaco: *studia humanistycz*.

La *Enciclopedia soviética* y la *Nueva enciclopedia del mundo* presentan dos de las denominaciones, coincidiendo, además, en las mismas que incluyen: “humanismo” y “humanidades”. Y, por último, en la *Collier’s Enciclopedia* solo aparece “humanismo”.

En cuanto a la mayor utilización de los términos en el total de las obras, lo cual puede ser uno de los elementos más significativos de su generalización en el uso común de la sociedad, encontramos en primer lugar “humanismo”, al que hay que añadir la forma alemana “*humanismus*”. Siguen: “humanidades” y “*studia humanitatis*”. La denominación “humanista”, “*humanitas*”, “*humaniores literae*”, junto al que señalamos “*humanae literae*”, y “letras humanas”.

#### 4.– Conclusión comparativa de las definiciones.

Como se ha establecido en el apartado “Las definiciones y cómo se construyen en cada obra”, la manera de abordarlas se lleva a cabo situando el concepto en tres campos diferentes: Filología, programa de estudios y filosofía o pensamiento.

Las definiciones aparecen al principio de cada entrada y tienen una función descriptiva pero también introductoria para los contenidos que se desarrollan a continuación.

En lo que respecta al primero de los bloques, se hace referencia al método de formación característico del estudio de las humanidades y queda situado en el ámbito de la filología.

Cuando se analizan las obras que proporcionan una definición referida al humanismo como programa de estudios, se encuentran igualmente dos vertientes: las que simplemente lo consideran como metodología y filosofía de estudio; y aquellas que llevan a cabo una descripción o enumeración de las materias que los componen.

El tercero de los grupos que hemos diferenciado posee sus rasgos propios que han permitido aislarlo por sí mismo, pero ha de señalarse que en las definiciones de los otros dos se hace presente ese matiz de teoría de pensamiento.

5.– Relación y clasificación de los contenidos reseñados en el apartado de tratamiento del término y del esquema seguido en las obras.



Siguiendo la clasificación adoptada en el apartado “Tratamiento que se da al término”, habría que considerar aparte la única obra que presenta una mera definición, la *Gran enciclopedia Planeta* frente al resto.

Es reconocible un mismo esquema de desarrollo y coincidencia de contenidos en la generalidad de las obras, aunque no unidad en la inclusión de absolutamente los mismos elementos en todas ellas. Es posible concluir que en todas aparece: definición inicial, antecedentes y origen del término, precedentes y aparición del movimiento, desarrollo del pensamiento y expansión geográfica, relación de focos del mismo, tipos de humanismo, materias de estudio y un balance o conclusión.

Señalaremos a continuación los elementos diferenciadores de algunas de las obras. La *Nueva enciclopedia del mundo* y la *Gran enciclopedia universal*, consideran la influencia de la imprenta, la Reforma y la Contrarreforma. Además de presentar estos factores, en la *Enciclopedia alfabética* se añade la influencia de la aparición de las universidades y de los antecedentes en la cultura árabe y en Bizancio.

Parece interesante indicar que el *Espasa* añade juicios críticos o de valor a las teorías que reseña, frente a la versión *Micropaedia* de la *Enciclopedia Británica* que no presenta balance ni conclusión.

Como elementos diferenciadores, en la *Hispánica* encontramos datos sobre las causas de la desaparición del movimiento humanista; y la *Collier's* lleva a cabo un resumen de los elementos comunes a todas las variantes del humanismo que considera.

De las dos obras que mayor extensión conceden a los artículos el rasgo más evidente es el hecho de explicitar, ambas, antes de entrar en la exposición, un esquema del desarrollo que siguen. La *Británica* se ajusta, en general, a los contenidos y el planteamiento que se ha descrito arriba en la mayoría de las fuentes, mientras que la *RIALP GER* lo organiza según las cuatro áreas de conocimiento en las que considera que se manifiesta el humanismo: filosofía, literatura, derecho y teología, de las que igualmente se ha dejado constancia en el correspondiente apartado.

La *Enciclopedia polaca* toma, como otras, el aspecto de corriente de pensamiento para su interpretación, pero lo centra en las disciplinas lingüísticas y de literatura clásicas, y considera a los humanistas, no solo como estudiosos, sino como personas que hacen de los ideales clásicos una forma de vida. El dato diferenciador es que incorpora en la definición la evolución del concepto en el ámbito de la investigación a través del tiempo, aunque señala

que no sucede así en la opinión pública, en cuya concepción ha permanecido el sentido primitivo del término.

Queda subrayar la coincidencia entre la *Británica* y la *Encyclopaedia universalis* por cuanto incluyen al final un apartado dedicado a la relación entre el humanismo y las artes visuales.

Y como excepción, rompiendo cualquier similitud con los contenidos de las obras anteriores, la *Enciclopedia soviética*, que construye el artículo de las dos entradas en función de su objetivo propagandístico. El humanismo es presentado como una etapa en la evolución de la sociedad occidental cuyos gérmenes ya son patentes en diversas manifestaciones del ser humano. El desarrollo expositivo conduce a la demostración del lógico y natural advenimiento del sistema marxista como resultado de la propia evolución de la organización social.

En cuanto a la segunda entrada, la referente al programa de humanidades en la Unión Soviética, la argumentación en la que se sustenta se convierte en una justificación o defensa de los beneficios de los programas educativos marxistas.

#### 6.- Relación de los criterios clasificatorios.

Los criterios taxonómicos detectados son tres: el geográfico, el cronológico y la determinación de tipologías dentro del humanismo. Necesariamente hay que indicar que no aparecen con claridad establecidos, excepto en aquellas obras que presentan esquema explícito, sino que responden a una función utilitaria en cuanto que sirven de organizadores de los contenidos de los textos.

De la misma forma es obligado mencionar el hecho de que unos u otros sirven como primera clasificación en cada caso, pero dentro de las clases definidas; se aplican los otros dos criterios según se trate de unos contenidos u otros.

#### 7.- Relación de los autores citados con mayor frecuencia.

Hecho el cómputo de aparición de los nombres de autores a quienes se considera humanistas en la totalidad de las obras estudiadas, se transcribe ahora una selección de aquellos cuya aparición es de al menos dos veces: Alonso de Cartagena, Alonso de Valdés, Ambrogio Traversari, Baldassare Castiglione, Benito Arias Montano, Bernat Metge, Boccaccio, Calvino, Cervantes, C. Mutianus Rufus, Coluccio Salutati, Conrad Celtis, A. Dürer, Elio

Antonio de Nebrija, Enea Silvio Piccolomini, Erasmo de Rotterdam, Ermolao Barbaro, Etienne Dolet, Ferdinand C.S Schiller, Francesco Filelfo, Francis Bacon, François Rabelais, fray Luis de León, Giannozzo Manetti, Giovanni di Aurispa, Giovanni Pico della Mirandola, Guillaume Budé, Hernán Pérez de Oliva, Iacopo Sannazzaro, J. Winpffeling, Jacques Amyot, Jacques Lefèvre d'Étaples, Jacques Maritain, Joachim Du Bellay, John Colet, Juan Luis Vives, Johann Reuchlin, K. Peutinger, León Battista Alberti, Leonardo Bruni, Leonardo da Vinci, Lorenzo Valla, Lucio Marineo Sículo, Manuel Crisoloras, Marsilio Ficino, Melanchton, Melchor Cano, Michel de Montaigne, Nicolás Copérnico, Nicolás Maquiavelo, Nicolau, P. Simón Abril, Pier Candido Decembrio, Pietro Pomponazzi, Pedro López de Ayala, Pedro Mártir de Anglería, Petrarca, Pietro Paolo Vergerio, Petrus Ramus, Poggio Bracciolini, Pierre de Ronsard, Robert Gaguin, S. Brandt, Shakespeare, Tomás Moro, Ulrich von Hutten, W. Pirckheimer.

# EPISTEMOLOGÍA DE LA HISTORIA DE LA CULTURA Y HUMANISMO

JUAN LUIS JIMÉNEZ RUIZ

## I

En este trabajo pretendemos precisar las bases teóricas y metodológicas que justifican, y hasta cierto punto exigen, el acercamiento multidisciplinar y globalizante al fenómeno del humanismo, elaborando una reconstrucción de las principales reflexiones que sientan las bases de la teoría cultural del humanismo europeo y universal<sup>1</sup>. La razón principal es que en los tiempos recientes el término se ha usado mucho, de manera ambigua<sup>2</sup> y sin una precisión tanto teórica como histórica. Ello justifica que, aunque últimamente las cuestiones relativas a la reflexión epistemológica sobre la periodización histórica no hayan tenido un amplio desarrollo, debamos, en esta ocasión, otorgarle el valor incuestionable que posee, máxime cuando se trata de establecer la importancia del humanismo como noción universal que se ha repetido a lo largo de la historia<sup>3</sup> y que, sobre todo, ha servido de base ontológica<sup>4</sup> generadora de múltiples facetas del *Saber*, entendido éste

---

<sup>1</sup> Rescatando la idea inicial de Europa para oponerla a la de los que sólo piensan en ella como un gran mercado, recuperando sus valores esenciales ante los intentos de atarlo todo al servicio de los intereses capitalistas, tal y como propone J. Miras Albarrán, "Una idea de humanismo, democracia y libertad", *El Viejo Topo*, 219 (2006), pp. 58-67.

<sup>2</sup> Cf. E. R. Ramírez, "Repensando el humanismo", *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, vol. 33, n° 80 (1995), pp. 21-24.

<sup>3</sup> De hecho, indiscutiblemente, el humanismo sigue siendo un asunto del pensamiento contemporáneo, que defiende el ser humano en la época de la racionalidad científica. Sobre el Humanismo, la Filosofía y la aportación heideggeriana puede verse L. Flamarique, "El humanismo y el final de la Filosofía", *Anuario Filosófico*, 33, 3 (2000), pp. 773-795.

<sup>4</sup> Entendemos por *base ontológica* una noción de pureza pseudoideal susceptible de manifestarse a través de la sucesión. En este sentido, coincidimos en parte con la noción que Eugenio d'Ors, *La Ciencia de la Cultura*, Rialp, Madrid, 1964, p. 39, toma de los Alejandrinos y desarrolla en su trabajo. Nos referimos a la noción de *eón* en cuanto constante histórica o idea con biografía que, al no ser una categoría, puede sufrir contingencias y vicisitudes a lo largo de la historia. Lo que no puede es dejar de existir.

como una categoría determinante de la introducción sobre la *realidad lingüística* de una serie de variantes de conciencia.

Esto es así porque cualquier manifestación cultural, además de hacer referencia a una práctica de actuación humana<sup>5</sup>, constituye un sistema significativo manifiesto de un sistema significativo más amplio (que constituye la condición de todo el sistema social) que permanece latente<sup>6</sup>. Ciertamente, en el desarrollo del ser humano debe tenerse en cuenta la evolución de las funciones biológicas pero además hay que prestar la atención adecuada a las que conforman su conducta de acuerdo con las costumbres, valores y, lo que es más relevante, concepciones ontológicas (lingüísticas) de la sociedad a la que pertenece<sup>7</sup>, puesto que el hombre, además de colección de impulsos en sentido freudiano, es un producto de la cultura<sup>8</sup>.

Por ello, debemos rechazar la identificación del humanismo con la actitud metafísica tradicional de indiferenciación ontológica<sup>9</sup>, puesto que el pensamiento humanista no comienza con el problema de los entes sino con la preeminencia de la palabra y, especialmente, de la palabra metafórica, generando un filosofar que es esencialmente lingüístico<sup>10</sup>.

Por ello, el objetivo de establecer los procesos sociales que subyacen en esta realidad lingüística en cuanto forma simbólica debe representar un punto importante de la reflexión epistemológica porque, además de constituir el contexto en el que se reproducen estas formas, son condiciones in-

---

<sup>5</sup> No olvidemos que una de las principales características de las formas simbólicas (y no otra cosa que formas simbólicas son las realidades lingüísticas porque ocultan procesos significativos de diferente índole) es su naturaleza referencial; esto es, que en las distintas condiciones de uso, las expresiones aluden a objetos específicos del mundo, sean individuos o estados de cosas; cf. al respecto D. McLellan, *Ideology*, Open University Press, Basingstoke, 1995.

<sup>6</sup> Cf. R. Williams, *Cultura. Sociología de la comunicación y del arte*, Barcelona, Paidós, 1981, pp. 195 ss.

<sup>7</sup> Cf. S. Gordon, *Historia y Filosofía de las Ciencias Sociales*, Barcelona, Ariel, 1995, p. 421.

<sup>8</sup> Sobre la oposición entre los planteamientos freudianos y la aportación foucaultiana sobre el hombre como resultado de la cultura y la repercusión que esta tensión produce en una reformulación sociológica comprensiva de la conducta humana puede verse J. E. Menezes, "O humanismo como compreensão do homem a partir da natureza e da história: uma fertil tensão entre Foucault e Freud", *Margem*, 7 (1998), pp. 77-101.

<sup>9</sup> Cf. para todo ello, E. Grassi, "La rehabilitación del humanismo retórico. Considerando el antihumanismo de Heidegger", *Cuadernos sobre Vico*, 2 (1992), pp. 21-34.

<sup>10</sup> De ahí que en el acercamiento que realizamos en este trabajo a la historia de la cultura y al humanismo adoptemos la Lingüística como técnica de interpretación del fenómeno humano del lenguaje en cuanto forma simbólica que oculta diferentes visiones del mundo.

trínsecas de su propia constitución<sup>11</sup>. Por ello, como precisa certeramente Ariño<sup>12</sup>, además del planteamiento *ontológico*, que desarrolla la aportación de la antropología al estudio de la cultura, el *fenomenológico*, que establece la socialización en las creencias, valores y pautas de un grupo humano, y el estrictamente *normativo* de cualquier socialización, debe considerarse en su justa medida el planteamiento *histórico*, como un campo de acción o subsistema especializado que exige la reflexión epistemológica oportuna mediante formalización y especialización<sup>13</sup>.

Además, la importancia de los planteamientos históricos es tan grande que, para Mosterín<sup>14</sup>, la historia constituye una de las dos facetas imprescindibles de cualquier investigación. Junto con el componente *teórico*, que describe una *estructura*, la *historia* se convierte en la descripción de un *sistema*<sup>15</sup>.

Consecuentemente, estos presupuestos no sólo justifican sino que también exigen la reflexión sobre los patrones de la historia de la cultura, revisada, en el caso que nos ocupa, a partir de la revelación del humanismo como base ontológica universal que además de generar múltiples facetas del saber, ha posibilitado la aparición de las concepciones de *estructura y sujeto*<sup>16</sup>. Y esto es así porque, de hecho, como ya precisamos con anterioridad<sup>17</sup> en todas las manifestaciones de la cultura se encuentra subyacente –e incluso la mayoría de las veces ignorado– un sistema epistémico de orden sobre el cual se elaboran las distintas clasificaciones e interpretaciones de la experiencia

---

<sup>11</sup> Recordemos que otra de las principales características de las formas simbólicas es su naturaleza contextual puesto que están insertas en contextos y procesos sociohistóricos dentro de lo cuales y por medio de los cuales son producidas, transmitidas y recibidas; cf. A. Ariño, *Sociología de la cultura*, Ariel, Barcelona, 1997, p. 89.

<sup>12</sup> Cf. A. Ariño, ob. cit., pp. 52-53.

<sup>13</sup> E incluso podríamos decir más. Como precisa Ariño, ob. cit., p. 60, esta dimensión histórica no debe colocarse como en una suma al lado de las restantes puesto que retroactúa sobre ellas y las reconfigura en cuanto que explota potencialidades intrínsecas de la dimensión ontológica y las traduce en manifestaciones existenciales concretas.

<sup>14</sup> Cf. J. Mosterín, *Conceptos y Teorías en la Ciencia*, Madrid, Alianza, 2003, p. 194.

<sup>15</sup> En este sentido, seguimos las propuestas de Eugenio d'Ors puesto que, como reconoce P. Aullón de Haro, "La ideación barroca", en Id. (ed.), *Barroco*, Madrid, Verbum-Conde Duque, 2004, p. 35, la concepción orsiana de la Historia como ciencia se basa en una aproximación a lo absoluto en lo que se refiere a la materia histórica, en la elaboración de los presupuestos de una ciencia histórica *por sistemas*.

<sup>16</sup> Cf. B. Lutz, "Estructura y Sujeto: perspectivas teóricas desde las Ciencias Sociales", *Cinta de Moebio. Revista electrónica de Epistemología de Ciencias Sociales*, nº 29 (2007).

<sup>17</sup> Cf. J. L. Jiménez Ruiz, *Epistemología del lenguaje*, Universidad de Alicante, 2000, p. 151.

humana en los diferentes ámbitos del saber, y que este orden, la mayoría de las veces, funciona como un *a priori* histórico.

Por ello, las investigaciones modernas han reemplazado la finalidad utópica de la certeza por el requisito del desarrollo y la mejora continua<sup>18</sup> (tomando el lenguaje como la manifestación del modo como en el presente de la conciencia actúa el pasado<sup>19</sup>).

En términos epistémicos quiere decirse que la reflexión sobre una noción universal, evolutiva y que sirve de base ontológica organizadora como es la noción de humanismo, debe realizarse tanto en planteamientos *cinemáticos* como *dinámicos*<sup>20</sup>. En el primer caso, porque la historia de la cultura se ha materializado mediante la evolución de una serie de bases ontológicas que han posibilitado el cambio epistémico, con una forma y tipología específicas; en el segundo caso, porque esta evolución se ha producido a raíz de unas causas o factores que han desencadenado los diversos tipos de cambios<sup>21</sup>.

El acercamiento histórico, por tanto, deberá ser doble; esto es, *opositivo*, a partir del análisis cinemático que establezca los procesos cíclicos que pongan en relación los distintos momentos del mismo<sup>22</sup>; y *lineal* que, en este

<sup>18</sup> Cf. A. F. Chalmers, *La ciencia y cómo se elabora*, Madrid, Siglo XXI, 1992, p. 46.

<sup>19</sup> Cf. E. Lledó, *Filosofía y Lenguaje*, Ariel, Barcelona, 1970, p. 73 y ss.

<sup>20</sup> Cf. J. A. Díez y C. U. Moulines, *Fundamentos de Filosofía de la Ciencia*, Barcelona, Ariel, 1999, p. 442.

<sup>21</sup> Debemos recordar el marco general en el que se inscribe el presente trabajo y que no es otro que la *reconstrucción* del paradigma integrador de la serie más relevante de realizaciones de lo que cabe entender como humanismo, desde sus orígenes grecolatinos, románicos y europeos hasta la actualidad, más el aspecto de su proyección, y también propia creación, universal, especialmente asiática y americana, a fin de demostrar su preponderante carácter ontológico generador del sentido profundo e históricamente constante de una tradición que se desarrolla históricamente. Utilizamos el término *reconstrucción* en el sentido que lo precisó Habermas cuando lo diferenció de autorreflexión. Cuando el idealismo alemán utilizó reflexión para referirse a ambas cosas; a saber, a las condiciones de posibilidad de las competencias del sujeto y a los angostamientos inconscientemente producidos a que se somete un sujeto en un proceso de formación, estaba incurriendo en una confusión. Según Habermas, la autorreflexión es el paso de lo inconsciente a lo consciente, mientras que la reconstrucción tiene una pretensión de saber puro que lleva a la conciencia el sistema de reglas que funcionan implícitamente; cf. J. Habermas, *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982, p. 333.

<sup>22</sup> Nos referimos a los momentos de *crisis* –M<sup>a</sup> L. González de Oleaga, “De lobos y de fauces: el conocimiento sociohistórico en el fin de siglo”, *Revista de Indias*, 56 (1996), pp. 475-501–, basados en la desorientación producida por el choque con la realidad; momentos de *esplendor*, caracterizados por sistemas que aportan un método, un orden y un rigor; y,

caso, a partir del estudio dinámico posibilite el establecimiento de las relaciones de cada uno de los distintos momentos de los ciclos establecidos, con el fin de comprender en su justa medida la reelaboración evolutiva.

## II

Estaríamos, siguiendo las propuestas de Landowski<sup>23</sup>, ante “un proyecto de relaciones sintagmáticas entre epistemes” que nos va a conducir a un cambio en el sentido de la observación histórica, puesto que no se trata tanto de un conocimiento inmediato, sino de lo que Collingwood<sup>24</sup> llamó un *conocimiento inferencial*, y nosotros, en trabajos anteriores<sup>25</sup>, *saber glotológico* a partir del conocimiento lingüístico. Conocimiento que llevó a grandes pensadores como Ortega<sup>26</sup> a concebir la historia no como un conjunto de datos “que había que ver” sino como una *doxa* “que había que pensar”.

Y este “pensamiento” es posible mediante lo que hemos denominado *actitud metodológica de acceso a los datos históricos*<sup>27</sup> y que, en el caso que nos ocupa, consiste en el desarrollo de la jerarquía de códigos que constituye el humanismo entendido como base ontológica que permita el conocimiento de las diferentes reflexiones realizadas a lo largo de la historia de la cultura<sup>28</sup>, obteniendo una imagen más constructiva y mejorada de la evolución humanística (puesto que ninguna época tiene un solo código que interpretar) realizando un estudio dinámico que, obviamente, presupone otro cinemático previo<sup>29</sup>.

---

finalmente, un tercer período *transitorio* que posibilita el resurgir de una nueva crisis y, por tanto, el inicio de otro proceso cíclico similar; cf. J. L. Jiménez Ruiz, *Metodología de la investigación lingüística*, Universidad de Alicante, 2007, p. 70 y ss.

<sup>23</sup> Cf. E. Landowski, *La sociedad figurada. Ensayos de sociosemiótica*, México, FCE-Universidad Autónoma de Puebla, 1993, p. 61.

<sup>24</sup> Cf. R. G. Collingwood, *Idea de la historia*, México, FCE, 1977, p. 289.

<sup>25</sup> Cf. J. L. Jiménez Ruiz, *Epistemología del lenguaje*, ob. cit., p. 152.

<sup>26</sup> Cf. J. Ortega y Gasset, *La historia como sistema*, Madrid, Sarpe, 1984.

<sup>27</sup> Cf. J. L. Jiménez Ruiz, *Epistemología del lenguaje*, ob. cit., p. 163.

<sup>28</sup> De hecho, se han establecido a lo largo de la historia distintos humanismos. Al respecto es interesante la visión grassiana de humanismo y su renovador concepto así como el papel desempeñado por Vico que puede verse en J. Barceló, “Ernesto Grassi y el concepto de humanismo”, *Cuadernos sobre Vico* 17-18 (2004-2005), pp. 345-370.

<sup>29</sup> Estaríamos, obviamente, ante una *interpretación creativa*, síntesis entre lo que podría ser una *historia arte* –propia del idealismo– o una *historia ciencia* (J. Gómez Ferri, “La ciencia



Hablamos de jerarquía de códigos porque ninguna época tiene un simple código cultural. Por ello, es imprescindible no sólo precisar la clave humanística sustentada por cada época<sup>30</sup> sino también discernir tanto sus elementos principales como las formas de transición que dan sentido y valor paradigmático a la evolución del conjunto y a partir de ahí establecer un concepto de Europa y de humanismo universal<sup>31</sup>. Todos estos códigos son sistemas<sup>32</sup> de modelización del mundo cuyo sistema de modelización primario es el lenguaje. En este sentido, seleccionar acontecimientos y conferirles categoría de existencia cultural, programar comportamientos según ciertas reglas con exclusión de otras son cuestiones que, según Miceli<sup>33</sup>, ponen de relieve la naturaleza estructural de los códigos<sup>34</sup>, las reglas semióticas de los mecanismos de la cultura. Obviamente ello es posible porque estamos ante una concepción *semiótica de la cultura*<sup>35</sup>. Frente a los usos *humanista y cienti-*

---

como relato. Hacia una postmetodología de la ciencia”, *Revista de Estudios históricos sobre la imagen*, 21 (1995), pp. 149-158) –propia, en este caso, del realismo–.

<sup>30</sup> De hecho, el tema del humanismo no es exclusivo de las sociedades contemporáneas. La preocupación por orientar al hombre hacia nuevos ámbitos de humanidad ha estado presente en las grandes culturas, recubierta de apariencia simbólica. Por ello, como reconoce D. Sabiote estudiando los planteamientos humanísticos de Fromm, es necesario hacer un nuevo esfuerzo interpretativo; cf. D. Sabiote, “Erich Fromm y su reinterpretación de humanismo”, *Mayurga*, 19 (1979-1980), pp. 207-222.

<sup>31</sup> Por tanto, no debemos confundir la noción de *humanismo* con la de *humanitarismo*. Para el marxismo en general, el *humanismo* significa el estudio del hombre que supera distinciones de clase (aunque no excluya la lucha entre las masas), frente al *humanitarismo* como ideología filantrópica de igualdad y libertad en sentido liberal burgués; cf. A. Gehlen, “El humanismo y el humanitarismo”, *Revista Española de Opinión Pública*, 44 (1976), pp. 7-11.

<sup>32</sup> Por sistema entendemos, siguiendo a J. Mosterin, ob. cit., p. 194, un conjunto bien delimitado de objetos junto con sus propiedades, posiciones e interrelaciones bien definidas.

<sup>33</sup> Cf. S. Miceli, *In nome del Segno*, Palermo, Sallerio, 1982, p. 468.

<sup>34</sup> Que, como dijimos más arriba, y siguiendo una vez más a Mosterin, deben ser abordados desde el enfoque teórico de la investigación, analizando los rasgos formales más o menos comunes a diferentes sistemas; cf. J. Mosterin, ob. cit., p. 195.

<sup>35</sup> Es el caso de Lotman y la escuela de Tartú principalmente, quienes sostienen que la cultura interviene como un sistema de signos (J. M. Lotman, *Semiótica de la cultura*, Cátedra, Madrid, 1979, p. 68). La cultura sería, pues, como la memoria no hereditaria, el código que subyace a todas las comunicaciones. Esta noción de cultura no excluye, sin embargo, una concepción axiológica de ella, puesto que para la colectividad aparece siempre como un cierto sistema de valores. La diferencia entre estas dos interpretaciones puede deberse, como reconocen J. M. Lotman y B. A. Uspenskij, “Il ruolo dei modelli duali nella dinamica della cultura rusa”, *Strumenti Critici*, 42-43 (1980), p. 372, a la diferencia que existe entre el punto de

*fico-social* defendidos por Griswold<sup>36</sup>, los *cognitivo, normativo*, descriptivo y social establecidos por Jenks<sup>37</sup>, o los *humanista, antropológico y sociológico* de Berger<sup>38</sup>, la identificación de la cultura con la *trama de significados* que tejen los seres humanos (Geertz<sup>39</sup>), posibilita el planteamiento de dos dimensiones: la *ontológica*—que presenta la cultura como un programa— y la *fenomenológica*—que, en este caso, lo hace como un sistema de significados—.

Ambas dimensiones, como reconoce Ariño<sup>40</sup>, son objetivas pero mientras que la primera es ubicua y genérica, la segunda es pública y específica, incorporada en los símbolos mediante los cuales los miembros de la sociedad manifiestan sus visiones del mundo.

Se trata, por tanto, de descifrar los símbolos como vehículos de significado a partir de un paradigma hermenéutico desde el ámbito lingüístico que concibe la cultura de cada colectividad como el conjunto de textos que dicen algo sobre algo, que portan en sí mismos una interpretación y que se constituyen, por ello mismo, en auténticos programas de reflexión.

Estaremos, por tanto, ante una tarea crítica que debe ser inseparablemente filosófica (sincrónica) e historiográfica (diacrónica), destinada a cuestionar la supuesta necesidad antropológica de las diferentes formas de dominio y a poner de manifiesto los límites históricos del saber<sup>41</sup>.

## Ila

Desde el punto de vista *sincrónico*, el proceso consiste en la reflexión sobre la relación entre los objetos culturales y el mundo social del que forman parte emisores y receptores<sup>42</sup>. Y partiendo de la premisa de que son las

---

vista externo de una observación realizada por un extraño y el punto de vista interno del portador de la cultura, el de la propia autoconciencia de la cultura.

<sup>36</sup> Cf. W. Griswold, *Cultures and Societies in a changing World*, Pine Forge Press, 1994.

<sup>37</sup> Cf. C. Jenks, *Culture*, Londres, Routledge, 1993.

<sup>38</sup> Cf. B. M. Berger, *An essay on culture. Symbolic structure and social structure*, University of California Press, 1995.

<sup>39</sup> Cf. C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1987.

<sup>40</sup> Cf. A. Ariño, ob. cit., p. 35.

<sup>41</sup> Cf. A. Campillo, “El sueño antropológico y la historia de la subjetividad” en A. Prior (coord.), *Nuevos métodos en Ciencias Humanas*, Barcelona, Anthropos, 2002, p. 72.

<sup>42</sup> Estaríamos, obviamente, ante el modelo analítico del *diamante cultural* de Griswold que consta de cuatro puntos (creador, receptor, objeto cultural y mundo social) y seis vínculos o conexiones entre ellos. Una vez que hayamos estudiado estos puntos y estos vínculos

realidades lingüísticas en cuanto formas simbólicas las que ocultan procesos significativos de diferente índole (social, formal, política, económica, etc.), el acercamiento teórico debe ser, por ello mismo, lingüístico y, además, heteróclito, universal, multidisciplinar y globalizante. Ello se traduce en la propuesta de un ambicioso estudio realizado por un amplio conjunto de investigadores que pretendemos abordar el humanismo como base ontológica que ha regulado múltiples facetas del saber<sup>43</sup>; entre otras, la filológica, filosófica, artística y hasta incluso la sociopolítica<sup>44</sup>, y que se presentan en este trabajo siguiendo un régimen de concatenación lo más equilibrado posible entre entidades conceptuales y coordinadas histórico-geográficas y culturales<sup>45</sup>.

## IIb

Desde el punto de vista *diacrónico* nuestra propuesta se traduce en una profundización en lo que White<sup>46</sup> denominó “análisis de la estructura profunda de la imaginación histórica”. Y para ello creemos que, frente a la poética de la historia y la vía más allá de la ironía de Hegel, la defensa filosófica de la historia según el método metonímico marxista<sup>47</sup>, el plantea-

---

podremos tener, según Griswold, una comprensión sociológica del objeto cultural; cf. W. Griswold, ob. cit., p. 16.

<sup>43</sup> En este sentido, coincidimos con E. Garin en que se debe realizar un acercamiento amplio y multidisciplinar, sin distinción entre humanistas y científicos; sobre la reflexión al respecto de este autor puede verse E. Garin, “Los humanistas y la ciencia” en *La revolución científica del Renacimiento*, Barcelona, Crítica, 1981, pp. 245-270.

<sup>44</sup> Obviamente, no es la primera vez que se aborda el tema desde distintos ámbitos disciplinarios (recuérdese el trabajo en el que G. Reale y D. Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico II: Del Humanismo a Kant*, Barcelona, Herder, 1988, estudian el humanismo desde áreas de conocimiento tan distintas como son el pensamiento clásico y la metodología actual de la ciencia). Sin embargo, sí es la primera que se trata desde una perspectiva multidisciplinar tan amplia.

<sup>45</sup> Sobre los principios generales del humanismo desde el prisma filosófico contemporáneo, a partir de las propuestas de la ontología de Nietzsche y Heidegger, la cosmobiología de Lyotard o la ontoantropología de Sloterdijk puede verse H. Rebello Cardoso, “Questões acerca do humanismo no pensamento contemporâneo: Nuanças do inhumano”, *Educação e Filosofia*, 17, 34 (2003), pp. 117-163.

<sup>46</sup> Cf. H. White, *Retórica e Storia*, Nápoles, Guida, 1978.

<sup>47</sup> Este método sostiene que la cultura (y en nuestro caso, el lenguaje) es una superestructura, una cobertura de la infraestructura. En este sentido, no puede haber historia de la cultura ni historia del lenguaje, sino historia de la evolución de los condicionamientos socioeconómicos, que son los que verdaderamente hacen la historia, cf. R. Jerez Mir, “La filoso-

miento poético de la historia según el modo metafórico nietzscheano o la defensa filosófica de la historia a partir de la ironía croceana, la visión epistemológica de la historia de la cultura como un *proceso estructural de diferentes ciclos en los que distintos programas de investigación realistas e idealistas se oponen a partir de una serie de bases ontológicas subyacentes* resulta la más acertada<sup>48</sup>. Por ello, concebimos el humanismo como una de las principales bases ontológicas de carácter universal y generalizador, como la línea vertebral evolutiva y permanente que configura una tendencia europea que sustenta la unidad cultural, así como sus proyecciones y convergencias universalizadoras, y desde la que podrán abordarse los dos fenómenos diacrónicos más básicos de toda reflexión epistemológica, a saber, la problemática de la *identidad a través del cambio* y de la *continuidad a través de la ruptura*. Esto es así porque la idea humanística, con sus extensas derivaciones culturales, éticas y sociopolíticas, constituye el aspecto fundamental de la tradición europea y, por otra parte, el gran principio de validez permanente y compartida a la hora de poder explicar y justificar con eficiencia la tendencia cultural común de esa tradición. Es la evolución integradora de la conciencia humana que trasciende las diferencias culturales<sup>49</sup>: desde su desarrollo entre los religiosos católicos del siglo XIV y su dimensión secular del hombre como individuo hasta el descubrimiento de la sociedad en sentido más pleno del siglo XX<sup>50</sup>.

fía de Marx. Superación de la filosofía especulativa y realización de la filosofía crítica”, *Papeles de la FIM*, 5 (1996), pp. 45-76.

<sup>48</sup> Es obvio que a la hora de abordar el análisis de cualquier objeto de estudio el acercamiento puede ser, en palabras de Bunge, *metodológico*, basado en la manera de estudiar este objeto, en las “guías” para elaborar ciencia, que diría Estany (*Introducción a la Filosofía de la ciencia*, Barcelona, Crítica, 1993, p. 27), y *ontológico*, centrado en esta ocasión en el análisis de la naturaleza del mismo, a partir de concepciones sociológicas y, en general, científicas y filosóficas; cf. M. Bunge, *Lingüística y Filosofía*, Barcelona, Ariel, 1980, p. 20 ss. Es en este último sentido en el que pretendemos destacar la importancia del humanismo.

<sup>49</sup> De ahí la necesidad de un estudio global que dé cuenta de todas sus obras, literarias, científicas, religiosas, etc. tal y como propone C. Baranda, “Ciencia y Humanismo: la *Obra de Agricultura* de Gabriel Alonso de Herrera”, *Crítico*, 46 (1989), p. 96.

<sup>50</sup> Se refiere J. Majfud, “El Humanismo. La última gran utopía de Occidente”, *Konvergencias. Revista de Filosofía y Culturas en Diálogo*, 14 (2007), a la concepción del individuo como lo opuesto a la individualidad, a la alienación del hombre. Si los místicos del siglo XV se centraban en su yo como forma de liberación, los movimientos de liberación del XX descubrieron que la actitud monacal no era moral por su egoísmo ya que la felicidad no puede existir en un mundo de dolor. Por ello, para Majfud, el humanismo actual considera al hombre

Para Díez y Moulines<sup>51</sup>, la primera de las problemáticas planteadas consiste en adjudicar a cada programa de investigación una identidad a pesar de las modificaciones a que están sometidos en el transcurso del tiempo histórico. Ello se produce gracias a una propiedad que poseen los programas de investigación. Se trata de la *genidentidad* o identidad diacrónica, que posibilita el acercamiento opositivo a lo largo de la historia a partir del estudio cinemático, consistente en dar cuenta de los cambios profundos, cambios que han producido una auténtica revolución, con el consiguiente desplazamiento y sustitución de teorías y modelos de los distintos programas de investigación<sup>52</sup>.

La idea de estos autores, que recoge la sostenida por Kühn<sup>53</sup> y Lakatos<sup>54</sup> entre otros, es que tanto las teorías del realismo como los modelos del idealismo, en sentido diacrónico, son una sucesión en sentido sincrónico que comparte un elemento común sobre el que se tienen concepciones diferentes. Este elemento conforma la base ontológica constitutiva de los distintos programas de investigación que constituyen los diferentes ciclos epistémicos.

La segunda de las problemáticas –la de la *continuidad a través de la ruptura*– consiste en el análisis diacrónico de la naturaleza y estructura de las teorías y modelos de los distintos programas de investigación en tanto que entidades temporales, a lo largo de los diferentes ciclos epistémicos, precisando las causas determinantes de los diversos tipos de cambios<sup>55</sup>. Esta evolución permite el acercamiento *lineal* a partir ahora del análisis dinámico.

---

como individuo con conciencia que no puede evitar el compromiso social de cambiar la sociedad para que ésta haga nacer un individuo nuevo, moralmente superior.

<sup>51</sup> Cf. J. A. Díez y C. U. Moulines, ob. cit, p. 441.

<sup>52</sup> En este sentido, las revoluciones científicas son rupturas de largas tradiciones de actividad profesional por parte de comunidades científicas. Lo que posibilita que estas tradiciones puedan tener lugar es un entramado instrumental y conceptual, un paradigma que aglutina a toda la comunidad científica en cuestión. Y es precisamente en la sustitución total o parcial de un paradigma por otro en lo que consiste precisamente la revolución (J. San Martín Espulgues, *Filosofía de la ciencia*, Valencia, Episteme, 1983, p. 141).

<sup>53</sup> Cf. T. S. Kühn, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 1981.

<sup>54</sup> Cf. I. Lakatos, *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*, Madrid, Tecnos, 1974.

<sup>55</sup> Y aunque es cierto que la historia es la construcción de contenido del tiempo, de modo que sin historia no hay tiempo, por cuanto no hay sujeto, lo realmente importante es que sin reflexión teórica y modélica no hay hechos históricos que observar, ya que éstos son objetos reconstruidos *a posteriori* (K. Pomian, *L'ordre du temps*, París, Gallimard, 1984, p. 31) con la finalidad de representar el objeto de estudio e investigación.

Con estos acercamientos habremos abordado los dos tipos de cambio posible (el intrateórico y el interteórico) basándonos en una concepción *natural* del progreso, puesto que, incluso en el caso del cambio por suplantación, las teorías y modelos de los programas de investigación suplantadores explicarían las anomalías de las teorías y modelos de los programas suplantados.

### III

Estamos, obviamente, ante la única concepción posible de la historia, a saber, la que considera el progreso como un proceso acumulativo de síntesis evolutiva a través de la oposición entre programas de investigación antitéticos<sup>56</sup>. Se trata de una *concepción conflictivista* cuyos puntos principales son los siguientes:

1º) sólo desde la *totalidad* del proceso histórico tienen sentido las diversas partes del mismo<sup>57</sup>—lo que nos lleva a un estudio que tenga en cuenta el conjunto y su evolución, ya que un análisis concreto y puntual exclusivamente nos impediría la consiguiente valoración histórica<sup>58</sup>—:

en la historia exigimos una conexión necesaria, donde los fenómenos individuales adquieran una posición y una relación esenciales con respecto a un fin, a una objetividad y, con todo ello, una significación con respecto a lo general, respecto al todo, pues la significación es principalmente conexión con lo general (universal), referencia a un todo, a una Idea<sup>59</sup>.

---

<sup>56</sup> Como puede comprenderse fácilmente, es un planteamiento dualista. Como señala certeramente P. Aullón de Haro, ob. cit., p. 30, éste arranca de la querrela entre antiguos y modernos ocurrida en Francia a finales del siglo XVII, posibilitando una renovación en la interpretación de la historia de la cultura, plasmada en la periodología dualista elaborada por prerrománticos y románticos (Rousseau, Schiller, Richter, Hegel, etc.).

<sup>57</sup> Estamos, obviamente, ante una reflexión que sigue *el modelo absolutista hegeliano*. Sobre los puntos fundamentales de la dialéctica de Hegel puede confrontarse G. W. Hegel, *Introducción a la historia de la filosofía*, Madrid, Sarpe, 1983, pp. 39-51; C. Astrada, *La dialéctica en la filosofía de Hegel*, Buenos Aires, Columba, 1969; y G. Stiehler, *Hegel y los orígenes de la dialéctica*, Madrid, Ciencia Nueva, 1967; entre otros.

<sup>58</sup> Y no debemos olvidar que todos los procesos sociales que subyacen a la realidad lingüística en cuanto forma simbólica son objeto de procesos de valoración, en el caso que nos ocupa, simbólica, puesto que proporcionan sentido existencial e identidad social; cf. A. Ariño, ob. cit., p. 87.

<sup>59</sup> Cf. G. W. Hegel, ob. cit., pp. 225-226.

2º) cada momento de la historia está *generado* por el anterior y es *regenerador* del siguiente<sup>60</sup>; 3º) este proceso actúa por *oposiciones* en las cuales los distintos programas de investigación no son destruidos sino suplantados sólo en parte por los posteriores; y 4º) existe una correspondencia formal entre los marcos conceptuales de la teoría incorporada e incorporadora de los programas de investigación realista así como entre los marcos categoriales del modelo incorporado e incorporador de los programas de investigación idealista.

La finalidad de todo ello es encontrar y establecer el *sistema de valores* que organiza cada programa de investigación basado en uno de los tres *conocimientos inferenciales* manifestados por Peirce<sup>61</sup>. Frente a la *deducción*, que prueba que algo debe comportarse de una forma determinada y específica; y a la *inducción*, que manifiesta que algo se comporta fácticamente así; la *abducción*<sup>62</sup> propone una forma de comportamiento. Se trata, consecuentemente, de una regla con respecto a la cual pueden introducirse nuevas hipótesis de funcionamiento que nos permitan oponer al movimiento centrífugo del análisis crítico, el movimiento centrípeto que conducirá a la intuición estructural central y unificadora de cada sistema de valores. Dicho de otra forma y siguiendo las propuestas de Thompson<sup>63</sup>, un estudio de las formas simbólicas<sup>64</sup> en relación con “los contextos y procesos históricamente específicos y socialmente estructurados y por medio de los cuales estas formas simbólicas son producidas, transmitidas y recibidas”.

Estaríamos, en todo caso, ante una reacción epistémica contra el instinto de la Razón, que defiende la unicidad de la Verdad, postulando el criterio hegeliano<sup>65</sup> de la *evolución* de la Verdad<sup>66</sup>.

---

<sup>60</sup> En el fondo, el planteamiento que sostenemos basado en las propuestas hegelianas parte de la pretensión de que los programas de investigación contienen los principios de los anteriores, a la vez que han de considerarse una consecuencia de los mismos. Aspiran en su totalización, a ser unidad también de “determinaciones diferentes”, a subsumirlas en una nueva síntesis dialéctica. Sobre la categoría y definición de la historia hegeliana puede verse J. A. Estrada, “Teodicea y sentido de la historia: la respuesta de Hegel”, *Pensamiento*, 52 (1996), pp. 361-382; G. W. Hegel, ob. cit., pp. 189-226.

<sup>61</sup> Cf. C. S. Peirce, *Semiótica*, Turín, Einaudi, 1983.

<sup>62</sup> Cf. A. Herrero, *Semiótica y creatividad. La lógica abductiva*, Madrid, Palas Atenea, 1988.

<sup>63</sup> Cf. J. B. Thompson, *Ideology and modern culture*, Londres, Polity, 1990, p. 136.

<sup>64</sup> Entendidas éstas como acciones, objetos y expresiones significantes de diversos tipos.

<sup>65</sup> Cf. G. W. Hegel, ob. cit., pp. 51 ss.

<sup>66</sup> La razón ya la estableció H. von Kleist en 1801 bajo la presión de la filosofía kantiana, cuando manifestó que no podemos determinar si lo que llamamos verdad es realmente

Por ello, frente a la *crítica analítica*, que pretende configurar la materia lingüística y después devolver al psicoanálisis lo que Lacan devolvió a Freud y tomarlo como método para descifrar significados<sup>67</sup>, a la *psicocrítica y análisis semióticos*, que perpetúan el lugar de un sujeto en su ausencia remitiendo a una teoría no freudiana sobre lo imaginario, como la *simbólica* de Bachelard (variante de la *ontológica* de Heidegger), la *escritura cero* de R. Barthes (teorización del yo imaginario o social del autor), o la hipótesis de Derrida del *trazo arcaico* (regreso de la metafísica a la semiología); el sistema histórico de la cultura que proponemos<sup>68</sup>, basado en las propuestas hegelianas, está montado sobre un esquema metafísico en el que cada momento de la historia resulta generado por el anterior y es regenerador del siguiente. Cada sistema es así un eslabón dentro de una cadena opositiva en la que éstos no son destruidos sino, como hemos dicho antes, superados por los siguientes.

Consecuentemente, desde un punto de vista metodológico, la historia de la cultura debe abandonar la *historia de lo visible* “que hay que ver”, es decir, la común a autores e intérpretes (principalmente la contemporánea), e incluso también la *historia del análisis* “que hay que pensar”, visible para el autor y describible desde un análisis formal (la historia de la descripción positivista), y realizar una historia basada en la *interpretación epistemológica* “que hay que vivir”<sup>69</sup>, realizando un acercamiento ideal en el dominio de lo invisible (las bases ontológicas que organizan cada ciclo de la humanidad) tanto

---

verdad o sólo nos lo parece, puesto que el hombre es incapaz de distinguir entre ambas. De hecho, si observamos la historia de la cultura podemos comprobar cómo en un momento dado se afirma una verdad y cómo en otro momento posterior acaba negándose. La deducción resulta obvia: la verdad no existe antes de la interpretación sino en un proceso de descripción y explicación lingüística realizada en el discurso, gracias al lenguaje (F. Meix Izquierdo, *La dialéctica del significado lingüístico*, Universidad de Salamanca, 1982, p. 69 y ss.).

<sup>67</sup> Cf. J. Tizón, “¿Existen las ciencias interpretativas? Una reflexión acerca de los límites epistemológicos del conocimiento psicoanalítico”, *Anuario de Psicología*, 67 (1995), pp. 51-75.

<sup>68</sup> Como señala A. Ariño, ob. cit., p. 31, estaríamos ante un sistema cultural que posee las siguientes características: a) no está constituido por la organización de interacciones ni de acciones de un actor individual sino por la organización de los valores, normas y símbolos que guían las elecciones hechas por los actores; b) no es un sistema empírico (como el social o el de la personalidad) porque representa un tipo especial de abstracción de elementos a partir de estos sistemas; c) sus pautas de normas reguladoras no pueden formarse de elementos al azar o sin relación; y d) es un patrón de cultura cuyas diferentes partes están interrelacionadas para formar sistemas de valor.

<sup>69</sup> Efectivamente, pensamos que no existe un genio incondicionado ni tampoco una mirada estética como don natural, como una forma *a priori* al estilo kantiano.



para el autor individual como para el análisis del historiador formal, desviando la primacía que la concepción historiográfica *ad usum* concedía a los aspectos formales de la disciplina –la valoración histórica de rasgos específicos– hacia el ámbito del contenido –la manifestación del Espíritu en el sistema de los valores epistémicos–.

En este sentido, el significado de una forma simbólica sólo puede establecerse analíticamente

...teniendo en cuenta que es resultado de complejos procesos cognitivos de comunicación y complejos procesos sociales de producción, circulación y apropiación; que en dichos procesos intervienen agentes [...] con distintos tipos de competencia; que estos agentes ejecutan la práctica cultural en cuestión con diferentes grados de implicación [...]; que las prácticas culturales tienen lugar en condiciones sociales que determinan el horizonte de la interpretación<sup>70</sup>.

Por ello, no es sólo la visión semántica de un orden que sitúa el significado en un momento de la historia, sino que es también la *aprehensión de la autoconsciencia de ese mismo orden a través de la evolución*<sup>71</sup>. Es una historia significativa en la que los textos, como memoria no hereditaria de una colectividad que toma forma a través de un determinado sistema lingüístico, deben entenderse desde el punto de vista axiológico como la plasmación de un *sistema de valores*, y la interpretación epistemológica como el sueño del pasado “como si se pudiera vivir”.

En resumidas cuentas, se trata de plasmar la interrogación sobre la historia de la cultura en un auténtico orden *sígnico*<sup>72</sup> que, consecuentemente, hay que encontrar e interpretar, ocupándonos no sólo de las relaciones de

<sup>70</sup> Cf. A. Ariño, ob. cit., p. 81.

<sup>71</sup> Por ello, la historia de la cultura es la dinámica de la autoconsciencia de la propia cultura, lo que quiere decir que en cuanto sistema de una memoria colectiva resulta ser la única estructura válida para la colectividad; cf. J. M. Lotman y B. A. Uspenskij, ob. cit., p. 373.

<sup>72</sup> De hecho, se ha constatado empíricamente que en toda cultura se encierra –y a veces incluso se ignora– una modalidad de orden sobre la cual se elaboran las distintas clasificaciones e interpretaciones de la experiencia humana en los diferentes ámbitos del saber, y que este orden –puesto que ningún saber en su forma concreta es universalmente atemporal (M. Crespillo, *La mirada griega. Exégesis sobre la idea de extravío trágico*, Málaga, Ágora, 1994, p. 96)–, la mayoría de las veces, funciona como un *a priori* histórico. Sin embargo, no es un hecho tan reconocido ni, obviamente, tan manifestado, el carácter semiológico de este orden, inherente a cada episteme (F. Wahl, *¿Qué es el estructuralismo? Filosofía*, Buenos Aires, Losada, 1975, p. 11). Ello no quiere decir que el carácter inmutable de la función *sígnica* deba determinar igualmente un sistema semiótico cerrado y, por consiguiente, un orden

sentido (existencial) sino también de las relaciones de fuerza (dominación/subordinación) y de relaciones de estructura (la vinculación de las formas simbólicas con un campo específico y la estructura social)<sup>73</sup>.

#### IV

La interpretación de este orden debe partir, por tanto, del descubrimiento de la intervención sujetual (existencial estructural), una intervención que ha sido regulada a través de la historia y estructurada a partir de una serie de oposiciones subyacentes. En el caso que nos ocupa, la que, partiendo de su origen grecolatino (ciclo antiguo del período clásico), posibilitará el proyecto humanístico evolutivo a través de la oposición iniciada en el medievalismo y culminada durante la modernidad entre el nivel *sustancialista* y *organicista* (tomista) que arranca en el medievalismo, presentando la imagen de la sociedad como un cuerpo orgánico<sup>74</sup>, como un mundo habitado por signaturas de Dios, por signos jerárquicos e impermeables, expresados a través de la alegoría<sup>75</sup> y el nivel *espiritualista* e *individual* (agustiniano) de la ideología renacentista, caracterizado por el rechazo de la sociedad como cuerpo orgánico y la búsqueda del Alma, de lo Absoluto a través de un hombre que ya no será reflejo de Dios<sup>76</sup> –y sobre el que, por tanto, se deberá reflexionar– (ciclo moderno del período romántico). Surge así<sup>77</sup> la concepción del *hombre esencial* y de sus derechos en las Facultades de Teología de Alcalá, Salamanca y México, y del *hombre nuevo* del Evangelio. De ahí la pre-

---

anacrónico e imperecedero. Es un hecho reconocido por todos que el saber oscila produciéndose distintas evoluciones y, lo que es más importante, transformaciones epistémicas, que no son otra cosa que reflejo del cambio de la relación del signo con aquello que significa.

<sup>73</sup> Cf. A. Ariño, ob. cit., p. 81.

<sup>74</sup> Cf. González Ochoa, “La naturaleza de lo imaginario medieval”, *Morphé. Ciencias del lenguaje*, 6 (1992), pp. 145-159; A. Guriévich, *Las categorías de la cultura medieval*, Madrid, Taurus, 1990.

<sup>75</sup> Cf. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, Madrid, Siglo XXI, 1971, p. 35.

<sup>76</sup> Cf. J. C. Rodríguez, *Teoría e historia de la producción ideológica*, Madrid, Akal, 1974.

<sup>77</sup> Resultado, en cierto modo, de las relaciones entre Humanismo y Reforma, iniciadas en torno a 1380 que, aunque se desarrollaron de manera separada hasta el siglo XV, se fundieron posteriormente en estrecha unidad gracias sobre todo a las cátedras de Lenguas clásicas previas a los estudios de Artes y de Teología de la Universidad de Alcalá; cf. M. Andrés Martín, “Humanismo y Reforma española”, *Silva: Estudios de Humanismo y tradición clásica*, 1 (2002), pp. 35-56.

gunta kantiana sobre el hombre y el sujeto trascendental que posibilita el sentido del concepto de humanismo de la historia occidental. Finalmente, el tercer ciclo, el contemporáneo del período actual, es el que se mueve entre los polos del *conservadurismo* y el *progresismo*, que divide la concepción del hombre entre la visión fragmentaria y jerárquica del primer polo, cuyo propósito es prevalecer, imponiendo los valores y negando cualquier tipo de evolución; y la visión diversa y unitaria de la humanidad del segundo polo<sup>78</sup>.

De esta manera, la *bidimensionalidad* del científicismo histórico (representado por el eje de los polos *espacial* y *temporal* que atraviesa la historia *ad usum*) se transformará en el *tridimensionalismo* de la historia sónica de la cultura (representado, en este caso, por el eje que considera, además de los polos espacial y temporal, los *modos* de comportamiento de una comunidad). Por ello, como reconoce R. García<sup>79</sup>, se hace necesaria la indagación acerca de la función que dentro del espacio histórico del humanismo (siglos XVIII y XIX) ha supuesto la emergencia histórica de determinadas ciencias (biología, sociología, psicología, lingüística, etc.), instituciones (familia, escuela, prisión, etc.) y significaciones lingüísticas.

Consecuentemente, es el principio del *predominio lingüístico*<sup>80</sup> como categoría estática que indica el proceso rector por el que todo hecho humano se recubre de un matiz lingüístico, el que nos permite la ampliación epistémica y la adopción metodológica de una concepción histórica de la cultura de carácter signológico que presenta como técnica de trabajo la *actitud metodológica de acceso a los datos*.

Ello exige que, frente a planteamientos *naturalistas*, que miran sólo hacia el pasado (recuérdese la Antropología Estructural de Levi Strauss<sup>81</sup>, o la metapsicología y psicociología neofreudianas<sup>82</sup>, por poner unos casos)

<sup>78</sup> Como señala. J. Majfud, ob. cit., ésta es la raíz del conflicto de la contemporaneidad. No hay dicotomía entre Oriente y Occidente sino la radicalización del humanismo (en su sentido histórico) y la reacción conservadora que ostenta el poder mundial.

<sup>79</sup> Cf. R. García del Pozo, "Subjetividad femenina y genealogía del humanismo", *Themata*, 31 (2003), pp. 77-88.

<sup>80</sup> Cf. M. Crespillo, "Predominio lingüístico e interdisciplinariedad", *Ciencias y Letras*, 3 (1981), pp. 25-31.

<sup>81</sup> Nos referimos al hecho de que son las estructuras inconscientes las que, más allá del hombre y de la historia, dan razón de aquél; cf. R. Santerre, *Introducción al estructuralismo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1969, pp. 27 ss.

<sup>82</sup> En este caso, en cuanto resimbolización, en cuanto actualización consciente a nivel individual y social de símbolos pasados; cf. R. Santerre, ob. cit, pp. 58 y ss.

o a planteamientos más *antropológicos*, con su proyección de futuro (el caso del neomarxismo<sup>83</sup> o del existencialismo<sup>84</sup>), el *carácter semiológico de todo orden* autorice a una concepción interpretativa de la historia que, partiendo del *antropologismo culturalista-historicista* y de la *ontología heideggeriana*, se acerque al pasado para entender el futuro, descubriendo sus bases ontológicas y su evolución.

Esta interpretación creativa evita la distinción entre la *historia arte* y la *historia ciencia*<sup>85</sup> que mencionamos más arriba y posibilita la adopción crítica de la *actitud metodológica de acceso a los datos* señalada.

Y la comprensión de este proceso pasa por la sublimación de las apariencias hasta llegar a la esencia del sistema, lo que requiere un aparato noacional adecuado, fruto de la reconstrucción, en virtud del cual se trascienda el *corpus* visible y se aprehendan las estructuras profundas configuradoras del sentido de los diferentes sistemas<sup>86</sup>, los niveles simbólicos (conscientes o inconscientes) de cada episteme a lo largo del devenir. Lo que significa la preocupación no sólo por el análisis descriptivo interpretativo de los significados simbólicos, sino la explicación causal que conecta los simbolismos con las estructuras sociales en las que están inmersos<sup>87</sup>.

Por ello, el análisis no debe quedarse exclusivamente en la inmanencia de lo empírico, sino que debe llegar al sujeto colectivo, oculto en la inmanencia de los textos, analizando los significantes sin que figuren en ellos el sujeto, siguiendo la tradición hegeliana del sujeto opuesto al otro, que debe medirse con él y pasar por la enajenación<sup>88</sup>.

Y aquí radica la importancia del lenguaje, sin el cual no podríamos comprender ni al ser humano ni tampoco la realidad social que le rodea<sup>89</sup>.

---

<sup>83</sup> Por cuanto considera al hombre como un animal social constituido por las relaciones sociales que lo fundan; cf. M. Foucault, *Nietzsche, Freud y Marx*, Anagrama, Barcelona, 1981.

<sup>84</sup> Según esta propuesta, el hombre, arrojado al mundo proveniente de la nada, y sentenciado a la muerte, sólo puede tener una decisión existencial; cf. A. Ortíz Osés, *Antropología hermenéutica*, Ricardo Aguilera, Madrid, 1973, p. 50.

<sup>85</sup> Cf. K. Pomian, ob. cit., pp. 21 ss.

<sup>86</sup> Integrandos así Teoría e Historia, como hemos dicho más arriba; Cf. M. Foucault, *Nietzsche, Freud y Marx*, op. cit., p. 10.

<sup>87</sup> Cf. B. M. Berger, ob. cit., p. 113.

<sup>88</sup> Cf. G. W. Hegel, ob. cit., pp. 51-57.

<sup>89</sup> Ello justifica que la reflexión koselleckiana (R. Koselleck y H. G. Gadamer, *Historia y hermenéutica*, Universidad Autónoma de Barcelona, 1997) sobre las tensiones entre la

La razón estriba en que, como reconoce Lozano<sup>90</sup>, no puede hablarse con rigor de un solo discurso histórico al tener cada época criterios diferentes y enfrentados que determinan el propio quehacer historiográfico con un sesgo hermenéutico específico.

## V

En este sentido, Koselleck<sup>91</sup> sostiene que el fenómeno de la comprensión está vinculado al tiempo, entendido no sólo como situación temporal o espíritu de una época sino también como maduración de quien llega a ser consciente de su tiempo comprendiéndolo gracias a la facultad de lenguaje.

La comprensión histórica se produce, pues, gracias a lo que Koselleck<sup>92</sup> denominó “lingüisticidad”, categoría que determina el hecho de que en el mundo de la existencia humana, toda actuación está orientada a la comprensión del mundo, que es aprehendido y constituido lingüísticamente en ese mismo acto. De ahí que la actitud interpretativa de acceso a los datos históricos vaya unida a la posibilidad de su expresión lingüística y, por tanto, sea histórica<sup>93</sup>.

Por ello, toda interpretación debe serlo del lenguaje, ya que éste es el único medio para que se produzca el entendimiento y, para Gadamer, el entendimiento es siempre interpretativo<sup>94</sup> –incluido el explicativo o cientí-

---

“doctrina de la historia” y la “doctrina de la comprensión” así como su propuesta de negación a que la primera –la historia– sea absorbida por la segunda –la hermenéutica–, encuentre en la ontología universal del lenguaje gadameriana su respuesta teórica.

<sup>90</sup> Cf. J. Lozano, *El discurso histórico*, Madrid, Alianza, 1987, pp. 11-12.

<sup>91</sup> Una visión general sobre sus perspectivas, reflexiones, así como aportaciones a la metahistoria y filosofía de la historia puede verse en R. Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993.

<sup>92</sup> Cf. R. Koselleck y H. G. Gadamer, ob. cit., pp. 86-94.

<sup>93</sup> Aunque haya que señalar que la reflexión de Koselleck sobre el estatus lingüístico de las categorías que ha empleado en la descripción de las condiciones trascendentales de las posibles historias (R. Koselleck y H. G. Gadamer, ob. cit., p. 88), concluye sosteniendo que la lingüisticidad no ha conseguido convertir a la Histórica en un subcaso de la Hermenéutica. Hay procesos históricos que no pueden ser comprendidos e interpretados lingüísticamente y que sólo en la Histórica, como disciplina que va más allá de lo lingüístico, pueden tener cabida.

<sup>94</sup> Ello es posible porque, como señala McCarthy, el intérprete no se acerca al objeto como un observador neutral capaz de un acceso directo a lo dado sino que lleva un horizonte de expectativas (creencia, conceptos y normas) que pertenecen a su propio mundo de la vida; cf. Th. McCarthy, *La teoría crítica de J. Habermas*, Madrid, Tecnos, 1987, p. 208.

fico-naturalista<sup>95</sup>. De ahí que el predominio lingüístico deba abarcar incluso la tarea del historiador que, en el fondo, no es otra que la de mantener viva la experiencia de la práctica del hombre en sociedad, explicando, asimilando y comprendiendo nuestro pasado<sup>96</sup>, comprendiendo a partir de la investigación<sup>97</sup>.

Esta comprensión –lingüística– postulada por Gadamer reintegra la interpretación en la historia, ya que posibilita no sólo la conexión entre la Historia y las restantes Ciencias Humanas y Sociales<sup>98</sup> sino también la ubicación tanto del intérprete como del interpretado bajo el sentido que impone la propia historia<sup>99</sup>, al ser la que primero interpreta los sentidos ocultos<sup>100</sup>.

Lo importante de todo ello está en saber cuáles son las causas de esta actitud no sólo metodológica sino también existencial. La respuesta podría estar en los propios fundamentos internos de la hermenéutica trascendental del lenguaje defendida por Gadamer<sup>101</sup>, que defiende la concepción del co-

<sup>95</sup> Los fundamentos de su hermenéutica así como la evolución de la teoría de la interpretación de raíz gadameriana pueden verse en J. Esteban Ortega, “La revitalización hermenéutico-lingüística de la memoria en H. G. Gadamer y E. Lledó”, *Pensamiento*, 52 (1996), pp. 403-428; M<sup>a</sup> C. López Sáenz, “El paradigma del texto en la Filosofía Hermenéutica”, *Pensamiento*, 53 (1997), pp. 215-242; R. Ramos Requejo, “Para una teoría de la interpretación textual: de Gadamer a Habermas”, *Grial*, 33 (1995), pp. 61-93; C. Revilla Guzmán, “Los límites de la textualidad. Escritura y diálogo en la hermenéutica gadameriana”, *Anales del seminario de Metafísica*, 29 (1995), pp. 171-188; V. Vilana Taix, “La relación lenguaje-mundo en Verdad y Método”, *Studium*, 1 (1995), pp. 261-271; entre otros.

<sup>96</sup> Cf. F. J. Guillamón Álvarez, “Trabajo científico y visión integral: el papel del historiador en la sociedad actual”, en A. Prior (coord.), ob. cit., p. 109.

<sup>97</sup> Es el método postulado por Droysen para la investigación en las ciencias históricas, método que, basado en el entendimiento –*Verstehen*– se opone al de las ciencias naturales que se basa en la explicación –*Erklären*–; cf. J. G. Droysen, *Histórica. Lecciones sobre la Enciclopedia y metodología de la Historia*, Barcelona, Alfa, 1983, p. 35.

<sup>98</sup> Cf. J. González Wenceslao (ed.), *El objeto de la Historia y la Teoría de la Acción*, Universidad de la Coruña, 1996, p. 152.

<sup>99</sup> Así, frente a concepciones reduccionistas de la historia, la hermenéutica gadameriana respeta la dialéctica entre historia y hermenéutica, dando un carácter prioritario a la apropiación no sólo del interpretado sino también –lo que es más importante– del interpretante; cf. M<sup>a</sup> C. López Sáenz, “El sentido de la Historia de la Filosofía para la Filosofía Hermenéutica”, *Contrastes*, 1 (1996), pp. 151-172.

<sup>100</sup> Cf. A. Ortiz Osés, ob. cit., p. 60.

<sup>101</sup> Su planteamiento filosófico se reduce a la pregunta sobre lo que acontece en la práctica de la comprensión sin elaborar una teoría de esta práctica sino de la experiencia

nocimiento como el *reconocimiento* “en lo otro, en lo otro de los hombres, en lo otro del acontecer”<sup>102</sup>.

En *Verdad y Método*, publicado en 1960, Gadamer sostiene que el Lenguaje es el instrumento innato (Descartes) de la Razón que correlaciona mundo y hombre, como icono remitiendo a la experiencia del pasado, y como indicio a la del presente; no es ni una ideología (*Weltanschauung*) ni una concepción del mundo (*Weltbild*), sino el mundo intermedio mediador (*Zwischenwelt*) que permite el auténtico entendimiento (a la vez subjetivo y objetivo) de la realidad, realizado gracias a la fuerza del espíritu creador humano que se objetiva y autoencuentra de un modo individual y social a la vez, en el lenguaje. Por ello, frente a la concepción positivista del lenguaje como objeto mediador de la realidad inmediata, el lenguaje aparece como sujeto constitutivo de la realidad mediata a la espera de ser aprehendido como categoría histórica<sup>103</sup>:

Es reconocimiento de nosotros mismos y, por tanto, se adentra constantemente en la corriente de problemas que se nos impone como hombres... Esto debería recordarnos la caracterización aristotélica del lenguaje. No porque todo sea lenguaje. El lenguaje no habla de sí, sino de lo que es o presumiblemente es. Pero, puesto que el lenguaje se orienta hacia lo abierto, hacia el todo... delinea el vasto horizonte del “ahí” de mundos humanos. Por eso escuchamos a quien narra historias<sup>104</sup>.

Por eso y porque nosotros, con nuestras historias, construimos una comunidad basada en lo que tiene sentido para nosotros. Esta historia es, pues, sujeto de nuestra propia interpretación, lenguaje a contestar, diálogo por realizar<sup>105</sup>.

Por ello, debe emplearse la verdadera productividad del lenguaje para entendernos, ya que, además de su concreción como un sistema de reglas, constituye la base social del pensamiento individual, formando parte tanto

---

humana del mundo y de la vida; cf. sobre su hermenéutica filosófica L. E. Santiago, *Tradicción, lenguaje y praxis en la hermenéutica de Gadamer*, Universidad de Málaga, 1987.

<sup>102</sup> Cf. R. Koselleck y H. G. Gadamer, ob. cit., p. 105.

<sup>103</sup> Es la dimensión histórica de la comprensión del sentido que posibilita que el lenguaje se constituya y desarrolle por medio de la tradición de la que depende la anticipación o proyección del sentido de la interpretación; cf. A. Prior, “Hermenéutica y reconstrucción” en A. Prior (coord.), ob. cit., p. 84.

<sup>104</sup> Cf. R. Koselleck y H. G. Gadamer, ob. cit., p. 106.

<sup>105</sup> Sobre la concepción de la textualidad gadameriana y la importancia del diálogo en su hermenéutica es interesante C. Revilla Guzmán, ob. cit., pp. 171-188.

de la cultura –puesto que es un comportamiento humano aprendido sobre la base de la capacitación biológica del hombre– como de la estructura social –ya que permite la comunicación en el espacio y en el tiempo–.

En este sentido, debemos coincidir con Emilio Lledó<sup>106</sup>, en el hecho de que el individuo es parte integradora de la historia puesto que el hombre hace la historia y la historia hace al hombre en un proceso de mutabilidad producido por el procedimiento de proyección de nuestra actividad y pensamientos en la naturaleza, la sociedad y la cultura.

Así evitamos el reduccionismo que ha llevado a disolver la cultura en lo social<sup>107</sup> y abordamos un planteamiento en el que la cultura es constitutiva de la sociedad (aunque no sea la única dimensión constituyente) y cuya relación se establece a través de los distintos ámbitos de la acción<sup>108</sup>. La vida del hombre se compone, pues, de aspectos sociales y culturales, puesto que

...cultura y estructura social no son sino diferentes abstracciones de los mismos fenómenos. La una considera a la acción social con referencia a la significación que tiene para quienes son sus ejecutores; la otra, la considera con respecto a la contribución que hace al funcionamiento de algún sistema social<sup>109</sup>.

La historia del hombre es, pues, la historia de sus realizaciones. Sin embargo, éstas no deben medirse en función de sus hechos sino de los *sentidos* de esos hechos. Es el carácter lingüístico semántico de la historia, que permite la unión entre el hombre y la naturaleza y, por consiguiente, la auténtica historia signológica –no de hechos sino de signos–.

A razón no es otra que el gran apasionamiento que ha despertado siempre en el hombre la aprehensión de su propia memoria histórica. Para ello, lo importante es, según Lledó<sup>110</sup>:

---

<sup>106</sup> Cf. E. Lledó, *Lenguaje e historia*, Barcelona, Ariel, 1975.

<sup>107</sup> Es el caso de la antropología británica y de la sociología norteamericana. En el caso del culturalismo, se concede a la conciencia una función determinante de los procesos sociales; en el del materialismo, por poner unos casos, considera la conciencia y sus productos derivados, reflejos determinados por las fuerzas económicas; Cf. A. Ariño, ob. cit., p. 70.

<sup>108</sup> Cf. A. Ariño, ob. cit., p. 76.

<sup>109</sup> Cf. C. Geertz, ob. cit., p. 133.

<sup>110</sup> E. Lledó, “Literatura y crítica filosófica” en J. Domínguez Caparrós (ed.), *Hermenéutica*, Madrid, Arco/Libros, 1997, p. 55.



...llegar a una *praxis hermenéutica* que, a pesar de su esencial historicidad, ofrezca a cada época, a cada momento de la temporalidad inmediata, el inconfundible sonido de la temporalidad mediata, de los textos, mediados, interferidos ya por el hilo del pasado que necesariamente lo enhebra.

En este sentido, y aunque la importancia del lenguaje como mediación (*Vermittlung*) de la significación, de la comprensión del sentido –en el caso que nos ocupa, histórico– está ya patente en los planteamientos de Cassirer<sup>111</sup> –especializado sobre el lenguaje científico–, Gadamer –sobre el lenguaje ordinario<sup>112</sup>– y Durand<sup>113</sup> –sobre el lenguaje mítico–, Garagalza<sup>114</sup> sostiene que la interpretación lingüística debe conectar la inmanencia lingüístico-discursiva de la verdad como sentido con la filosofía dialógica para buscar la verdad. Dicho en otros términos, la hermenéutica<sup>115</sup> abre una posición intermedia fundada en la correccionalidad lingüística de subjetividad y objetividad –frente a realismos (objetivismos) e idealismos (subjetivismos)<sup>116</sup>– que exige una interpretación lingüística en la que el lenguaje se convierta en mediador, en vehículo de la comprensión del sentido histórico. Por ello, su objetivo no es la paráfrasis o la traducción de un significado oscuro sino un conocimiento explícito de las estructuras y normas profundas cuyo “dominio está implícito en la competencia que un sujeto tiene para generar configuraciones significativas”<sup>117</sup>.

De esta manera integraríamos dialécticamente historia y formalismo bajo el prisma organizador de la integralidad epistemológica que sostiene-

<sup>111</sup> Cf. E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, México, FCE, 1971.

<sup>112</sup> Cf. sobre sus planteamientos J. Esteban Ortega, ob. cit., pp. 403-428; C. Revilla Guzmán, ob. cit., 171.188, entre otros.

<sup>113</sup> Cf. G. Durand, *Figures mytiques et visages de l'oeuvre*, París, Berg, 1979.

<sup>114</sup> Cf. L. Garagalza, *La interpretación de los símbolos, Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*, Barcelona, Anthropos, 1990.

<sup>115</sup> Estaríamos ante una concepción de la hermenéutica en el sentido thompsoniano de *hermenéutica profunda* cuyo fin es sortear la falacia reduccionista (considerar que las formas simbólicas se pueden analizar en función de sus condiciones externas de producción y recepción) y la internalista (sostener que el análisis interno de la formas simbólicas es suficiente); cf. J. B. Thompson, ob. cit., pp. 272 y ss.

<sup>116</sup> Cf. M. Bunge, “Realismo y antirrealismo en las ciencias sociales”, *Mientras Tanto*, 61 (1995), pp. 21-47.

<sup>117</sup> Cf. Th. McCarthy, *Ideales e ilusiones, Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Tecnos, Madrid, 1992, p. 142. De ahí que hablemos de hermenéutica en cuanto *reconstrucción* y no en cuanto reflexión, tal y como explicamos más arriba.

mos. Es sabido que el formalismo ha sido atacado por ignorar las dimensiones históricas del texto y que éste ha sido uno de sus grandes fallos, pues la oposición estructura/historia, como ya manifestara Althusser<sup>118</sup>, no tiene base. La confusión se evitaría con un planteamiento en el que la historia entraría como una disciplina aplicable a todos los objetos. La correlación entre series lingüísticas e históricas se establecería una vez constituida la historia en el nuevo sentido de historia del objeto (sígica), pero no sólo de sus significantes y atendiendo a su funcionalidad en el más estricto sentido saussuriano, sino también de sus significados y como expresión del sujeto<sup>119</sup>.

## VI

De todo ello puede deducirse que la tarea de la epistemología de la historia de la cultura consiste en el fondo en encontrar al sujeto oculto en los textos, en descubrir su verdad que se materializa a lo largo del devenir histórico. Por ello, deben estudiarse los significantes sin que figuren en ellos el sujeto, siguiendo la tradición hegeliana del sujeto opuesto al otro, que debe medirse con él y pasar por la enajenación, puesto que no hay, consecuentemente, cadenas significantes, sino un movimiento del sujeto que sólo existe coagulado en los significantes. Y es que la concepción de la cultura que sostenemos como un sistema signifiante, proporciona una información pragmática de cuatro tipos<sup>120</sup> que debe ser precisada, a saber, la *descriptiva*, que proporciona datos y nos dice cómo está el mundo, la *técnica*, que proporciona instrucciones y nos dice cómo actuar en el mundo, la *normativa*, que propone metas y valores indicándonos qué hacer, y, finalmente, la que nos interesa en este trabajo, la *prospectiva*, que nos proporciona utopías hablándonos de lo que es posible e imposible<sup>121</sup>.

<sup>118</sup> Cf. L. Althusser, *Curso de filosofía para científicos*, Barcelona, Laia, 1975.

<sup>119</sup> De hecho, el pensamiento contemporáneo se encuentra precisamente en esta dialéctica que se mueve entre dos polos: uno que vuelve sobre los requisitos del sistema cerrado de nuestro saber, concibiendo la lengua como un sistema estructurado, y otro que intenta elaborar formas de racionalidad adaptadas a la novedad del signo en cuanto expresión del lenguaje.

<sup>120</sup> Para todo ello puede verse A. Ariño, ob. cit., p. 62.

<sup>121</sup> De ahí que la pragmática sea pieza fundamental en la teoría de Habermas y en el proceso *reconstructivo* que presentamos como fundamento de la *actitud metodológica* de acceso a los datos porque en la pragmática reposa la intuición fundamental de la pretensión de una racionalidad universal que está presente en la interacción lingüística y que nos permite acercarnos al humanismo como uno de sus exponentes; cf. A. Prior, ob. cit., p. 88.

Por ello, el desarrollo de esta *prospectiva* ha seguido propuestas teóricas y modélicas de diferente naturaleza, a saber,

- a) La historia de carácter *externo*, que no ve en el lenguaje más que un hecho cultural, una sobreestructura susceptible de ser explicada por una infraestructura (sociológica, económica, etc.). Por lo tanto, el lenguaje no sería más que un epifenómeno, un síntoma de una realidad más profunda a la que simultáneamente cubre y manifiesta.
- b) La que podríamos denominar como historia de carácter *crítico* que busca fuentes e influencias ejercidas por los sistemas antecedentes, aunque en el proceso se pierde la unidad de intensidad, la intuición estructural del conjunto de cada sistema, que sólo como estructura del sistema tiene sentido. Y no olvidemos que una de las características principales de las formas simbólicas es su naturaleza estructural.
- c) Y la que presentamos desde el ámbito globalizante de la *epistemológica* que permite al historiador trascender la mera faceta inmanente del lenguaje e ir más allá, oponiendo al movimiento centrífugo del análisis crítico el movimiento centrípeto que le conducirá a la intuición estructural y unificadora de cada sistema<sup>122</sup>. Dicho de otra forma, se trata de una concepción del acontecer en la que el lenguaje sujeto<sup>123</sup>, por su trascendencia y espiritualidad, se manifiesta a través de la inmanencia de objetos empíricos (entre ellos, el habla) aprehensibles a través de los sentidos. La tarea del estudioso consiste, pues, en acercarse a estos objetos a través de su historia para encontrar al lenguaje sujeto, aglutinando de esta manera la historicidad social del objeto con la inmutabilidad trascendental del sujeto<sup>124</sup> y reconstruyendo las reglas simbólicas que, en el espa-

---

<sup>122</sup> Como hemos dicho, las formas simbólicas son estructurales puesto que son construcciones que manifiestan una estructura articulada, constituyendo un sistema en cuanto constelación de elementos que existen con independencia de una forma simbólica concreta pero que se realizan en un determinado repertorio de ella; cf. A. Ariño, ob. cit., p. 86.

<sup>123</sup> Como dijimos más arriba, la noción de sujeto apareció con el Humanismo y llegó al cenit de su realizatividad con el Modernismo hasta ser replanteado en la época actual en cuanto lenguaje; cf. B. Lutz, ob. cit.

<sup>124</sup> Puesto que, como reconoce P. Aullón de Haro, ob. cit., p. 35, en el vivir humano no sólo existen fenómenos o elementos empíricos ya que junto a los factores de contingencia, mutación y flujo se dan otros de permanencia y estabilidad, no sujetos, por ello, a caducidad. Es, en el trabajo que nos ocupa, el caso del lenguaje.

cio histórico del humanismo, modifican o hacen nacer las subjetividades<sup>125</sup>.

Estaríamos, por tanto, ante una pretensión de saber no meramente metodológico en el que basar una nueva fundamentación teórica y normativa de la teoría social. Así sería posible el acceso hermenéutico al ámbito de la vida social simbólicamente estructurado sin renunciar a la objetividad y a la racionalidad<sup>126</sup>.

Esta fundamentación se traduce en un acercamiento *sociohistórico* que reconstruya<sup>127</sup> las condiciones sociales e históricas de la producción, circulación y recepción de las formas simbólicas; otro *formal* o *discursivo*, que ponga de manifiesto la organización interna de las construcciones simbólicas complejas que presentan una estructura articulada; y, finalmente, *interpretativo* que, de modo sintético, vuelva a reconstruir creativamente ahora el posible significado<sup>128</sup>.

El problema ha estado en que la historia de la cultura se ha entretejido en el pensamiento de los grandes autores<sup>129</sup>, pero aislados de los distintos sistemas<sup>130</sup>. Por ello, el estudio del lenguaje como mediador de la com-

<sup>125</sup> Por ello, es la pragmática en cuanto saber la que reconstruye las reglas fundamentales del habla, entendidas como competencias de la especie, como fundamento de las normas del discurso teórico y práctico, aglutinando el universalismo con el conocimiento empírico e hipotético; cf. A. Prior, ob. cit., p. 90.

<sup>126</sup> Cf. A. Prior, ob. cit., p. 89.

<sup>127</sup> Reflejando, en un sentido esencialista, el saber preteórico que hacen explícito y correspondiendo a las reglas que operan en el ámbito objetual determinado la generación de estructuras superficiales; cf. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Cátedra, 1989, p. 315.

<sup>128</sup> Seguimos en este planteamiento las propuestas de Thompson, quien establece las distintas dimensiones del proceso de investigación. Más que de fases secuenciales se trata de dimensiones ineludibles que deben ser tenidas en cuenta; cf. J. B. Thompson, ob. cit., pp. 272-327.

<sup>129</sup> Ello se produce porque, como sostiene Rosaldo, aunque toda las culturas son iguales, se las sigue clasificando en términos cuantitativos o con connotaciones estratificadoras en la que las listas canónicas de grandes obras y autores es una variable importante; cf. D. Rosaldo, *Culture and Thruth. The Remaking of Social Analysis*, Londres, Routledge, 1993, pp. 196-197.

<sup>130</sup> Estamos, obviamente ante una idea ortegiana. El punto de partida de Ortega se configura así como un rechazo de la tradición filosófica europea, más en concreto, del racionalismo filosófico que arranca de Descartes, con su optimista equiparación del mundo de la realidad con el del pensamiento. Ortega señala también el fracaso de la razón físico-matemática y del concepto de espíritu (Geist). Consecuentemente, es necesario "desintelectualizar lo real", pues el hombre no tiene naturaleza: el hombre vive, tiene historia. Es por ello que la vida sólo se vuelve transparente ante la razón histórica, la cual tiene por misión aclarar todo

prensión del sentido histórico no puede constituirse si no se llenan los pasillos entre los grandes textos. Y para ello es necesario el conocimiento de las creencias<sup>131</sup>:

Las creencias constituyen el estrato básico, el más profundo de la arquitectura de nuestra vida. Vivimos en ellas y, por lo mismo, no solemos pensar en ellas. Pensamos en lo que nos es más o menos cuestión. Por eso decimos que tenemos estas o las otras ideas; pero nuestras creencias, más que tenerlas, las somos<sup>132</sup>.

Ortega sigue al respecto los planteamientos hegelianos sosteniendo que en la evolución de las creencias y generaciones existe un sentido dialéctico<sup>133</sup> que se materializa en tres horizontes distintos: la reacción de la nueva episteme contra la anterior; la dialéctica entre el individuo y la colectividad, y, finalmente, entre la continuidad (esto es, los precedentes anteriores que creemos propios de la Naturaleza) y la discontinuidad (dejar fluir los valores intrínsecos de la nueva ideología).

En el fondo, se trata, de aunar la inmanencia de la lengua con la trascendencia del lenguaje, salvando así la mutabilidad social del objeto y al mismo tiempo la inmutabilidad trascendental del sujeto. Esta dualidad es la que, precisamente, permite establecer un corte entre la reflexión ideológica –que realiza en la realidad un proceso de simbolización– y la ciencia resultante –que realiza un aparato conceptual siguiendo las pautas del proceso es-

---

lo humano (lo que sólo puede sobrevenir de la idea de historia concebida como sistema de las experiencias humanas, de la que los sistemas lingüísticos en cuanto expresión del lenguaje son reflejos); cf. al respecto J. Ortega y Gasset, *Una interpretación de la Historia Universal*, Madrid, Revista de Occidente, 1966; *Ideas y creencias*, Madrid, Espasa-Calpe, 1976; *Sobre la Razón Histórica*, Madrid, Alianza, 1980; *Meditación de nuestro tiempo*, Madrid, FCE, 1996; etc.

<sup>131</sup> Los cambios más importantes en la humanidad pueden explicarse a raíz de cambios en las creencias. Para Ortega son éstas las que determinan al hombre, constituyendo la intrahistoria lo más profundo de la arquitectura de nuestra vida. Son convicciones colectivas que dan una sensibilidad nueva, una postura vital ante los problemas y unas ilusiones colectivas que se manifiestan en el quehacer lingüístico de la humanidad.

<sup>132</sup> Cf. J. Ortega y Gasset, *Una interpretación de la Historia Universal*, ob. cit., p. 38.

<sup>133</sup> El filósofo madrileño acepta en este punto el carácter historicista de las tesis hegelianas aunque, y por lo mismo, rechaza la pretensión de absoluto que reclama el sistema hegeliano. Ninguna concepción, en ninguna época, puede ser definitivamente la verdadera, pero puede aspirar a serlo cuando lleve en sí las anteriores y descubra en éstas el progreso hacia ella misma; cf., entre otros, C. Morón, *El sistema de Ortega y Gasset*, Madrid, Alcalá, 1968, pp. 313-317; H. C. Raley, *José Ortega y Gasset, filósofo de la unidad europea*, Madrid, Revista de Occidente, 1977, pp. 97-107.

tricto de investigación<sup>134</sup>– y, consecuentemente, el desarrollo paralelo de lo que podemos considerar programas de investigación realistas e idealistas, organizados en torno a concepciones diferentes de una misma base ontológica.

## VII

En el caso del humanismo como base ontológica, el desarrollo prospectivo de la historia epistemológica que sostenemos nos permite precisar los tres ciclos mencionados más arriba<sup>135</sup>, aunque, quizá, los más importantes sean el segundo y el tercero.

### VIIa

El ciclo de la *modernidad* es importante porque ésta surge culturalmente con el desarrollo del humanismo y filosóficamente con la llegada de la subjetividad<sup>136</sup>, en el sentido de que el hombre (no sólo Dios o la naturaleza) decide su propio destino<sup>137</sup>. En este sentido, el racionalismo metafísico del siglo XVII va a ser el encargado de preparar el surgimiento de la época moderna al defender la separación entre razón y tradición o verdad revelada, entre espíritu humano y naturaleza. Sin embargo, será la Ilustración del siglo XVIII la que culmine la historia moderna iniciada con el Renacimiento y la Reforma, al fundamentar los valores del humanismo (libertad, sociedad, el yo) no en la naturaleza (de los antiguos) ni en el Dios de los cristianos sino en el hombre, que tiene libertad para decidir su destino<sup>138</sup>. En este sentido, el primer gran gestor del sentido del hombre fue el *contexto de lo religioso*, con la figura de Lutero que, al introducir la *libre interpretación*, posibilitó el ascenso al primer plano del individuo como único intérprete de la

<sup>134</sup> Cf. J. Delval, “Piaget y la Epistemología”, *Psicología Educativa*, 2, 2 (1996), pp. 215-242.

<sup>135</sup> Nos referimos al ciclo antiguo del período clásico, al ciclo moderno del período romántico y al ciclo contemporáneo de la actualidad.

<sup>136</sup> Cf. A. Renault, *La era del individuo. Contribución a una historia de la subjetividad*, Madrid, Destino, 1993, p. 65.

<sup>137</sup> Es la tesis de Todorov, quien sostiene que el rasgo propio de la modernidad, esto es, la libertad de elección, es lo primordial del pensamiento humanista; sobre sus planteamientos puede verse T. Todorov, *El jardín imperfecto. Luces y sombras del pensamiento humanista*, Buenos Aires, Paidós, 1999.

<sup>138</sup> Cf. para todo ello, J. C. Orejudo Pedrosa, “Defensa del humanismo y de los derechos humanos: la figura del sujeto y su historia”, *Eikasía, Revista de Filosofía*, II, 7 (2006), pp. 43-58.

palabra<sup>139</sup>, posibilitando la caída de la cosmovisión teocéntrica del Antiguo Régimen. Por este motivo, el humanismo de la Ilustración implica no sólo el triunfo de la libertad y del individualismo, sino también el triunfo de la razón y de la legalidad.

Así se produce un intento por “conciliar las ideas universales del hombre ilustrado con la diversidad humana”<sup>140</sup>. Por ello, el verdadero debate del humanismo gira en torno a la libertad y al determinismo. El humanismo, sin rechazar las leyes de la naturaleza, apuesta por la libertad del hombre. Y desde este punto de vista la libertad se convierte para los humanistas en un ideal del hombre que no puede ser reducido a la necesidad de la naturaleza o de la historia<sup>141</sup>. Sin embargo, como sostiene Todorov<sup>142</sup>, el relativismo cultural entre los hombres no implica necesariamente renunciar a la *unidad del género humano* como principio universal, lo cual tendrá consecuencias éticas y políticas fundamentales para la historia y el pensamiento postmoderno.

Para Kristeller<sup>143</sup>, los eruditos renacentistas tomaron el término humanidades de Cicerón y otros autores antiguos para referirse a la gramática, retórica, poesía, historia y filosofía moral. En estos ámbitos, el individuo es representado como una figura sujeta cuyo desarrollo depende de la defensa de sus valores propios<sup>144</sup>. Por ello, la idea de libertad contra cualquier poder trascendente que impida al hombre liberarse de las ataduras de la tradición y la naturaleza es lo fundamental del humanismo moderno. Esta defensa debe realizarse desde la dimensión social que establece las normas de la razón, puesto que, como sostiene Orejudo<sup>145</sup>, el humanismo no se detiene en la libertad de elección, sino que pretende fundamentar la libertad del sujeto individual en leyes racionales de valor universal que puedan someterse al examen crítico de la subjetividad.

Todorov<sup>146</sup> sintetiza los principios fundamentales del humanismo, a saber, la *autonomía del yo* (que se plasma en la libertad), la *finalidad del tú* (que

<sup>139</sup> Cf. G. González Rodríguez-Arnaiz, “El imperativo tecnológico. Una alternativa desde el humanismo”, *Cuadernos de Bioética*, vol. 15, n° 53 (2004), p. 44.

<sup>140</sup> Cf. J. C. Orejudo Pedrosa, ob. cit., p. 53.

<sup>141</sup> Cf. J. C. Orejudo Pedrosa, ob. cit., p. 55.

<sup>142</sup> Cf. T. Todorov, *Nosotros y los otros*, Madrid, Siglo XXI, 1991, pp. 21 y ss.

<sup>143</sup> Cf. P. O. Kristeller, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, Madrid, FCE, 1982, p. 231.

<sup>144</sup> Cf. A. Renault, ob. cit., p. 67.

<sup>145</sup> Cf. J. C. Orejudo Pedrosa, ob. cit., p. 48.

<sup>146</sup> Cf. T. Todorov, *El jardín imperfecto. Luces y sombras del pensamiento humanista*, ob. cit., p. 48 ss.

sería el amor y la amistad; esto es, la fraternidad) y la *universalidad de los ellos* (que se plasma, finalmente, en la unidad del género humano, la igualdad). Lo importante, según Orejudo<sup>147</sup>, no son los valores que defiende, sino la moderación con que se afirman estos valores, puesto que la libertad no se limita a la liberación del individuo de la tradición o de la naturaleza sino a su auto-determinación a través de la razón (a partir de Rousseau y Kant).

### VIIIb

Durante la *contemporaneidad*, el humanismo no es una cuestión exclusiva de la Filosofía. Como señala G. González<sup>148</sup>, es uno de los medidores de los discursos que hablan de calidad para expresar la valía de las actividades en las que el hombre lleva a cabo su vida de una manera excelente<sup>149</sup>, *humana*. Y los grandes legitimadores de estas actividades humanas son lo *político*, lo *económico* y lo *lingüístico*, que se mueven entre los polos del conservadurismo y el progresismo<sup>150</sup>.

El nacimiento de la Sociología como disciplina capaz de explicar el orden social y establecer una cosmovisión alternativa a la propuesta por la religión como factor de legitimación del sentido fue crucial en el ámbito de lo *político*<sup>151</sup>. La nueva cosmovisión científica emanada del positivismo permitió el establecimiento de un espacio social en el que el hombre puede hacerse y llevar a cabo su vida, ya sea en compartimentos más o menos aislados, independientes e incompatibles (ya sean mentales, culturales, religiosos o políticos) que buscan mediante la fuerza su superioridad sobre los otros

<sup>147</sup> Cf. J. C. Orejudo Pedrosa, ob. cit., p. 50.

<sup>148</sup> Cf. G. González Rodríguez-Arnaíz, ob. cit., p. 42.

<sup>149</sup> En este sentido, son ya muchos los autores (R. Fernández Muñoz, M. A. Davara, P. Mora, etc.) que defienden la necesidad de un humanismo tecnológico que permita al hombre utilizar la técnica y la tecnología al servicio del hombre para así lograr el progreso social y el carácter humanitario de la persona; cf. al respecto P. Mora, "Proyección del humanismo tecnológico", *Espéculo. Revista de Estudios Literarios*, 24 (2003), [http://www.ucm.es/info/especulo/numero 19/humanism.html](http://www.ucm.es/info/especulo/numero%2019/humanism.html).

<sup>150</sup> Es importante no confundir el humanismo con el individualismo que se opone a los valores sociales, ni con el conservadurismo que se opone a las transformaciones de las sociedades modernas que buscan su propio bien a través de la capacidad humana de perfeccionarse a sí mismas. Como señala J. C. Orejudo, ob. cit., p. 54-55, la sociabilidad del hombre no se opone a la libertad individual, ni la perfectibilidad del hombre se opone a la defensa de un mundo humano compartido.

<sup>151</sup> Seguimos las propuestas de G. González Rodríguez-Arnaíz, ob. cit., p. 45.



(conservadurismo) o la progresiva maduración de una conciencia de liberación de la esclavitud física, moral e intelectual (progresismo)<sup>152</sup>.

El segundo gran factor del sentido y la legitimidad de las actividades humanas es el *económico*, que aparece con fuerza en el siglo XX, puesto que la producción adquiere una notable importancia durante este siglo, al estar unida al industrialismo como configurador de un modelo de organización social. Las nuevas técnicas del trabajo y de la producción influyen en las maneras de vivir, en los usos y en las costumbres de los grupos humanos. El hombre político aristotélico y el hombre pensante cassireriano se transforman, así, en el hombre económico de la contemporaneidad que satisface sus deseos gracias a la producción y consumo de “unos productos apetecidos como bienes en un contexto de intereses en conflictos”<sup>153</sup>.

Finalmente, el tercer y último factor desencadenante de la legitimidad del sentido es el estrictamente *lingüístico*: el propio lenguaje. La capacidad de comunicación que posee el ser humano se convierte en el principal elemento caracterizador de las actividades humanas.

## VIII

En el caso del realismo, la conversión del lenguaje en *objeto* se transforma en el principal fundamento de la filología *ad usum*, propiciando un análisis interior de la lengua enfrentado a la primacía que el pensamiento clásico otorgó al verbo *ser* en cuanto *paso ontológico* entre el hablar y el pensar<sup>154</sup>. Consecuentemente, el lenguaje adquiere su propia historia y objetividad, convirtiéndose en un auténtico objeto de estudio e investigación<sup>155</sup>.

En el caso del idealismo, la vertiente *sujetual* del lenguaje exige una Filología idealista que impugne la impura empiricidad de la filología *stricto sensu* y transforme la reflexión ideológica sobre el lenguaje en una cuestión puramente modélica<sup>156</sup>.

Lo importante de esta conversión viene dado en su propia configuración interna, una configuración que, basada en las distintas concepciones

---

<sup>152</sup> Sobre la oposición entre el pensamiento conservador y el progresista en el terreno político puede verse J. Majfud, ob. cit.

<sup>153</sup> Cf. G. González Rodríguez-Arnaíz, ob. cit., p. 45.

<sup>154</sup> Cf. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, ob. cit., p. 289.

<sup>155</sup> Cf. M. Foucault, *De lenguaje y literatura*, Barcelona, Paidós, 1996.

<sup>156</sup> Cf. D. Sallenave *et alii*, *Psicoanálisis y crítica literaria*, Madrid, Akal, 1981.

del humanismo como base ontológica reguladora, permite que en los dominios de la Filología idealista aparezca un eje de dos polos, a saber, el que surge como expresión bella –el literario–, que enfrenta el lenguaje de la Gramática al poder de la Palabra, separándose de los valores a los que se le unió en la época clásica (gusto, placer, lo natural), para manifestar un lenguaje que sólo quiere decir su propia esencia<sup>157</sup>; y un segundo polo, surgido como reflexión glotológica –el representado por la Lingüística del Sujeto–, que enfrenta el formalismo inmanentista de la Filología realista a una actitud más globalizante y trascendental, y une el signo con la realidad, propiciando la apertura del sistema<sup>158</sup>.

Ambos polos –el lingüístico y el literario–, representan otra legalidad, la que instaura la Filología idealista al otorgar al Sujeto la libertad, en el caso lingüístico, frente a las obligaciones de la lengua objeto, y, en el caso lingüístico-literario, frente a las determinaciones del exterior material.

En este sentido, la noción de humanismo como pregunta kantiana sobre el sujeto trascendental posibilita como respuesta la aparición de un nuevo hombre. En este contexto, como reconoce R. García<sup>159</sup>, hablar de la muerte del hombre alude al fin posible, a la transformación de las condiciones que construyeron los tipos de subjetividad.

Con todo, y aunque la intervención de la historia pueda parecer lo más determinante puesto que a través de ella se regulan las distintas modalidades de intervención sujetual<sup>160</sup>, lo verdaderamente importante consiste en considerar el lugar del lenguaje en el todo social como un problema de relación –diferente del Todo hegeliano– estructurada de los diferentes estratos. Así pues, la transformación de la reflexión ideológica sobre el lenguaje en una cuestión modélica se produce precisamente gracias a la consideración que presentamos.

<sup>157</sup> Cf. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, ob. cit., p. 293.

<sup>158</sup> Cf. J. L. Jiménez Ruiz, *Semántica sintomática. Propuestas para una hermenéutica comprensiva del sentido*, Universidad de Alicante, 1994.

<sup>159</sup> Cf. R. García del Pozo, ob. cit., pp. 77-88.

<sup>160</sup> Nos referimos, obviamente, a las distintas apariencias o envolturas que la categoría filosófica idealista de Sujeto ha tenido a lo largo de la historia; entre otras, la de *sujeto-soporte*, en cuanto individualidad biológica; la de *sujeto-ideológico*, como lugar en el proceso de los discursos y de las prácticas ideológicas; la de *sujeto de la ideología*, como racionalización ideológica; o la de *sujeto psicoanalítico*, como posición respecto del significante; por poner unos casos. Al respecto puede verse el trabajo de D. Sallenave *et alii*, *Psicoanálisis y crítica literaria*, ob. cit.

Por un lado, en el ámbito *objetual*, la Gramática General se convierte en Filología realista, cediendo su lugar el discurso como modo de saber a un lenguaje que no sólo define los objetos hasta entonces no aparentes (familias de lenguas en las que los sistemas gramaticales son análogos), sino que también prescribe métodos que hasta entonces no se habían empleado<sup>161</sup>.

Por otro lado, ahora en el ámbito *sujetual* de la Filología idealista, la Gramática General se transforma en Lingüística del Sujeto, traducción inconsciente al ámbito lingüístico del problema del sujeto kantiano, mediante la cual se pretende dar respuesta a la dialéctica entre lo empírico y lo trascendental, elaborando un discurso que desempeñará el papel, como dice Foucault<sup>162</sup>, de una *analítica de la finitud*, puesto que se trata de ver cómo lo Otro (la lengua y el habla) es también lo Mismo (el lenguaje), de igual manera que, en el discurso literario, la filosofía de las Luces había dejado paso al Romanticismo<sup>163</sup>, con su consecuente ampliación objetual.

La exigencia epistemológica de todo este proceso es obvia: la profundidad de la ampliación objetual no viene dada, pues, por un proceso de *cerrazón epistémica* que lleva a sus últimas cotas el principio de exhaustividad científica, sino por un proyecto de *apertura sistemática* que une el signo con la realidad (social), y orienta la Lingüística hacia destinos “más interpretativos”<sup>164</sup>. Lo que quiere decir que el objeto lingüístico no es completo por sí mismo, aisladamente, sino dentro de un conjunto de relaciones –no sólo internas– que trascienden su entidad para integrarlo en el mundo que lo rodea. Y la interpretación, obviamente, ha de venir a partir de una epistemología de la historia de la cultura que se interroga sobre el mundo y sobre el propio lenguaje, en el primero de los casos, abarcando en su seno la multiplicidad de saberes que la configuran como *mathesis* y que le confieren su ca-

---

<sup>161</sup> Estamos pensando, por ejemplo, en el análisis de las reglas de transformación de las consonantes y vocales, por poner un caso.

<sup>162</sup> Cf. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, ob. cit., p. 330.

<sup>163</sup> En un proceso de continuidades epistémicas que conviene recordar, puesto que, como afirma E. Cassirer *La filosofía de la Ilustración*, México, FCE, 1972, p. 222: “el mundo histórico al que apeló el Romanticismo contra la Ilustración y en cuyo nombre se combatieron sus supuestos intelectuales, se descubrió merced a la eficiencia de estos supuestos, a base de las ideas de la Ilustración”.

<sup>164</sup> Cf. M. Crespillo, *Historia y mito de la lingüística transformatoria*, Madrid, Taurus, 1986, p. 30.

rácter interdisciplinario, y, en el segundo, concretando estos saberes como un orden signico –semiológico<sup>165</sup>.

En este sentido, la excesiva empiricidad del sociologismo lingüístico (que trata de fundamentar las nociones glotológicas en los sistemas conceptuales de la sociología y, por ello, cae en la tautología y el anacronismo) debe complementarse con la atención a los *modos de comportamiento lingüístico comunitario a lo largo de la historia*, para poder así observar, representar y relacionar las diferentes variedades lingüísticas dentro del contexto social de una comunidad de habla, a partir de las investigaciones sobre el significado, su cambio y evolución<sup>166</sup>, teórica, modélica y creativamente<sup>167</sup>.

Ello implica, desde un punto de vista epistemológico, la no exclusión de las vertientes objetual y sujetual, y, metodológicamente, la reflexión integral sobre nuestro objeto de estudio: un signo que es lingüístico no sólo por el carácter funcional de sus formas, sino también por ser el marco organizador de los aspectos trascendentes del Lenguaje<sup>168</sup>, aportados por la Lingüística del Sujeto. Ello exige la revalorización de los aspectos del contenido así como la adopción de la técnica interpretativa como propuesta de acercamiento no alternativa sino complementaria<sup>169</sup>. Y es que, de hecho, la concepción de la Lingüística como técnica de interpretación desemboca en una reflexión sobre el sentido que sitúa las propuestas lingüísticas entre el objetivismo del estructuralismo *ad usum* y el subjetivismo de la semiótica de la significación.

<sup>165</sup> Cf. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, ob. cit., pp. 77 y ss.

<sup>166</sup> Quizá convendría señalar que en este acercamiento metodológico deberían considerarse todos los aspectos del cambio, no sólo aquellos que aparecen organizados y manifestados con una intensidad suficientes, sino aquellos otros en los que puedan no presentarse correlaciones espaciales, debidas a aspectos parciales del objeto y a la propia insuficiencia glotológica; sobre la distinción entre variación organizada y desorganizada puede verse el trabajo de R. Caravedo, *Sociolingüística del español de Lima*, Lima, Universidad Católica del Perú, 1990.

<sup>167</sup> Efectivamente, como señalan P. J. Arroyal y M. T. Martín, hay que insistir en la importancia de los modos de comportamientos lingüísticos en la explicación de la historia humana puesto que los grandes cambios sociales, económicos y culturales han estado siempre acompañados de nuevas formas de comunicación; cf. P. J. Arroyal y M. T. Martín, "Humanismo, escritura e imprenta", *Baética* 15 (1993), pp. 227-246.

<sup>168</sup> Efectivamente, las formas simbólicas representan algo, dicen algo sobre algo, y es este carácter trascendente lo que debe ser aprehendido en el proceso de interpretación; cf. J. B. Thompson, ob. cit., p. 290.

<sup>169</sup> Cf. J. L. Jiménez Ruiz, *Semántica sintomática. Propuestas para una hermenéutica comprensiva del sentido*, ob. cit., pp. 19-33.

De esta forma, frente a la imagen de lo sensible reflejada por el signo objetual, la caracterización sujetual del mismo nos permitirá comprobar cómo instaura un sentido gracias a su naturaleza intermedia entre lo inmanente y lo trascendente<sup>170</sup>. Es la tensión dialéctica entre el objetivismo y su transfiguración, una tensión que encuentra su proceso de mediación en una concepción epistemológica de la Lingüística como técnica de interpretación, que permita a los opuestos quedar implicados en un sistema de equilibrio dinámico (estructurado y semiótico).

De esta forma conseguimos aunar, siguiendo las reflexiones bachelardianas<sup>171</sup>, en un mismo marco metodológico propuestas –teóricas y modélicas– hasta ahora irreconciliables, a saber: el abstraccionismo de la descripción *racionalista* de la Lingüística Objetual, con la corrección de la explicación *idealista* –exégesis<sup>172</sup>– de la Lingüística Sujetual; la pretendida pureza de lo *empírico* de la “observación cargada de teoría” de las propuestas formalistas con la grandeza de lo *trascendental* de las propuestas ontologistas<sup>173</sup>; la *objetivación* de la ciencia, que domina la Naturaleza, con la *subjetivación* del arte que, por medio del signo, asimila la Cultura al ideal humano<sup>174</sup>.

Se trata, en definitiva, de comprender el lenguaje captando el sentido de las palabras en cuanto expresión lingüística, y aprehendiendo, al mismo tiempo, la realidad intencional, a la que se une todo un sistema de valores<sup>175</sup>. En ello radica la esencia y fundamento de la reflexión epistemológica de caracterización objetual y sujetual que trasladamos al devenir histórico.

Dicho en otros términos, a lo largo de la historia de la cultura diferentes concepciones del lenguaje han posibilitado desarrollos también diferentes, tanto del realismo como del idealismo. Por ello, el esfuerzo epistemológico debe consistir, a nuestro juicio, en estudiar a través de sus mani-

<sup>170</sup> Cf. G. Durand, *Las estructuras de lo imaginario*, Madrid, Taurus, 1982.

<sup>171</sup> Cf. G. Bachelard, *La formación del espíritu científico*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1974.

<sup>172</sup> Cf. M. Crespillo, “Fundamentos de exégesis lingüística”, *Estudios de Lingüística*, 10 (1994-1995), pp. 67-89.

<sup>173</sup> Cf. M. Heidegger, *Arte y poesía*, México, FCE, 1982.

<sup>174</sup> Cf. G. Durand, *La imaginación simbólica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1971.

<sup>175</sup> De hecho, como se entiende implícitamente, otra de las características principales de las formas simbólicas es la naturaleza intencional propuesta por Thompson. Según este autor son percibidas como expresiones de un sujeto y se orientan a un sujeto. No debemos entender que puedan ser analizadas sólo de acuerdo con la intención del autor sino que la constitución de los objetos como formas simbólicas presupone un sujeto que actúa intencionalmente, cf. J. B. Thompson, ob. cit.

festaciones el humanismo como *base ontológica*, precisando en cada período de la historia sus determinaciones –gracias a las oposiciones generadas– y su plasmación en programas de investigación multidisciplinares en el marco del proyecto globalizante que nos ocupa.



## LA MUTACIÓN DE LA CONCIENCIA EN EL SIGLO DE BUDDHA

RAIMON PANIKKAR\*  
(Ed. de Pedro Aullón de Haro)

Es evidente que se puede tratar de “justificar” el “ateísmo” del Buddha recurriendo a la historia de su tiempo, haciendo notar la inflación religiosa del brahmanismo de su época y haciendo resaltar que toda la actitud del Iluminado no fue sino una reacción en contra del barroquismo religioso de su ambiente<sup>1</sup>. Un poco de sobriedad y una llamada a lo esencial, que resulta ser lo existencial, serían entonces los motivos más que justificados de la actitud del Buddha<sup>2</sup>. No dudamos, por nuestra parte, que todo ello es muy cierto, pero precisamente por esto no nos contentarnos solamente con las causas que originan la actitud budhista en la superficie histórica de su tiempo, sino que intentamos mostrar su mayor profundidad antropológica. Para

---

\* N. del Ed.: Raimon Panikkar (Barcelona, 1918-), el pensador hispano-hindú, originalmente de formación cristiana, autor de una extensa, singular y muy importante producción teórica, representa sin duda un momento ejemplar y decisivo de la filosofía de la sabiduría en el siglo XX, del dialogismo hermenéutico como superación del absolutismo del “yo” así como del encuentro entre Occidente y Asia.

El texto que editamos, perteneciente al comienzo de la tercera parte de *El silencio de Buddha. Una introducción al ateísmo religioso* (Madrid, Siruela, 2005, 6ª ed. revisada; 1ª ed. 1996), corresponde a los nueve primeros epígrafes (pp. 161-172) del capítulo “La mutación de la conciencia en el siglo de Buddha y en el nuestro”, del cual excluimos los dos epígrafes finales, “La innovación de Buddha” y “El ateísmo religioso”.

<sup>1</sup> Típico es el esfuerzo de un Gandhi, por ejemplo, en querer demostrar que Buddha no era ateo en el sentido peyorativo de la palabra. Cf. su artículo en *Young India* (1927), enero 24, en el cual, hablando de Buddha, dice: “He unhesitatingly said that law was God Himself. God’s laws are eternal and not separate from God Himself. It is an indisputable condition of His very perfection. And hence the great confusion that Buddha disbelieved in God and simply believed in the moral law” [Él no dudó en afirmar que la ley de Dios era Dios mismo. Las leyes de Dios son eternas e inseparables de Dios mismo. Es una condición incuestionable de Su misma perfección. De ahí, el gran malentendido según el cual el Buda no creía en Dios, sino, simplemente, en la ley moral].

<sup>2</sup> Cf., como pieza de sociología religiosa, el interesante estudio de Glasenapp, *Von Buda zu Gandhi. Aufsätze zur geschichte der religionen Indiens*, Wiesbaden, Harrasowitz, 1962, pp. 111-124.



ello, tenemos que reflexionar, en tanto nos sea posible, sobre la condición humana desde los albores de la humanidad. Las raíces de la reacción iconoclástica del Buddha son más profundas que las que podrían deducirse de una simple reacción en contra de la inflación religiosa de su tiempo.

#### LAS TRES ÁREAS DE LA CONCIENCIA HUMANA

Tres son los grandes problemas que aparecen a la conciencia humana y que han preocupado a la humanidad desde que empezó a utilizar su facultad pensante. Tres son los grandes ámbitos de la realidad que, de una forma u otra, la conciencia humana ha distinguido desde el principio: la tierra, el cielo y el ser humano. Son tres esferas irreductibles pero inseparables<sup>3</sup>. Ni que decir tiene que no se trata de una clasificación cronológica sino de un proceso kairológico de predominancia de uno de los “factores” sobre los otros en el campo de la conciencia humana. En rigor las tres esferas se influyen la una a la otra como la *rota in medio rotae* de la visión de Ezequiel según la interpretación de la tradición mística<sup>4</sup>.

#### EL MUNDO

Lo primero que el hombre descubre no es tanto sí mismo, como las cosas que le rodean, le amenazan o le protegen. La primera postura filosófica o prefilosófica –si se prefiere– del hombre es la actitud extática frente a las cosas y su pregunta por lo que ellas son. La astrología, la música, la medicina, son las primeras ciencias, así como, paralelamente, la agricultura, la caza y la arquitectura son las primeras técnicas. La naturaleza está llena de “cosas”, favorables unas veces, hostiles otras, y el hombre tiene que conocerlas para poder habérselas con ellas. El hombre tiene conciencia del mundo que le rodea. La religión como camino de salvación –entiéndase esta última como se quiera– sigue el sendero de la pura objetividad: lo que cuenta es la recta acción y el debido respeto, tanto a las constantes humanas como a los ritmos del universo. La forma principal de culto es la ofrenda de las primicias a fin de conseguir que las fuerzas naturales que rodean al hombre le

---

<sup>3</sup> Esto es lo que me lleva a hablar de la visión cosmoteándrica de la realidad. Cf. Panikkar, *The Cosmotheandric Experience*, Nueva York, Maryknoll, 1993.

<sup>4</sup> Ez., I. 16.

sean propicias<sup>5</sup>. Lo que hoy en día se suele llamar realidad “sobrenatural”, “suprahumana”, o incluso “divina”, asumía entonces el aspecto de un “numinoso” metacósmico en estrecha relación con las “cosas” circundantes al mundo humano, ya sea físico o psíquico.

El hombre parece tener poca curiosidad en conocerse a sí mismo y ser poco consciente de su peculiar puesto en el cosmos; es una cosa más entre las cosas, y como tal se considera y se comporta. La conciencia es plena pero la autoconciencia no se ha aguzado todavía. Podríamos llamar a este período el de la inocencia paradisiaca: el “pecado original” aún no se ha perpetrado culturalmente; la mente humana no se ha volcado sobre sí misma<sup>6</sup>.

## LA DIVINIDAD

Pero las cosas parecen apuntar constantemente por su belleza o su maldad, por su poder o debilidad, por arriba o por abajo, a algo distinto y superior a ellas, a una fuerza invisible o a un poder supremo, inmanente o trascendente: al misterio. El hombre se da cuenta de que no está solo en el universo, que otros muchos seres superiores le acompañan, le protegen o le estorban, al igual que las cosas que le rodean. Irrumpe así el mundo de los Dioses, de los demonios, y el ámbito de Dios, interpretado de las más variadas formas. El hombre descubre su dependencia de esta o aquella fuerza, de este o estos Dioses, y no tiene más remedio que tratar de establecer una relación con el mundo numinoso. La religión es entonces aquello que regula las relaciones con lo suprahumano y lo que permite convivir con el universo de la Divinidad. El *sacrificio* será la categoría primordial, la acción sagrada por la cual el lazo entre lo humano y lo extra o supramundano se establece<sup>7</sup>. Aquí, el sacrificio se distingue de la ofrenda de las primicias por la conciencia que el hombre tiene de ofrecer algo propio (“fruto de su actividad”) y no sólo de restituir lo que ha recibido de la Divinidad.

---

<sup>5</sup> Cf. Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tubinga, J.C.B. Mohr, 1956; Brelich, *Introduzione alla Storia delle Religioni*, Roma, Ateneo, 1966.

<sup>6</sup> Cf. Génesis, III, 1-7, Cf. también la antigua y sugestiva tesis, revalorizada con una sensibilidad histórico-religiosa moderna, en Zahener, *The Convergent Spirit*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1963, pp. 63-95; etc.

<sup>7</sup> Cf. Panikkar, *Le mystère du culte dans l'hindouisme et le christianisme*, París, Cerf, 1970, pp. 54 y ss. y *The Vedic experience. Mantramañjarī*, Los Ángeles, University of California, 1977, pp. 346-431; Vesci, *Heat and Sacrifice in the Vedas*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1985.

Es el momento religioso por excelencia. La presencia de lo numinoso parece absorberlo todo, no hay apenas lugar para nada más; las cosas se consideran intrascendentes y el hombre es casi olvidado. La actividad humana no se dirige ya tanto a las cosas como a lo sagrado: las mejores construcciones son los templos y no las casas, lo mejor de la sociedad en hombres y en enseres se dedica a Dios, desde las vírgenes hasta los campos. Las ciencias que se cultivan son las que luego se llamarán ciencias sagradas; el interés humano primordial no es la tierra, sino el cielo, la llamada teología es la reina de las ciencias. El rey y el sabio están subordinados al sacerdote, cuando no reunidos en una sola persona.

Con esto, no pretendemos sostener la tesis según la cual cada momento de la historia se deriva del momento precedente y es el desarrollo necesario de éste. Sólo queremos señalar estas dos actitudes de la mente humana, también debidas a distintos géneros de vida: la actitud extática frente a las cosas y la actitud extática ante lo divino. No hay duda de que un momento precede “kairológicamente” a otro, pero no podemos afirmar, como lo hace la tesis evolucionista, que el uno provenga de la “evolución” del otro, dando así, implícitamente, un juicio de valor y asumiendo, por tanto, que el segundo momento es mejor que el primero. En realidad, entre el uno y el otro tuvo lugar un salto revolucionario en el ámbito social, económico, religioso y filosófico, de cuyo alcance poco sabemos, ya que nuestra protohistoria se inicia generalmente en el momento en que se cumple esta separación entre lo cósmico y lo divino.

## EL HOMBRE

Ahora bien, de la misma manera que las cosas apuntan a Dios, Dios apunta al Hombre: el interés de Dios parece estar centrado en los humanos, la ocupación divina parece ser el Hombre; y los Dioses, sin el mundo de los mortales, perderían casi su razón de ser. Así pues, cuando el Hombre descubre que la atención de Dios está puesta en el ser humano, siguiendo por así decir esta “mirada” divina, se descubre a sí mismo y, después de un cierto período de autorreflexión, acaba considerándose el centro mismo de la realidad<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Cf. Panikkar, *Humanismo y cruz*, Madrid, Rialp, 1963, pp. 178-253, que trata el problema desde un punto de vista cristiano.

Las cosas, entonces, aparecen en su relación constitutiva al Hombre, y Dios se interioriza de tal manera que no se admite que pueda tener sentido un Dios que sólo sea Dios para sí mismo. El Hombre se descubre a sí mismo y en sí mismo encuentra –o acaso pierde– a Dios y al Mundo. Es el momento del despertar de la autoconciencia o de la conciencia reflexiva, así como el de las grandes reformas religiosas. Por un cierto tiempo, el antropocentrismo vendrá matizado y aun disimulado, y se manifestará más bien como una purificación e interiorización del concepto de Divinidad; pero, a la larga, saldrá a relucir con toda su fuerza, cuando el Hombre se considere no sólo como “la medida de todas las cosas”<sup>9</sup> y como el mediador entre Cielo y Tierra, sino también como su propio centro de referencia y, más adelante, como su mismo centro ontológico. La palabra humana se vuelve entonces la última Realidad<sup>10</sup> y se convierte en Palabra primordial (*vâc*)<sup>11</sup>, y el *logos* se diviniza<sup>12</sup>. El *logos*, pues, aunque identificado después con el Cristo cósmico<sup>13</sup>, ha desterrado a todo lo demás, y Dios mismo carecería de cualquier sentido existencial –nos dirán algunos teólogos cristianos– de no ser por Cristo que, al “humanizarlo”, lo convierte en real<sup>14</sup>. El idealismo, tanto oriental como occidental, constituye la manifestación más poderosa de este momento. El “espíritu”, que aunque se le llame divino es la potenciación del espíritu humano, lo invade todo. En una palabra, lo antropológico adquiere el primado absoluto.

#### LA CRISIS DE LA CONCIENCIA HUMANA

Insistimos en que estas tres fases que acabamos de esbozar no constituyen tres momentos dialécticos de un proceso automático, aunque a veces la secuencia de los acontecimientos –históricos e individuales– pueda hacer pensar en un proceso evolutivo, tanto en la historia humana como dentro de las culturas particulares, e incluso en el desarrollo de la propia persona.

<sup>9</sup> Protágoras *apud* Platón, *Theaetetus*, 151 e, y Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos*, VII, 60 (Diels, 1966, II, p. 263).

<sup>10</sup> Cf. v.gr. el ateísmo *mîmânsâ*.

<sup>11</sup> Cf. Bhartrhari, *Vâkyapadîya*, I,1.

<sup>12</sup> Cf. Heráclito, I, 2, 50, etc.; cf. Kelber, *Die logoslehre, Von Heraklit*, Stuttgart, Uracchhaus, 1958.

<sup>13</sup> Jn. I, 1.

<sup>14</sup> Es aquí donde la reciente corriente teológica de la “muerte de Dios”, en sus aspectos más serios, nos parece ser un signo inequívoco de los tiempos.

De hecho, los cambios históricos a los que asistimos apenas son productos de un proceso meramente endógeno: la mayoría de las veces se deben a la vigorosa intervención de una o varias personalidades, cuyas intuiciones desencadenan un proceso transformador. Y así es como ocurrió el cambio civilizacional que tuvo lugar allá por los inicios del tercer y segundo milenios antes de Cristo con el nacimiento de las grandes civilizaciones orientales. Pero el surgimiento de estas civilizaciones se pierde en los orígenes de nuestra protohistoria. Algo parecido a la par que nuevo ocurrió en la época del Buddha, durante los siglos VI o VII antes de Cristo.

Muy posiblemente, en el año 563 antes de Cristo<sup>15</sup>, nació Siddhârtha (Siddhattha), el hijo de Suddhodana y de Mâyâdevî, de la familia (*gotra*) de los Gautama<sup>16</sup>, en Kapilavastu (Kapilavatthu), la ciudad principal de los 'Sâkya.

Durante este siglo sexto antes de Cristo, suceden en la historia humana una serie de hechos asombrosamente nuevos, que han hecho pensar en la existencia de un *Zeitgeist* especial, que han permitido hablar de una "época axial"<sup>17</sup>, y aun de una mutación en el género humano<sup>18</sup>. Durante este siglo, la astrología, la primera de las ciencias, adquiere una nueva orientación<sup>19</sup>. Empieza el gran movimiento del *mythos* al *logos*, que acaso llegue a su punto álgido en nuestra época "desmitologizante". La conciencia extática empieza entonces a resquebrajarse y se producen infiltraciones de autorreflexividad que irán incrementándose hasta nuestros días, en los que, después de una "crítica de la razón pura" y un refinamiento de la misma por las

<sup>15</sup> Bareau, *Die Religionen Indiens*, Stuttgart, Kolhammer, 1964, III, pp. 12-213 da las fechas de 560 a 480, a.C. como las más aproximadas para la vida de Buddha.

<sup>16</sup> Es considerado generalmente como *ksatriya*, aunque otros creen que los Gautama eran de ascendencia brahmánica. Sobre la biografía de Buda hay múltiples obras. Cf. v.gr. E. J. Thomas, *The Life of the Buddha*, Nueva York, Knopf, 1933, Kalupahana, *The Way of Siddhârtha*, Boulder, Shambhala, 1982. Sobre interpretaciones más personales no dejan de ser interesantes Deshpande, *Tathâgata Buddha*, Nueva Delhi, Panchshell Publishers, 1984 y Kartzantzakis, *Buddha*, San Diego, Avant Books, 1983.

<sup>17</sup> *Achsenzeit* según la conocida expresión de Jaspers, *Origen y meta de la Historia*, trad. esp., Madrid, Revista de Occidente, 1968, pp. 1431.

<sup>18</sup> Cf. una elaboración del tema en Vescei, "Dio, Uomo, Salvezza in alcuni aspetti del rivolgimento spirituale del VII/VI sec. a.C. in Asia e in Grecia. Testi di perfezionamento" (Università di Roma-Facoltà di Lettere) [pro manuscrito], 1962.

<sup>19</sup> Cf. A. Rosenberg, *Zeichen am Himmel. Das Weltbild der Astrologie*, Zürich, Metz, 1949, pp. 2 ss.

subsiguientes críticas a las razones histórica, crítica, tecnológica, científica, dialéctica, instrumental, etc., se llega a una razón desnuda que no se reconoce ya “pura” y necesita de una metanoética radical<sup>20</sup>. La transhumancia hacia el *logos* dirige sus pasos atrás y siente la necesidad de volver a la tierra del *mythos*. Pero no puede tratarse de ningún regreso. La inocencia perdida no puede recuperarse. Hace falta una nueva inocencia<sup>21</sup>. El camino es arduo. Acaso la interpelación del buddhismo juegue aquí un papel no despreciable –aunque hoy día las interpelaciones sean mutuas.

Volviendo a este siglo sexto antes de Cristo, aduciremos simplemente algunos datos que puedan servirnos para entender mejor el alcance de la conmoción religiosa del buddhismo. Téngase en cuenta, en lo que sigue, que, para que aparezca el hilo conductor de la historia, tenemos que simplificar procesos religioso-culturales muy complejos.

Describiendo a grandes rasgos este hilo conductor, diría que está formado por una trenza de *mythos*, *logos* y *espíritu*. El hombre no puede vivir sin mito, pero tampoco es plenamente hombre hasta que no ha desarrollado su potencialidad lógica y madurado su capacidad espiritual. Si lo que constituye el “primitivismo” de más de una cultura arcaica es su carga mítica, lo que representa el “barbarismo” de más de una forma de civilización contemporánea –en particular la occidental– es su excesivo potencial de *logos*. Si algo puede resumir lo que el Buddha pueda aportar a nuestro tiempo, es la convicción de que el *logos* no puede ser divinizado en ninguna de sus formas, ni la ontológica (Ser omnisciente), ni la epistemológica (Razón), ni la cósmica (Materia)... *Mythos* y *logos* sólo pueden coexistir en el *espíritu*. Pero el *espíritu* no puede ser “manipulado” ni por el *mythos* ni por el *logos*.

El *espíritu* es libertad, y la libertad no puede ser ni convertida en *mythos*, ni en *logos*, ni sometida a ambos. Y si el siglo sexto antes de Cristo representa en gran parte el despertar del *logos* en la obra de sus grandes reformadores, el Buddha ocupa un lugar casi único en esta mutación religiosa, ya que Gautama apunta directamente al silencio del *espíritu*. El silencio es el lugar del *espíritu*.

Veamos algunos hitos.

---

<sup>20</sup> Cf. Tanabe, *Philosophy as Metanoetics*, Berkeley, University of California Press, 1986.

<sup>21</sup> Cf. Panikkar, *La nueva inocencia*, Estella, Verbo Divino, 1993.

## ISRAEL

En el año 587 a.C., cae Jerusalén en manos de Babilonia, y esta caída representa una verdadera mutación, no tanto en la historia, cuanto en la conciencia misma de los pueblos semitas con repercusión en una gran parte de la historia humana<sup>22</sup>. El cristianismo, en cuanto está ligado al Antiguo Testamento, acusa también el cambio de escenario que significa la cautividad babilónica que, luego, y hasta nuestros días, representará para todo Occidente el símbolo de cualquier transmutación axiológica<sup>23</sup>.

Pero la caída del Templo de Jerusalén representa el triunfo de la religión de Israel y no su derrumbamiento, mientras que, por lo general, las religiones nacionales ligadas a un solo pueblo suelen desaparecer al perder su lugar de culto. Con Israel ocurre lo contrario. ¿Cómo se explica?

En realidad, el pueblo de Israel ya había pasado por una transformación de su conciencia religiosa. Esta transformación es la obra de los grandes profetas de aquel siglo, figuras colosales y aisladas –tantas veces en conflicto con los profetas “oficiales”– que se yerguen en contra de los representantes de la tradición y de la rutina, predicando no solamente una purificación del culto de toda influencia enajenante<sup>24</sup>, sino también introduciendo modificaciones radicales en ese mismo culto<sup>25</sup>. Los profetas de aquel tiempo rompen con la concepción cósmica del sacrificio, que tantas veces degenera en pura magia, para sustituirla por un sacrificio interior y un comportamiento moral<sup>26</sup>. “Misericordia y no sacrificio” constituye el *leitmotiv* de la predicación revolucionaria de aquel tiempo<sup>27</sup>. El hombre em-

<sup>22</sup> Desde este punto de vista –que no pretendemos en manera alguna interpretar políticamente– la nueva “caída” de Jerusalén en 1967 podría considerarse como otra fecha clave que cierra este periodo de la historia de la humanidad occidental, el de la primacía del *logos*. La presente situación de los años 90, después de la guerra contra Irak y la “resistencia” de Israel, da aún más peso a lo que venimos diciendo.

<sup>23</sup> Es significativo observar hasta qué punto Occidente está impregnado de judaísmo-cristianismo, recordando que incluso en plena época comunista, durante el proceso de Moscú contra los escritores soviéticos Andrei Sinyavsky y Yuli Daniel, el ministerio público le preguntó a Daniel que, si era cierto que no había querido acusar al pueblo soviético con su libro *La llamada de Moscú*, ¿por qué no había hablado de Babilonia en lugar de Moscú? Cf. el reportaje sobre el proceso en *Encounter*, XXVI, 4 (abril, 1966), p. 88.

<sup>24</sup> Cf. II Cr. XXVIII ss.; Am. V, 21-27; etc.

<sup>25</sup> Si. XXXV, 1 ss.

<sup>26</sup> Cf. Is. I, 16; Am. V, 24; Mi. VI, 8; etc.

<sup>27</sup> Cf. Os. VI, 6; Am. V, 21; Jr. VI, 20 ss.; VII, 21 ss. Cf. también Am. VIII, 4 ss. Y Mi. II, 2 y 8.

pieza a ser entonces más importante que el acto cultual. Es más, la misericordia y la justicia social constituyen una forma de culto más agradable a Dios que la misma celebración ritual<sup>28</sup>.

Los efectos de este cambio de actitud respecto al culto no se limitan al ámbito litúrgico, en el que provocan una renovación radical, sino que ponen en cuestión la concepción misma de Dios y, por tanto, la relación del hombre con Dios<sup>29</sup>.

Así pues, cuando el enemigo está a las puertas de Jerusalén y se dispone a destruir los lugares de culto y, sobre todo, el más importante de ellos, el Templo, la localización de este culto en un lugar fijo y exclusivo ya casi ha perdido todo su significado profundo. Esto hace que Yahveh pueda sobrevivir a la catástrofe<sup>30</sup>. Yahveh, de hecho, ya se estaba liberando de su particularismo nacionalista y se estaba convirtiendo en un Dios único y personal que se preocupa por todas las gentes<sup>31</sup>. Precisamente, esta renuncia de Israel a considerar a su Dios como monopolio exclusivo de su pueblo es la que, paradójicamente, le confiere una postura y una misión más universal en la historia<sup>32</sup>.

En una palabra, la religiosidad de Israel se vuelve reflexiva. Por una parte, el hombre y sus exigencias individuales son ahora el centro de la preocupación profética, mientras que, por otra, el culto, al interiorizarse en favor de una mayor justicia social, se universaliza, universalizándose así la Divinidad a quien va dirigido<sup>33</sup>.

<sup>28</sup> Somos conscientes de los saltos cronológicos en las citas anteriores. Intentaremos sólo describir las líneas de fuerza de una situación muy compleja.

<sup>29</sup> Para una elaboración del tema de la influencia del culto en la formación del concepto de Dios, cf. Vesci, "Qualis cultus, talis Deus", en *Internacional Congreso of History of Religions*, Estocolmo, 1970.

<sup>30</sup> Cf. la predicación de Amós, Oseas, Miqueas, etc., mientras que Isaías intenta salvar siempre el famoso "resto de Israel". Cf. también la distinta situación con Elí, en la captura del Arca por parte de los filisteos (I S. IV, 17 ss.), que muere porque "la gloria de Israel ha pasado"; compárese con la situación de la destrucción del Templo en 587 a.C., que representa la victoria de Yahveh en lugar de su derrota.

<sup>31</sup> Cf. IS. XXXVII, 16; LX, 1 ss.; II Cr. XXVIII ss.

<sup>32</sup> Cf. IS. XIX, 23 ss.; XXXVII, 16; LIV, 14 ss.; Jr. X, 10 ss.

<sup>33</sup> Cf. v.gr. Kaufmann, *The religion of Israel*, Chicago U. P., 1960, en especial pp. 127 ss. (El autor subraya, acaso excesivamente, la unicidad de la historia y religión de Israel). Para una teología de lo que hemos venido diciendo, cf. Kraus, *Gottesdienst in Israel*, Munich, Kaiser, 1954, p. 110 ss.; Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, Stuttgart, Klotz, 1959, 2 vols., en especial I, 53 ss., y también Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Munich, Kaiser, 1965, vol. II; etc. Por falta de perspectiva histórica no podemos decidir si la posición intransigente del moderno



## IRÁN

Durante este mismo período, poco antes del 600 a.C., en Irán, por obra de un único profeta de primera magnitud, se produce una transformación análoga<sup>34</sup>. A pesar de que los datos aducidos en algunas obras<sup>35</sup> no carecen de fuerza, nos inclinamos por una interpretación sincrónica que sitúe el problema iraní en ese período durante el cual un único viento parece haber soplado sobre toda la humanidad y en una misma dirección. De hecho, el mensaje de Zarathustra se inserta en el movimiento propio de esta época. El que Zarathustra hubiera podido anticipar en seis u ocho siglos el movimiento que venimos examinando y hubiera sido contemporáneo de Moisés y no de los profetas hebreos, haría de él un fenómeno único<sup>36</sup>.

Reaccionando en contra de una religiosidad basada fundamentalmente en la relación ritualista entre el hombre y la Divinidad, apoyada principalmente en el sacrificio del buey<sup>37</sup>, Zarathustra emerge como un reformador en pro de una religión centrada en el hombre y con un mensaje de salvación personal y no simplemente colectiva. El hombre es el centro de la gran lucha cósmica entre el principio del Bien y el del Mal; sobre el hombre pesa no solamente su propio destino, sino también la transformación del mundo entero<sup>38</sup>.

En esta gran lucha cósmica, el hombre ya no es simple espectador, simple objeto a la merced de fuerzas superiores –como solía ocurrir en las dos primeras fases ya señaladas–; el hombre está ahora destinado a consumir la victoria final, escatológica, del Bien sobre el Mal. La responsabilidad implica

---

estado de Israel representa una vuelta al Dios tribal anterior a los profetas o una nueva irrupción del Dios del Antiguo Testamento.

<sup>34</sup> Hay discrepancia de opiniones sobre la época de actividad de Zarathustra: desde la datación hiperbólica de 6000 a.C. que le atribuyen muchos de sus actuales seguidores, hasta poco antes del siglo VII a.C. Cf. Henning, *Zoroaster, Politician or Witch-Doctor?*, Londres, OUP, 1951, pp. 37 ss., con su reciente datación de ca. 1200 a.C.; Widengren, *Die Religionen Irans*, Stuttgart, Kohlhammer, 1965, pp. 61-376.

<sup>35</sup> Cf. Burrow, "The Proto-Indoaryans", *Journal of the Royal Asiatic Society* (1973), pp. 123-140.

<sup>36</sup> Naturalmente, si la datación de Henning es correcta, corresponde al periodo de la reforma del faraón Akhenaton que, al contrario de la reforma de Zarathustra, no gozó de un éxito inmediato. Decimos inmediato, y no duradero, porque algo hay de cierto en la última obra de Freud.

<sup>37</sup> Cf. *Yásna*, XXIX, 6 ss.

<sup>38</sup> Cf. Duchesne-Guillemin, *Zoroastre*, París, Maisonneuve, 1948, pp. 152 ss.

libertad, y la libertad exige que el comportamiento ético pase a ocupar un lugar central y que con ello se entronice la conciencia personal como última instancia de la moralidad<sup>39</sup>. No solamente la posición del hombre se vuelve central, sino que la misma concepción de la Divinidad se transforma profundamente<sup>40</sup>; Ahura Mazda, “el Señor pensante”, o “el Señor sabio”<sup>41</sup>, no solamente es único, sino que en su misma universalidad es espíritu absoluto, creador *ex nihilo* mediante su actividad intelectual<sup>42</sup>, e incluso –por lo menos al principio– está más allá del famoso dualismo entre el Bien y el Mal, tradicionalmente atribuido a la concepción iraní<sup>43</sup>. Dios es el santo por excelencia<sup>44</sup>.

Resumiendo: con Zarathustra emerge el hombre como conciencia personal.

## CHINA

Durante este mismo período, la gran civilización china pasa por una crisis similar, tanto religiosa como político-social, y encuentra en Confucio y Lao-Tzu, aunque de distinta manera, la misma reacción en contra de un orden cósmico-imperial fosilizado y en favor de un sentido de justicia y de moralidad más personales. Es típica, en efecto, la reacción en contra del ritualismo y la llamada a la conciencia personal para que el hombre descubra por sí mismo cuál es su propia salvación y, con ella, la del mundo.

Ciertamente, Confucio repetirá que el hombre es salvado mediante la acción cultural, pero insistirá aún más en que tal acción solamente es salvífica si se tiene conciencia reflexiva de los ritos y si se conoce la propia posición en el cosmos. El comportamiento es esencial. Apunta el silencio<sup>45</sup>.

<sup>39</sup> Cf. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, Londres, Widenfeld & Nicolson, 1961.

<sup>40</sup> Cf. *Yasna*, XXXIII, 14; XXXIV, 1 ss.; XLVIII, 4 ss.

<sup>41</sup> Sobre la traducción del nombre Ahura Mazda, cf. Widengren, ob. cit.

<sup>42</sup> *Yasna*, XLVIII, 1; XLIV, 3 ss.; XLVI, 9; etc.

<sup>43</sup> Cf. *Yasna*, III, 1 ss. Spenta Manyu y Angra Manyu, los principios del Bien y del Mal respectivamente, son gemelos y proceden de un mismo Señor.

<sup>44</sup> Cf. *Yasna*, XLIII, 5 ss., en especial el estribillo: “Me di cuenta de que Tú eras santo, cuando...”.

<sup>45</sup> Cf. como testimonio Wang-Pi, el autor de un comentario al *Tao-Te-Ching*, que adopta una postura semejante a Kuo-Hsiang en su comentario al Chuang-Tzu. Ambos autores dicen que Confucio entró en el estado místico –“the state of inward silence and quietude” [el

El elemento humano está en el centro de toda preocupación religiosa y la sabiduría ocupa el primer lugar entre los valores<sup>46</sup>.

En cuanto a la Divinidad, la reforma de Confucio se resiste a dejarse llevar por especulaciones metafísicas. El mensaje de Confucio es eminentemente práctico.

Para Lao-Tzu, en cambio, el hombre se salvará por su unión mística con el *Tao*, más allá de todo aparato ritual<sup>47</sup>. También aquí el proceso es, en definitiva, el mismo: la *personalización*<sup>48</sup>.

## GRECIA

El mismo tránsito de lo cosmológico a lo antropológico se observa de manera brillante y profunda en la Grecia de este período. El espíritu de este movimiento es marcadamente religioso y esto explica el entusiasmo, poco menos que sagrado, de los grandes nombres de la época, aunque las formulaciones y la fuerza especulativa pertenecen al orden que luego se ha convenido llamar filosófico. La ausencia de una figura profética central se ve compensada por el carácter especulativo de la reforma.

El hombre deja de ser una parte más entre las cosas, se convierte en espectador (luego, en juez) y busca con actitud crítica la unidad latente en la multiplicidad. Observamos que para una actitud ingenua, la pluralidad es lo dado, y la unidad lo problemático. Constituye un distintivo de la mentalidad crítica que la multiplicidad se perciba como ininteligible, provisional, y que se tienda hacia la unidad a toda costa. Dejando a un lado la mitología tradicional y partiendo de una reflexión crítica autónoma, los

---

estado de silencio y sosiego interiores]—. Cf. Spencer, *Mysticism in World Religions*, Baltimore, Penguin, 1963, p. 107; Fung Yu-Lan, *A History of Chinese Philosophy*, Princeton U. P., 1973, vol. II, p. 171, comenta que Wang-Pi “presents the very silence of Confucius as a token of his higher knowledge. It is because Confucius identified himself with the higher sphere of reality, which is for Wang-Pi the sphere of “non-being” (*wu*)—as distinct from the realm of “finite being” (*yu*)—that the great sage said nothing about it presenta el mismo silencio de Confucio como señal de su conocimiento superior. Es porque Confucio se ha identificado con la más alta esfera de la realidad, que para Wang-Pi es la esfera del “no-ser” (*wu*)—diversa del reino del “ser finito” (*yu*)—, que el gran sabio no dice nada al respecto].

<sup>46</sup> Cf. Confucio, *Diálogos*, I, 4, 8.

<sup>47</sup> Cf. *Tao-Te-Ching*, XXIII. Para una nueva interpretación, cf. Kuang-Ming Wu, 1982.

<sup>48</sup> Cf. v.gr. Fung Yu-Lang, ob. cit.; Bary (ed.), *Sources of Indian Tradition*, Nueva York, Columbia U. P., 1958.

primeros filósofos griegos no convierten a Zeus, al Ananke, etc., en el Principio Primero, sino que buscan en otro lugar la unidad de la aparente multiplicidad. Tales de Mileto, por ejemplo, ve en el agua el elemento primordial en el que todo subsiste<sup>49</sup>. Anaximandro<sup>50</sup> y Anaxímenes<sup>51</sup> espiritualizarán e intelectualizarán tal principio en algo más impalpable, como el *apeiron* (“ilimitado”), o más indivisible, como el aire<sup>52</sup>. Estos pensadores no sienten aún el conflicto profundo entre las ‘nuevas exigencias intelectuales y la religiosidad tradicional. Solamente con Jenófanes se llegará a una condenación global de la mitología en virtud de una exigencia moral<sup>53</sup>. No sin razón fue llamado “el teólogo”<sup>54</sup>.

Quienes conciliarán las exigencias de la investigación intelectual con una religiosidad profunda, que tomará un acento marcadamente personal, serán, sobre todo, Heráclito, Empédocles y Pitágoras. Este último fundará una escuela cuyo fin será la salvación personal<sup>55</sup>, mientras que Empédocles –que luego será adorado como un Dios–, además de una cosmología y una metafísica “científicas”, enseñará cómo salvarse de la rueda de las reencarnaciones<sup>56</sup>. Heráclito, finalmente, descubre –por así decir– el *logos*<sup>57</sup>, pieza fundamental de todo el edificio intelectual posterior de Occidente<sup>58</sup>.

<sup>49</sup> Cf. Jaeger (1947), *Die Theologie der frühen*, Stuttgart, Kohlhammer, 1953, p. 29.

<sup>50</sup> Cf. Aristóteles, *Physica*, III, 4,4 (203 b 10); etc.; Simplicius, *Physica*, XXIV, 26.

<sup>51</sup> Cf. Aristóteles, *Metaphysica*, I, 3 (948 a 5), Simplicius, *Physica*, XXIX, 13 ss.; CL, 23.

<sup>52</sup> Cf. Caird, *The Evolution of Theology in the Greeks Philosophers*, Glasgow, McLehose, 1958, I, pp. 58 ss.; Gadamer, *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, con monografías sobre el tema.

<sup>53</sup> Cf. Jaeger, ob. cit., todo el capítulo dedicado a Jenófanes.

<sup>54</sup> Cf. Aristóteles, *Metaphysica*, I, 5 (968 b 18).

<sup>55</sup> Cf. Jámblico, *De Vita Pythagorica*, ed. E. Ramos Jurado, Madrid, Etnos, 1991, passim; Platón, *República*, X, 600 b. Cf. el testimonio de Clemente de Alejandría, *Stromata*, V, 1,67,3 (PG 9, 101 b), que Migne traduce: “Hoc sibi vult etiam Pythagora quinque annorum silentium, quod praecipit discipulis” [También Pitágoras desea para sí mismo este silencio de cinco años que recomienda a los discípulos] [Jámblico, XVII, 72]. El mismo Clemente juzga apropiado un periodo de cinco años de silencio como noviciado a la vida espiritual. Cf. también la vida de Pitágoras de Porfirio.

<sup>56</sup> Cf. Empédocles, *Frag.* 112/170.

<sup>57</sup> Cf. Heráclito, *Frag.* B1 y 2.

<sup>58</sup> Cf. Aristóteles (1908-1931), *Metaphysica*, I, 3 (983 b ss.); *De Anima*, I, 2 (405 a 19); I, 5 (411 a 7); etc. Cf. también Diógenes Laercio, I, 24 ss. Cf. la enigmática expresión de Heráclito, *Frag.* 45: *Bathús lógos* [logos profundo], y póngase en relación este *Ungrund-logos* con los *Ungrunden Gottes* del Nuevo Testamento Rm. XI, 33; I Co. II, 10. Cf. la expresión de Clemente

También es en este período cuando los Misterios, tanto órficos como eleusinos, se desarrollan y alcanzan su máxima expresión<sup>59</sup>. Hecho significativo, ya que, en los Misterios, el individuo es el centro de la salvación.

En otras tierras y en otras culturas, el movimiento es el mismo, pero no puede negarse que el “milagro helénico” de este período, aunque no único se hace irreversible luego para la historia: empieza el descubrimiento del hombre en su secularización<sup>60</sup>.

## INDIA

En la India no se da un período de crisis como en Israel, donde el pueblo se encontraba frente a la inminente catástrofe, ni como en Irán, donde la reforma religiosa presenta un aspecto económico y social, ni como en Grecia, donde suceden grandes cambios políticos, ni como en China, donde el orden imperial se ve puesto en cuestión.

En la India, el movimiento es sobre todo interior, y surge dentro de la misma clase sacerdotal que advierte la necesidad de simplificar el culto sacrificial. Pero la historia espiritual de la India dravídica está aún por escribir.

En la India el fenómeno es universal, y no sólo se reduce al buddhismo. Sucede también, por esta misma época, que Vardhamâna, conocido como Mahâvîra, prácticamente el fundador de la religión jaina, que ya existía como espiritualidad diferenciada, predica su mensaje de renuncia y de no-violencia total, en virtud de ese mismo interés hacia lo interior y de la concentración mental sobre el sujeto hombre (*âtman*) que realiza tal meditación y que constituye la realidad última<sup>61</sup>.

---

Romano en su primera epístola, *Ad Corintios*, XL, 1: *tâ bathè tes theías gmooseos*. ¿Son estas “profundidades del conocimiento divino” en las que nos hará penetrar el Buddha? Cf. incidentalmente Ap. II, 24, que habla de las “profundidades de Satanás”, *tâ bathéa tou sataná*, que curiosamente, la Vulgata traduce por *altitudines satanae*.

<sup>59</sup> Cf. la obra colectiva *The Mysteries* (1955) de la serie *Eranos*, y *The mystic Vision* (1955) en esta misma serie; Casel, *De Philosophorum graecorum silentio mistico*, Huyesen, Topelmn, 1919 (nueva ed., Berlín, 1967); Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, Roma, Ateneo, 1979; Pettazzoni, *La religione della Grecia antica*, Turín, Einaudi, 1954; Kerényi, *Dionysos*, Princeton U. P., 1976.

<sup>60</sup> Cf. Jaeger, ob. cit.; Kerényi, *La religión antigua*, trad. esp., Madrid, Revista de Occidente, 1972; W.F. Otto, *Die Gestalt und das Sein*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974.

<sup>61</sup> La tradición coloca en 527 a.C. el *nirvana* de Mahâvîra, mientras otra fecha propuesta es la de 477 a.C. Cf. Schubring, 1925, III, p. 221; Shântâ, 1985.

Mas no es solamente en los sistemas llamados heterodoxos y de reacción en contra del brahmanismo donde este movimiento se lleva a cabo; también en el propio seno de la ortodoxia se realiza un movimiento de interiorización, de antiritualismo y de antitradicionalismo. Nombres como los de Uddâlaka Âruni, su hijo 'Svetaketu, el rey Janaka y, sobre todo, el famoso y genial Yâjñavalkya, a la par que 'Sândilya, hacen posible que el hinduismo conserve su continuidad, no rompa con la 'sruti védica y que, al mismo tiempo, se modifique y transmute profundamente<sup>62</sup>.

Conocida es la reacción de estos hombres, portadores de una nueva conciencia que repercute no solamente en una distinta concepción reflexiva del hombre, sino también en una nueva idea de la Divinidad. La propia relación entre lo divino y lo humano no se vive ya bajo el esquema védico de un *karma-mârga* acentuado, sino que toma la forma de un proceso intelectual y cognoscitivo que sustituirá la estructura kármica del sacrificio, pero sin destruirlo; antes bien, pretenderá descubrir su máxima significación.

Así pues, el hombre es ahora el centro del proceso salvífico y sacrificial, mientras que, al mismo tiempo, la Divinidad también se unifica y universaliza. Se parte de los mismos himnos tardíos del Rig Veda, que buscan la unidad bajo la multiplicidad<sup>63</sup>. Este principio único, subyacente y presente en todo, es *brahman*<sup>64</sup>, comparado a la sal disuelta en el agua, que da sabor a toda la masa<sup>65</sup>. Este *brahman* se identifica luego al *âtman*, y en el descubrimiento de la tal ecuación se basa el camino upanishádico de la salvación<sup>66</sup>. La eficacia del rito no consiste en la acción exterior, sino en la intencionalidad y, en último término, en el conocimiento<sup>67</sup>. La meditación sobre el sacrificio equi-

---

<sup>62</sup> Vesci, *Heat and Sacrifice in the Vedas*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1985, en donde se muestra la continuidad histórica del proceso. Cf. también Panikkar, *The CEDIC Experience. Mantramânjârî*, Los Ángeles, University of California Press, 1977 (también Delhi, Motilal Banarsidass, 1989).

<sup>63</sup> Cf. RV, X, 121; X, 129. *Mahad devânâm asurtvam ekam* [Grande es la única Divinidad de los Dioses], dice con énfasis el RV, III, 55,1.

<sup>64</sup> Esto es especialmente significativo, ya que el *brahman*, originariamente, no era más que la fórmula recitada –la plegaria– del sacrificio. Su ascusión a Primer Principio es otro aspecto más de la sublimación upanishádica del sacrificio. Cf. Gonda, *Brahman*, Den Haag, Mouton, 1960.

<sup>65</sup> Cf. CU. VI, 13.

<sup>66</sup> Cf. BU. II, 5,1; CU. III, 14,4; MandU. II; etc.

<sup>67</sup> Cf. SB. X, 5,2,20; CU. VIII, 4,3; MaitU. VI, 34; MundU, III, 2,9; etc.

vale al mismo acto sacrificial<sup>68</sup>. El ofrecimiento de uno mismo<sup>69</sup>, hasta la oblación de la palabra en la respiración y de la respiración en la palabra<sup>70</sup>, lleva a la sublimación de todo culto en la realización de uno mismo: *tat tvam asi*<sup>71</sup>. Si Grecia descubre en este tiempo el principio humano de todas las cosas, la India constata el principio divino del hombre: *aham brahma asma*<sup>72</sup>.

Situada en este contexto, la revolución de Gautama Buddha aparece más inteligible, y no por eso menos extraordinaria. En efecto, el contexto en el que está situado el mensaje del Buddha no nos parece que pueda limitarse al ambiente particular de su entorno inmediato; pertenece más bien a aquel momento decisivo y peculiar en la historia de la humanidad en el que aparece, sociológicamente por lo menos, la conciencia de la subjetividad. En todos los casos mencionados del famoso siglo sexto antes de Cristo, encontramos como denominador común, por un lado, la reacción en contra de la pura objetividad (llámese ésta ritualismo, transcendencia, Dios, Tradición, costumbre o como se quiera), y por otro, el ascenso del hombre. Tanto los profetas mayores de Israel, como los sabios de las Upanisad, como los grandes reformadores chinos, como los filósofos griegos, etc., no hacen sino invertir la mirada inquisitiva del hombre hacia el interior para descubrir que la intención es esencial en cualquier actividad y la actitud crítica indispensable para cualquier acto verdaderamente humano. No se trata ya de seguir ciegamente las opiniones de los antiguos o de tener una fe mágica en los ritos tradicionales; lo que cuenta es el hombre y, por consiguiente, su intención. Las disquisiciones meramente especulativas, que el Buddha califica de inútiles y perniciosas, representan aquí la objetividad muerta; lo que importa es la persona concreta y su liberación existencial; todas las ideas, sin excluir la idea de Dios, son una especie de refugio en donde se ha cobijado el hombre, porque tenía miedo de sí mismo. El Buddha quiere liberar al hombre de todos estos temores, haciéndole consciente de un hecho contundente y universal, de experiencia también palmaria y unánime: el dolor y la tendencia innata a liberarse de él.

Lo que importa no son tanto las cosas sino el hombre, dirá Grecia; lo esencial no es tanto el sacrificio externo y el rito sino la intención y la inte-

<sup>68</sup> Cf. TS. V, 3,12,2; BU. I, 1 ss.; NBh. *In hoc loco*.

<sup>69</sup> Cf. SB. XI, 3,1 ss.; CU. III, 16,1 ss.

<sup>70</sup> Cf. KausU. II, 5.

<sup>71</sup> "Eso eres tú". CU. VI, 8,7; etc.

<sup>72</sup> "Yo soy *brahman*". BU. I, 4,10.

rriorización humana, predicarán las Upanisad; lo esencial es la conciencia de la armonía del hombre con el todo, enseñará China; lo fundamental es la salvación personal consciente, predicará Zarathustra; Yahveh no salva ni escucha si nuestro corazón no es puro, clamarán los profetas de Israel. El hombre y su conciencia se convierten en el punto central de las reformas religiosas y humanas de aquel tiempo.

El humanismo, con sus altos y bajos, inicia su carrera en la historia humana.





## EL HUMANISMO DE LOS PROFETAS Y EL IDEAL HUMANISTA DE HOMERO

ARMANDO TAGLE\*  
(Ed. de Javier Fresnillo Núñez)

### PARA UNA COMPRESIÓN DEL HUMANISMO DE LOS PROFETAS

Si no se efectúa este distingio preciso en el pensamiento de los profetas –que la proporción de humanidad debe prevalecer en los hombres sobre la proporción de naturaleza–, no puede comprenderse el fondo original de su humanismo. La literatura del Antiguo Testamento no es un tratado de filosofía para que sus autores persigan los principios y sus consecuencias con el rigor de los espíritus sistemáticos. No se le puede pedir por consiguiente una serie de demostraciones conducidas con arreglo a la lógica intelectual. Hay que comprender sus ideas filosóficas, porque, independientemente de su místico contenido inspirado, lo son, dentro de su propio tipo de desarrollo, pero entre alabanzas, anatemas, exhortaciones y súplicas fueron desplegando sus reflexiones sobre las cosas y dejando traslucir el concepto que se habían formado de ellas.

Está fuera de duda que no se dieron en Judá el pensamiento filosófico sobre los principios inteligibles del mundo, ni el análisis científico acerca del encadenamiento causal de los fenómenos. No se dieron ni el uno ni el otro conforme se dieron en Grecia, o no se dieron simplemente de ninguna

---

\* N. del Ed.: El profesor Armando Tagle, aparte de unas primeras obras de materia psicológica, publicó en Buenos Aires ya en 1938 un título directamente concerniente a nuestros intereses, *La experiencia humana* (1938), para alcanzar no muchos años después un excelente y avanzado entendimiento comprensivo y universalista del humanismo según se puede leer en *El desarrollo humanista de la historia. Hacia una nueva comprensión del humanismo* (Buenos Aires, El Ateneo, 1946), obra de la que extraemos los dos epígrafes (pp. 213-221 y 256-268) aquí seleccionados como muestra, y reconocimiento, del trabajo del autor. A finales de las dos décadas siguientes, Tagle hubo de volver a la materia humanística: *Este ser que es el hombre* (1959) y *La segunda esclavitud* (1969). Los fragmentos aquí seleccionados forman epígrafes íntegros y, desde el punto de vista conceptual, como el lector podrá comprobar, complementarios. A efectos de edición me he limitado a subsanar media docena de erratas y alguna anomalía insignificante.

manera, si se quiere, porque el tipo del pensamiento filosófico y del análisis científico, uno ha sido, vaciado por siempre en el único molde posible que lo determinó. Y no se dieron principalmente porque, sin contar que sus tradiciones sagradas les habían resuelto de antaño los problemas fundamentales, el más fuerte motivo de su inquietud fueron la vida y la conducta, la primera como ordenación de Dios, la segunda como mandato de su voluntad. El universo estaba creado y lo estaba por Dios. Que se halla sujeto a leyes fijas, sobre las cuales la voluntad humana carece de poder, nadie lo dudaba quizá, y cosa era que no importaba mucho tampoco. Que lo había creado y organizado la Sabiduría o Inteligencia, era una idea muy extendida, anterior probablemente a la época del profetismo.

Hasta aquí no había problemas. Plantease el problema cuando se vio que el hebreo no había realizado ese equilibrio ideal entre todos los atributos de su ser que se había verificado en las figuras patriarcales de la raza. Pues el sentido histórico de la evolución moral del hebreo, deducido del Antiguo Testamento, es el siguiente.

Las tradiciones israelitas conservaban la memoria de aquellos varones ejemplares en los cuales no se había planteado la disyuntiva entre espíritu y naturaleza que debía plantearse en la comunidad a partir de Moisés. El legislador había dado a su pueblo un código moral que establecía los límites justos de uno y otra en su advertencia sabia: “mira, que hoy pongo ante tu vista la vida y el bien de una parte, y de otra la muerte y el mal” (*Deut.*, xxx, 15). Debe deducirse que el hebreo constituía entonces a los ojos de Moisés la representación de un equilibrio perfecto, por el cual ninguna de las fuerzas que solicitaban su voluntad, el bien y el mal o el espíritu y la naturaleza, se hallaba en desproporción sobre la otra. Pues el propio acento con que se dirige a los suyos es el de un revelador de los valores de la existencia, que imparte minuciosamente su conocimiento para que se tenga una noción clara de ellos. Tanto valdría decirles: eres libre; tu voluntad manda; nada sino tú mismo podrá determinarte. O más simplemente: te hallas situado justamente entre el bien y el mal; éste es el bien; ése, el mal; ¡escoge! El equilibrio justo entre uno y otro principio, naturaleza y espíritu, tenía sus modelos plásticos, repito, en aquellos varones de la raza que habían sido seguidos de cerca como por el soplo de la voz del Señor<sup>1</sup>. Era preciso ahora que se lo

---

<sup>1</sup> Las sendas antiguas a que se refiere Jeremías son las que siguieron, en efecto, aquellos patriarcas (*Jer.*, vi, 16).

grara en sus descendientes, cuando éstos se hallaban a punto de incorporarse a la historia.

El problema humanista está, pues, planteado y comienza a resolverse cuando el hebreo penetra de lleno en la historia y opta. Una fuerza terrible, la naturaleza, lo atrae hacia sí, y acaba por triunfar sobre la inspiración esencial de su espíritu. El equilibrio se rompe. El siervo de Yahvé, quien le había dictado su código de la justicia para que lo dictara a su vez a las naciones, opta por la naturaleza, es decir, por un sistema de vida que no es el del Señor. A este nuevo sistema de existencia corresponde un dios falso, el ídolo, que auspicia engañosamente su advocación de la naturaleza. Tal es la exégesis lógica de la historia del naturalismo en el pueblo descarriado, y en él está cuando aparecen los profetas con la misión de devolverlo a la ley ancestral o de restaurar su humanidad desvirtuada. Aquí comienza propiamente el humanismo de los profetas.

Extrañamente suena sin duda la aplicación de esta palabra al ideal humano de los profetas, porque el humanismo ha sido siempre entendido en su aspecto más limitado. Se lo ha comprimido en un molde, y absurda parece la tentativa de extraerlo de él para amplificar sus contornos. Los profetas no dudan ya de que la humanidad del hombre ha sido desvirtuada desde su primitivo modelo patriarcal. Y menos que nadie lo duda Isaías cuando le dice al pueblo de Israel: “volveré mi mano sobre ti y, acrisolándote, quitaré escorias, y separaré de ti todo tu estaño (*Is.*, I, 25).

Para Isaías, como para todos los profetas, el mal está en la grandeza sin misericordia y en la altivez sin caridad. “Los ojos altaneros del hombre serán humillados, y la altivez de los grandes quedará abatida” (*Is.*, II, 11).

¿Acaso exige o proclama Isaías el exterminio de toda la nación? Ciertamente no. Sólo quedarán los representantes de la verdadera humanidad, como quedan unos cuantos rebuscos después de la vendimia (XXIV, 13). Pues lo que quiere Yahvé es la subsistencia de una humanidad obediente a sus leyes. ¿A quién comunicará el Señor la ciencia? ¿Y a quién dará la inteligencia de lo que dice? A los niños acabados de destetar, a los que son arrancados de los pechos de sus madres (XXXVIII, 9). Inútil amenaza. El pueblo se halla apegado a la naturaleza e Isaías dialoga febrilmente con él. Quiere la profecía del placer, el vaticinio de la alegría, aunque falsa (*Is.*, XXX, 10). “Quitadnos de delante de los ojos –dícele al profeta– este modo de obrar según la ley; alejad de nosotros tal sistema de vida” (*Is.*, XXX, 11).

El segundo Isaías formula ya todo el humanismo en una imagen completa, el humanismo de los débiles, el humanismo de los “que no son para nada”. Esto es lo que quiere Yahvé, la humildad en la carne y en el espíritu, la humildad fuera de la naturaleza. Desprecia el rígido rito mentiroso; anhela una humanidad palpitante de justicia. “Que partas tu pan con el hambriento, y que a los pobres y a los que no tienen hogar los acojas en tu casa, y vistas al que veas desnudo, y no desprecies tu propia carne o a tu prójimo (*Is.*, LVIII, 7). De pronto viene a su memoria el recuerdo de aquella humanidad que vive en el goce sin pecado de sus propios atributos. “Pues al modo que vive en paz y alegría un mancebo con la doncella que se escogió para esposa; y como el gozo de la esposa y del esposo” (*Is.*, LXII, 5).

Aún se puede ser más preciso, si no más elocuente, que ambos Isaías, y Ezequiel lo es en una parábola que proclama la restauración de la nueva humanidad de Israel. El Señor lo pone un día al profeta ante un campo cubierto de huesos, es decir, la multitud de israelitas fenecida. “Y pondré sobre vosotros nervios, y haré que crezcan carnes sobre vosotros y los cubriré de piel. Y miré y observé –dice el profeta– que iban saliendo sobre ellos nervios y carnes...” (*Ez.*, XXXVII, 6, 8). La humanidad de su pueblo se halla envuelta para Ezequiel en una costra o ganga de naturaleza que debe ser fundida para que aquella resplandezca en toda su pulcritud. “La casa de Israel se me ha convertido en escoria; cobre y estaño y hierro y plomo son todos estos de Israel en medio del crisol; escoria de plata han venido a ser” (*Ez.*, XX, 18). ¿Con qué objeto se propone fundir esta escoria sino para que se muestre el espíritu en una humanidad sencilla o redimida de su naturaleza? La parábola de la olla vacía que se caldea al fuego, y cuyo cobre acaba por derretirse, expresa el mismo pensamiento. ¿Qué vendrá, pues, a ser Israel cuando se le haya dado un nuevo corazón? Será un rebaño de hombres, será un rebaño santo (*Ez.*, XXXVI, 37, 38). “Y pondré sobre vosotros nervios, y haré que crezcan carnes sobre vosotros, y los cubriré de piel y os daré espíritu y viviréis (*Ez.*, XXXVII, 6). No se puede ser más explícito. El pensamiento del profeta se encamina tan sólo a restaurar una humanidad desvirtuada, a renovarla sobre sus principios constitutivos, a aislarla como un componente químico de la naturaleza. El valor de lo humano está fuera de esta última.

La unidad que reviste el pensamiento de los profetas acerca del fundamento subvertido de lo humano encuentra las mismas metáforas. Jeremías da por consumada ya la fusión de la escoria. “Faltó el fuelle, el plomo se ha consumido en el fuego, inútilmente derritió los metales en el crisol el fundi-

dor; pues que no han sido separadas o consumidas las maldades de aquéllos (*Jer.*, vi, 29). Es decir, el fuego no ha aislado aún lo humano de la naturaleza, al espíritu de su escoria, al bien del mal. La naturaleza se opone a que lo humano restablezca su vínculo con Dios.

Es indudable que el profetismo nutrió un áspero odio por las manifestaciones inferiores de nuestra humanidad, pero al lado de ese menosprecio, sin contradicción posible con él, nutrió también un amor desolado por el fondo doloroso de ella. Pues la compasión que experimentaron por las fealdades de la naturaleza humana fue en realidad un amor desolado, promovido por la amarga piedad con que veían cómo degradaba la carne al espíritu. La odiaron en sus extravíos culpables o en sus manifestaciones impuras, y la amaron con protectora solicitud en sus desgracias. Amós le suplica por primera y segunda y tercera vez al Señor que se aplaque en presencia de Jacob extenuado (*Am.*, vii), o sea que se compadezca de su débil humanidad. La debilidad del hombre es la expresión más humana de su ser, y ella sola explica y justifica el amor desolado que le profesan los profetas y la misericordia que le reserva el Señor. ¿Cómo podría Dios, el Señor de los ejércitos, prometerles ¡ay!, después de haberse propuesto endurecer su corazón (*Jer.*, xi, 14), que serán perdonados (*Jer.*, xii, 15) si no viera que en el hombre no hay nada más humano que su debilidad?

La originalidad del humanismo de los profetas consiste justamente en que exigen una humanidad sana. No sólo no se proponen exterminar las raíces humanas, sino que quieren constituir lo humano sobre la proporción total de su pureza primitiva. Yahvé no exige la supresión de los atributos humanos, puesto que en ningún momento prescribe el celibato, por ejemplo, y antes bien se complace en el espectáculo de una humanidad decorosa y feliz. “Edificad casa –dice el Señor– y habitadlas y plantad huertas y comed de sus frutos. Contraed matrimonio, y procread hijos e hijas, casad a vuestros hijos, y dad maridos a vuestras hijas, con lo cual nazcan hijos e hijas...” (*Jer.*, xxix, 5, 6).

Una inmensa ternura por los desamparados llora en la voz del Segundo Isaías. “Los pobres y menesterosos buscan agua, y no la hay; secose de sed su lengua; yo, el Señor, los oíré benigno. Yo, el Dios de Israel, no los abandonaré” (*Is.*, xli, 17). Jacob no es sólo aquí el pueblo de Israel como entidad colectiva; es también la humanidad individual de los débiles rendida ante la grandeza de los poderosos; son el siervo y el mendicante sobre quienes posa sus ojos el Señor. “El Señor es el que robustece al débil y el que da muchas fuerzas a los que no son para nada” (*Is.*, xl, 29).

Los profetas constituyeron efectivamente la causa humanista de los “que no son para nada”; odiaron al inicuo, al fuerte, al poderoso, envueltos en la costra de orgullo de la naturaleza y ávidos de abominaciones; amaron en cambio al pobrecillo indefenso, no tanto por su indignancia, cuanto por su pureza; lo amaron porque los profetas nada amaron tanto como una humanidad dolorosa. Para ellos existe Yahvé, por ellos gime el cielo, por ellos se conduce la tierra.

El humanismo de los profetas, reducido a una fórmula simple, ama lo humano una vez aislado como un nervio vibrante de su alvéolo de carne. La verdadera humanidad, representada por los míseros de la tierra, es compasiva y doliente; la naturaleza, en cambio, clavada a la carne con los instintos, es agresiva y despiadada; una vive para el servicio del Señor, la otra para el culto de los ídolos complacientes. Tiene ojos y no ve, oídos y no oye. Hay una gloria humana más grande que todas: la gloria de los humildes de corazón en la justicia del Señor. Días vendrán mientras tanto en que Jesús dará un fundamento divino a todo esto.

En suma, la labor humanista de los profetas tendió a restaurar el modelo que habían ofrecido Abraham y Moisés. Los mejores de entre ellos no olvidaron jamás la existencia ideal de los tiempos patriarcales, presididos por ancianos benévolos, infinitamente gratos a los ojos del Señor, que no conocían los pecados brutales de la civilización. La nostalgia con que evocaban su vida nómada de pastores acreció el odio que experimentaron por una sociedad de bienes materiales, que estimulaba la actividad de los instintos y los adormecía en el sopor del placer. El israelita no era ya lo que había sido bajo la dirección de aquel patriarca inimitable, dueño de la vida, no inmerso en la naturaleza, que recorría el desierto, apoyado en su cayado, tras sus rebaños pacíficos. Las tribus patriarcales habían sido entrañablemente humanas en la simplicidad ideal de sus hábitos, contenidos en los límites precisos de sus atributos; habían sido sobrias, domésticas, carnales sin concupiscencia, justas sin rigor, piadosas sin amarguras, dóciles a la persuasión vocal del Señor. Tal había sido su humanidad; tal debía ser la de sus descendientes. El profetismo luchó por la restauración de este modelo, más que místico y santo, puro y perfecto. Era una humanidad sin naturaleza; carecía de malicias, no tenía odios, dispensaba un amor paternal a los humildes e ignoraba la erizada grandeza de los soberbios; era la humanidad de Dios.

Y preciso es añadir que los airados y entristecidos enviados del Señor no lucharon en vano, porque lograron fijar un tipo de hombre que se ha

dado muchas veces en el cristianismo primitivo y en el seno de las sociedades nacientes, por cuya alma circulaba un soplo siquiera de este aliento ancestral. El viejo patriarca hebreo ha revivido con frecuencia en el modelo del anciano padre de familia, que veía crecer a sus descendientes bajo la blanca majestad de sus barbas. Ese humanismo humilde, ni siquiera místico, quizá santo, más bien humano, digámoslo en una palabra, debía hacer frente con éxito al altivo humanismo de los helenos.

### EL IDEAL HUMANISTA DE HOMERO

Ha llegado el momento de definir el tipo de humanismo promovido por los poemas homéricos, como hemos definido ya el carácter ascético y piadoso del humanismo mosaico y profético. Es preciso tener en cuenta que las divinidades helénicas se agrupan y actúan por primera vez cuando ya actúa la raza en la guerra de Troya, según una conducta que parece espontánea. Puede considerarse, en efecto, la guerra de Troya como la primera cruzada épica cardinal de los griegos, durante la cual éstos ostentan la misma personalidad que habían de manifestar en el curso de su historia. Pero las divinidades helénicas rigen en ese momento el desarrollo del *epos*, cuyos heroicos protagonistas proceden bajo la influencia inmediata de los dioses, quienes les proporcionan un código no escrito de la conducta y les inculcan con la modalidad inesperada de su acción los sentimientos que sirven de guía a su existencia. Los griegos fueron de todos modos educados por sus dioses, recibieron de ellos el concepto de la vida y la norma general de la conducta, definida por una tendencia eminentemente civil y heroica, ajena a la idea de amor al prójimo inscrita en el código mosaico. La *Iliada* es el código mosaico de los helenos porque contiene las formas ideales de la existencia, a las cuales ningún heleno pudo substraerse en el curso de su historia, y Jaeger, a la zaga de Platón, ha hablado con profunda razón de Homero, el educador, porque el primitivo rapsoda lo fue, en efecto, conforme a una inspiración ética irresistible. La *Iliada* es fundamentalmente una ética de la conducta ejemplar, expuesta en los héroes que conviven y se inspiran en los dioses, personalidades activas e individualistas, aliadas de la naturaleza, no hostiles a ella como la divinidad hebraica. La naturaleza para los dioses helénicos sólo representa el continente elástico de las cosas, regido por el imperio de su voluntad, ajeno a la vez al mandato de las leyes y al concepto judío del pecado. Pero si es cierto que los griegos elaboraron por pri-



mera vez el concepto de una naturaleza objetiva, conforme fue recogido por la historia de la filosofía, no lo es menos que los hebreos reconocieron con anterioridad una idea antípoda acerca del mismo problema. Es lo que no ha sido tenido en cuenta –conviene repetirlo– por la historia de la cultura. Esta idea tiene su origen en la actividad de Moisés y en la aparición de Yahvé, en el siglo XIII o XIV antes de J.C., cinco centurias antes de la generación del *epos* homérico. El concepto hebreo de la naturaleza, según he tenido ya oportunidad de exponerlo, extraído de la tradición mosaica donde se halla disuelto, desarrolla el sentimiento de que las potencias naturales son pecaminosas porque ignoran la humanidad del hombre y la finalidad moral del espíritu y porque su expresión en nuestro semejante es el instinto. La naturaleza se confunde con la humanidad del hombre y anula el espíritu.

Los hebreos no veían en la razón una guía; la veían en el espíritu, es decir, en su adhesión a Yahvé como suprema personalidad moral del universo. Los helenos promovieron en cambio, a instigación de sus dioses, el concepto de que la naturaleza es un cuadro festivo, el reino de las formas complementario del reino del hombre, quien lo teme en sus manifestaciones, pero al cual le presta una obediencia ciega. La naturaleza fue entrevista por las agresivas divinidades helénicas a través de la luz, de la plástica, de la multiplicidad de sus efectos estéticos en los cuales se resuelven la armonía de las fuerzas creadoras y la oposición fecunda de las antítesis. En realidad, el griego la comprende en su esencia cuando descarta de ella toda finalidad ética, a diferencia del hebreo que en su personalidad más representativa, como el profeta, la considera una potencia ciega, enemiga del hombre y de su destino moral, pues no se vincula a la existencia sino por el mal. Yahvé odia la idolatría, porque es justamente la naturaleza en una forma anímica, representada bajo el atributo de una voluntad maligna puesta al servicio del egoísmo y del odio en substitución de la voluntad impersonal y benéfica de Yahvé. Los idólatras extraen el ídolo de la naturaleza y se fraguan un Dios que sea dócil a su voluntad caprichosa. “Cortó cedros, trajo el roble y la encina criada entre los árboles del bosque... Y sírvese de estos árboles el hombre para el hogar... Una parte del árbol quema en la lumbre y con la otra cuece la carne para comer... Mas del resto del árbol forma para sí un dios y una estatua; se postra delante de ella, la adora y le suplica, diciendo: Sálvame, porque tú eres mi dios (*Isaías*, XLIV, 14, 15, 16 y 17). Es extraordinariamente significativo que las divinidades olímpicas no se preocuparan de la idolatría o que ésta no llegara a prosperar entre los griegos como prosperó

en la primitiva sociedad israelita. El fenómeno se explica cuando se recuerda que la naturaleza no era para ellos sino el continente expansivo de las cosas que lleva su legitimidad en sí mismo.

Forzoso es advertir mientras tanto que el humanismo griego, con ser tan primordial en la civilización helénica que sin él no podríamos obtener la clave de su desarrollo moral, cede su lugar en el alma helénica al sentimiento de la naturaleza y al sentido de las fuerzas imponderables que gobiernan el cosmos. La valoración de lo humano en el griego se hallaba como eclipsado por las leyes de la naturaleza, a las cuales se sometía con una docilidad sin esfuerzo, porque veía en ellas la representación de una inteligencia necesaria que ha impuesto a las fuerzas del cosmos el orden y la armonía<sup>2</sup>. El heleno les reconocía una indiscutible prioridad en el cuadro luminoso de la creación al punto de que estaba siempre dispuesto a humillar su humanidad ante ellas. La rebeldía frente a las divinidades y al destino es un fenómeno raro en los protagonistas homéricos, principalmente con respecto a la voluntad soberana de las cosas, quizá porque entreveían en ella una razón suprema del equilibrio universal. “El culpable –dice Agamenón para disculparse de la ofensa que le infirió a Aquiles– no soy yo. Lo son Zeus y el Destino y la Furia que vaga en las tinieblas” (*Il.*, XIX, 78). El propio Zeus, cuando Sarpedón y Patroclo están a punto de combatir, dícele a Hera: “¡Triste de mí! Los hados han dispuesto que Sarpedón, de todos los mortales el que yo más quería, venga a morir a manos de Patroclo y que mi corazón se halle dividido entre dos preferencias” (*Il.*, XVI, 433). Y a pesar de la simpatía que le inspira Sarpedón, cúmplase, en efecto, la voluntad de los hados. “No me acobarda –dice Aquiles– la suerte que los hados me reserven” (*Il.*, XVI, 98). Pero nadie expresa mejor este sentimiento que Héctor, cuando consuela a su esposa del temor de verle muerto. “Cuando la hora llegue, fuerza será morir; porque hasta ahora, ningún hombre, cobarde o valeroso, evitó el rigor de su destino desde que entró en la vida” (*Il.*, VI, 486).

En suma, el humanismo helénico que surge de la religión arcaica se estructura alrededor de cualidades viriles que establecen el modelo al cual deben ajustarse las relaciones humanas. La primera virtud es el heroísmo

---

<sup>2</sup> Así, por ejemplo, la concepción aristotélica de la igualdad expuesta en su *Política*. Aristóteles concibe una igualdad de pares y una desigualdad necesaria de acuerdo con el orden impuesto por la naturaleza. La desigualdad entre iguales, dice, y la disparidad entre pares es contraria a la naturaleza y ninguna cosa contraria a la naturaleza es honesta (*Política*, VII, 3).

que registra el valor civil de la persona<sup>3</sup>. Los dioses son potencias instintivas y dominantes a quienes no les está vedado nada que figure en la esfera accesible de su autonomía. Del politeísmo griego surge así la voluntad heroica, desconocida como valor ciudadano por los egipcios y los hebreos, y en ella fincan la dignidad y el respeto que puedan merecer los mortales. Esta voluntad no se halla supeditada en general a otra moral que a la del propio poder. Nietzsche llevó a sus extremas consecuencias dialécticas el humanismo puesto en acción por los dioses, y en realidad su ideal consistía en restablecer en una sociedad intensamente influida por el humanismo hebreo la modalidad imperiosa de los dioses helenos. La voluntad de dominio de Nietzsche<sup>4</sup> fue extraída íntegramente del ambiente del Olimpo que regla la vida de los mortales a su antojo. Los griegos, en materia de piedad divina, estaban poco menos que desamparados<sup>5</sup>.

La semejanza moral que puede establecerse entre los dioses helénicos y los héroes homéricos se extiende a su concepto de la libertad y a su sentimiento del hombre. El seco desprecio en que envolvían las potencias del Olimpo a los míseros mortales por la inferioridad de su jerarquía<sup>6</sup> grabó en el alma griega uno de los rasgos más notables de su carácter, aquella altivez que rechazaba todo principio de comprensión. El ideal entrañable del heleno no podía ser otro, si quería ser fiel al espectáculo que le ofrecía la existencia del Olimpo, que la constitución de una sociedad de pares que negaba todo refugio al humilde y al pobrecillo. La civilización helénica suele ser estudiada y comprendida a través de sus principios racionales o de su estética humanista, que tiene por superiores a una valoración sentimental de la vida. Conviene estudiarla también a la luz de ciertas exigencias universales que han adquirido con el progreso de la civilización una validez absoluta. Si los títulos humanistas de los griegos hubieran de ser buscados en su comprensión del prójimo o en un criterio compasivo de la justicia social, volveríamos

---

<sup>3</sup> Héctor le pide a Zeus la gracia de que su hijo sea más valiente que él (*Il.*, vi, 476). El mismo protagonista le reprocha luego a Alejandro sus tentativas de desalentarlo (*Il.*, vi, 521). Lo que significa que también los héroes sentían el miedo.

<sup>4</sup> "Niesztche" en el original [N. del Ed.]

<sup>5</sup> Se generalizó en el mundo griego la idea de que los dioses incitan a los mortales a su perdición. Y Zeus experimenta un gran placer con la perspectiva de la decadencia de los helenos (*Il.*, xi, 81).

<sup>6</sup> En la *Teogonía* las musas se dirigen a Hesíodo para recordarle que pertenece "a la raza vil de los pastores, que no son más que vientres".

a buen seguro con las manos vacías, porque ninguna sociedad, con excepción de la romana, fue más ajena a la caridad desinteresada. La culpa fue sin duda de los dioses homéricos, que no tributaban tanto su admiración a la fuerza cuanto a la inflexibilidad de las cosas. Jamás hollaron con sus sandalias el camino de la piedad ni pudieron concebir un sentimiento de conmiseración para los derrotados de la vida o para los flagelados por la naturaleza. La razón de los griegos sirvió mientras tanto de contrapeso a este individualismo épico que, por una consecuencia necesaria, forjó el concepto de la libertad, ya que no nutrió en realidad el amor a la libertad. Los dioses no se lo habrían permitido. El humanismo helénico no se asienta, pues, sobre ningún principio de amor al prójimo, y si el humanismo debiera fundarse exclusivamente sobre él, no habría más remedio que negar a la civilización helénica sus títulos humanistas. Pero se funda también, sin exclusión de otros motivos, sobre la valoración del hombre como tal frente al poder de los dioses y al predominio de la vida y en este sentido fueron infinitamente superiores a cuanto se había conocido hasta entonces. Pues aunque el griego se sometiera al designio de sus divinidades y a los decretos del destino, dejaba a salvo la jerarquía de su condición por el mérito eminente de su heroísmo: éste era el fundamento de aquélla.

Yahvé y Zeus se hallan situados en los dos polos del mundo moral como inspiración de dos civilizaciones, y tarde o temprano debía producirse entre ambos un encuentro que ha dejado malparado al padre de los dioses. En el fondo, Yahvé no era más que un padre de lengua barba patriarcal que amaba tanto más a los suyos cuanto eran más pecaminosos. Zeus no era un padre ni un dios, sino el gobernante supremo del Olimpo que, celoso de su soberanía, recordaba constantemente a los mortales y a los dioses la superioridad indiscutible de su poder. Yahvé mentaba su sabiduría como si hubiera embalsado en sus manos la experiencia infinita de los tiempos; Zeus invocaba como fundamento de su grandeza la extensión peligrosa de sus fueros y la riqueza de sus atributos<sup>7</sup>. Yahvé formuló el derecho y promulgó la moral; Zeus organizó la vida de los hombres sobre un sistema de relaciones jerárquico cuyo atributo principal era la nobleza del carácter. El Olimpo solo constituía una aristocracia guerrera.

---

<sup>7</sup> “¡Dioses y Diosas! Escuchadme todos, para que todos sepáis lo que este día ordena mi voluntad –dícele Zeus a la asamblea divina en el libro XVIII de la *Iliada*-. Así ninguno de vosotros, sea Dios o Diosa, se atreva a interrumpir mi discurso...; tal poderío tengo sobre los dioses y sobre los hombres!”

Lo más notable era la diversidad de ideas y sentimientos que reinaba entre los dioses, no sólo acerca de la guerra de Troya, sino con respecto a la multitud de pequeñas cuestiones que se suscitaban. Los dioses no se amaban en un pensamiento común<sup>8</sup> o a través de una creación en que estuvieran comprometidos el porvenir del universo o la herencia de su reputación y de su obra. El primer cuidado de Yahvé consistió en imponer a los suyos el culto insobornable de su persona, porque comprendía muy bien que la participación de su soberanía comprometería irremediablemente sus ideas cardinales junto con su religión y su moral. El orgullo exaltado de Zeus no fue venerado por los griegos, sino tan sólo temido como la representación de un poder vivamente imaginado. ¿Creían realmente los helenos en la existencia tangible de Zeus y de sus dioses como creen los cristianos devotos en la realidad corpórea e influyente del Padre? No debe dudarse de ello. El sentimiento íntimo de los griegos había recibido en una forma estética de su máximo poeta esta representación material de lo divino, cuajado en una substancia humana, capaz de alterar el curso de las cosas y los acontecimientos de la vida. Si la epopeya, la historia, la literatura dramática y los santuarios constituyen testimonios fehacientes de la fe o un patrón más o menos justo para medir la profundidad del sentimiento religioso, no hay duda de que el vigor de la una y del otro no cedía en nada entre los anteriores griegos al que se le pueda reservar hoy a Dios entre los cristianos. Las imágenes espirituales de la escolástica han contribuido poderosamente a espiritualizar a Dios para convertirlo en un ser incorpóreo, contenido de la esencia suprema, de la bondad infinita y de la justicia absoluta, pero el sentimiento popular y las características plásticas de nuestra representación no pueden verlo sino como una figura humana, cuyo tipo más puro se halla dibujado en la pintura del Renacimiento. Más plásticos quizá que nosotros, los griegos veían a sus dioses dentro de las dimensiones de su sentido visual y, más dóciles que nuestros contemporáneos, se confundían con ellos en los acontecimientos cotidianos sin que abrigaran ninguna duda quizá acerca de su presencia visible.

Debe advertirse sin embargo el hecho de que esa fe tenía en el desprecio del orgullo divino un contrapeso considerable. No nos engañemos. Los

---

<sup>8</sup> Después de su combate con Diomedes, en que sale vencido, Marte es objeto del desprecio de Zeus: "Me eres más odioso -dícele Zeus- que ninguna de las Deidades que habitan el Olimpo, porque sólo te gozas en las guerras y lides y rencillas. De tu madre, Hera, tienes la altivez, pues es insufrible y pertinaz y apenas puedo sujetarla con mi voz" (*Il.*, v, 889).

griegos podían creer en sus dioses, porque el espíritu humano está hecho para creer en seres milagrosos, pero a pesar de ello no los amaban a través de principios superiores<sup>9</sup>. El hecho de que Grecia no haya conocido las luchas religiosas es un motivo de honor que, sin embargo, denota la debilidad de su ternura. Pues sus guerras sagradas, episodios localizados, no tuvieron nada de místicas. Las habría conocido sin duda si su existencia religiosa hubiera absorbido todas las formas restantes de su vida y, sobre todo, si hubiera asociado a sus dioses ciertos principios morales absolutos. Las luchas religiosas de la Edad Media y de los tiempos modernos comenzaron cuando la teología fijó los rasgos metafísicos de Dios, cuando los concilios definieron la naturaleza intransigente de los dogmas. Los griegos creían en sus dioses, los veneraban, los invocaban, los obedecían, pero no debían llegar a amarlos, hasta donde es posible ahora saberlo, con ese amor ciego que conduce a sacrificios sublimes y a extravíos insanos.

A juzgar, en efecto, por la *Ilíada* y la *Odisea* los héroes homéricos no veían a sus dioses como la expresión de la equidad o la balanza infalible de la justicia, sino como seres fatalmente superiores y necesarios que prescriben a los hombres su destino. Teognis y Platón, entre otros, como lo veremos luego, se enfrentaron abiertamente con ellos<sup>10</sup>. Pero si no asociaban a ellos los rígidos principios morales que restablecen el equilibrio del universo, creían en la existencia de esas leyes no escritas invocadas por Sócrates con la fuerza tranquila de una mentalidad filosófica. Creían en la justicia, en la equidad, en el bien. Los héroes homéricos, para referirnos tan sólo a los tiempos primitivos de Grecia, impugnan a menudo la justicia de los dioses, en particular la de Zeus, a quien el atrida Agamenón califica de doloso, cruel y falaz (*Il.*, IX, 7). El mismo Apolo le enrostra su dureza y su crueldad para proclamar a renglón seguido que en el espíritu de los dioses no habitan ni la razón ni la equidad (*Il.*, XXIV, 33). La invocación frecuente de los hados por parte de los aquivos transfiere, sin embargo, la comisión de la injusticia a un poder ciego, como cuando Minerva protesta contra la decisión divina de salvar al hijo de Peleo, condenado no obstante por su destino. Puede decirse en general que el sentimiento de la justicia de los griegos se opone al sentimiento voluntarista de los dioses que dictan sus

---

<sup>9</sup> “Ni los dioses amaban al hombre –dice Fustel de Coulanges– ni el hombre amaba a sus dioses. (*La Ciudad antigua*, III, 230).

<sup>10</sup> En la época racionalista de Grecia se atribuyó a los dioses la dicha del malo y la desgracia del bueno. Véase Burckhardt, *ob. cit.*, II, 100.

decretos con independencia de ella. Es cierto que la noción de derecho, como lo recuerda Jaeger (*Paideia*, 80 y sig.), fue introducida por Hesíodo en sus *Erga* y en su *Teogonía* como una exigencia teológica vinculada a la voluntad de Zeus, y es verdad que el gran poeta beocio corporizó este postulado abstracto en la augusta imagen de Díké. Pero no es menos cierto que los héroes homéricos no sólo no fueron ajenos a la idea del derecho, sino que en cierto modo lucharon por ella. Aquiles se aparta de la lid disgustado con la conducta incorrecta de Agamenón. Y en la *Odisea* triunfan, como en cualquier película cinematográfica moderna, sin que ello equivalga a rebajar la soberana jerarquía del poema, el derecho del héroe y la felicidad de Penélope sobre la arrogancia interesada de los pretendientes. Odiseo es una víctima del instinto travieso de los dioses, que sucumbiría con su derecho magnífico y su lealtad heroica si Atenea no lo protegiera con amorosa solicitud. La *Odisea*, como lo ha dicho Jaeger, es el poema de la justicia.

Está fuera de duda que la influencia de Homero predominó en el espíritu de las generaciones helénicas sobre la de Hesíodo. Los griegos fueron, en efecto, mucho más dóciles a la dirección humanista del gran aedo que a la sabiduría moral del teólogo, porque estaban hechos, si en verdad Homero no los hizo así, para dominar la vida mucho más que para obedecerla. Pero con el advenimiento de la cultura filosófica, los papeles se invirtieron, y la influencia del uno cedió su lugar a la del otro. Hesíodo comprendió la existencia a través de la simplicidad de sus leyes morales deducidas de la intuición y de la experiencia, y Homero la comprendió como un ideal voluntarista puesto al servicio de la patria. Sus protagonistas eran héroes, en efecto, es decir, seres que luchaban, templada la voluntad a la suerte variable de las cosas. Sabía que la vida se desarrolla como una gran aventura que tiene a la voluntad por resorte insustituible. El teólogo Hesíodo sabía por el contrario que la vida se comporta como un sistema de leyes regido por la idea del derecho y de la equidad. “Oh Perses –dícele a su hermano en *Los Trabajos y los Días*– escucha a la justicia y no medites la injuria porque la injuria es funesta para el miserable, y ni siquiera el hombre irreprochable la soporta fácilmente; está abrumado y perdido por ella. Hay otra vía mejor que lleva a la justicia, y ésta se halla siempre por encima de la injuria, pero el insensato no se instruye hasta después de haber sufrido.” Con otro acento, la moral de Hesíodo es la de Yahvé: “Jamás ni el hambre ni la injuria ponen a prueba a los hombres justos, que gozan de sus riquezas en sus festines... Oh, Perses,

retén esto en tu espíritu: acoge el espíritu de justicia y rechaza la violencia porque el Cronión ha impuesto esta ley a los hombres”<sup>11</sup>. Que hay leyes promulgadas por Dios para restablecer el derecho, lo demuestra este pasaje: “Si alguien con la fuerza de sus manos ha arrebatado grandes riquezas o si con su lengua ha despojado a otro –y estas cosas son frecuentes porque el deseo de ganancia turba el espíritu y la impudicia ahuyenta el pudor– los Dioses arruinan fácilmente a tal hombre: su raza decrece y no guarda él sus riquezas sino por poco tiempo”<sup>12</sup>.

Preciso es confesar mientras tanto que entre ambos se verifica una unidad religiosa, pero no una unidad sentimental o ética. Homero, como nos lo revela la *Ilíada*, aborda la existencia con un impulso aguerrido y una arrogancia aristocrática en que despunta el ideal caballeresco, mientras que Hesíodo añora la simplicidad de la vida campesina gobernada por el amor a la tierra y la obediencia a los dioses. En Homero hay un auténtico humanismo porque toda su obra tiende a la formación de un carácter viril, que debía ser el de los griegos. Aquiles es el gran arquetipo en quien se resumen los rasgos íntimos del ideal y no hay duda de que los antiguos helenos habrían preferido este modelo al del propio Zeus con su voluntad desordenada, si se los hubiera puesto en el caso de optar. Aquiles es el hombre admirable por excelencia, a quien no se le podría enrostrar un solo rasgo de debilidad, por lo menos desde el punto de vista de la moral homérica: amigo perfecto, enemigo implacable, acepta el reto del destino, forjado como está para superar las cosas y los hombres. Los dioses lo aman porque ven en él precisamente un ser de perfección vaciado en el molde de una belleza impecable. Es el David helénico que funda una dinastía moral destinada a conservar en sus representantes las virtudes más excelsas de la raza. Hesíodo no crea un arquetipo definido, y por esta razón su influencia fue menor en el espíritu popular que la de Homero. Tan sólo los modelos vivos en acción pueden forjar caracteres, porque nada estimula tanto el ejemplo como una admiración rendida por el prototipo. Las ideas morales enseñadas por Abraham y Moisés se sustentaban en el propio ejemplo que ofrecían. La belleza del carácter exige una plástica en movimiento que anime con su acción la idea cardinal de su espíritu y que esculpa el gesto perfecto al modo de Aquiles en su lucha victoriosa con los troyanos. En He-

---

<sup>11</sup> *Los Trabajos y los Días*, libro I.

<sup>12</sup> *Los Trabajos y los Días*, libro I.



síodo el humanismo sucumbe ante la desintegración de la vida por el espíritu moral: pone un límite a la conducta, que es la ética. En Homero ese límite se confunde con el de su propio humanismo.

## MÁS ALLÁ DE LA PARADOJA DEL HUMANISMO HINDÚ

CARLOS VARONA NARVIÓN

Si proponemos la imagen de que una religión es como un árbol con múltiples y largas ramas, con un hondo tronco e innumerables hojas..., al Hinduismo tendríamos que describirlo como un cuajado jardín o, mejor aún, como un bosque sin nombre conocido. Y lo es en la mayor riqueza imaginable de flores, enredaderas y arboledas asentadas sobre multitud de raíces, tanto aéreas como profundamente arraigadas en la tierra y en los lodos, en las aguas más espesas y en las más cristalinas.

Tal vez como ninguna otra religión viva en la actualidad, el Hinduismo se ha constituido a lo largo de un muy dilatado periodo (entre 2.500 a.C. y la actualidad) mediante un complejo conglomerado de filosofías, ritos, mitologías, religiones y sectas íntimamente imbricadas. Es éste un mundo tan amplio y receptor de las más extremas visiones, que muchas de sus ramas parecen entre sí contradictorias, por más que nunca se anulen, siendo marcadamente teístas o ateas, en las cuales no tienen lo sagrado y lo profano el mismo sentido que en las religiones semitas, y aquí y allá pueden aparecer como las dos caras de la misma moneda. Las hay que consideran esta vida como una pura ilusión (*advaita*), en las que existe sólo la divinidad, o por el contrario, para las que sin un más allá es la materia lo único real (*charvaka*). Como señala el *Bhagavad-Gítá*, “todas las vías conducen a la divinidad” (B.G. IV-11). El aroma permanente de este jardín o bosque, según queramos contemplarlo desde una perspectiva sistematizada o selvática, no proviene en realidad de ningún arbusto o planta concretos sino del conjunto, el que en efecto posee algo característico y cualitativo, que allende de la suma de las partes identificamos como Hinduismo.

Dado que no hay una iglesia, autoridad unificada, ni nada similar a dogmas, concilios, o libro único revelado, son únicamente el santón (*sad-dhu*) y el místico (*rishi*) quienes con sus experiencias representan la fuente máxima a lo largo de los siglos de los muchos textos que conformaron esta rica amalgama. Y es que ésta, en realidad, supone mucho más que una religión en el sentido judeocristiano al que estamos habituados. Se trata de una

forma de vida, de vivir y de actuar en la que nada se ve aislado, en la que no existen separaciones radicales entre lo humano y lo perteneciente a la divinidad sino grados mayores o menores de materialización o espiritualización, de ilusión o realidad, en los cuales todo forma parte de una unidad coherente y entre sí cohesionada, a la postre el cuerpo de Dios. De existir un único decálogo, éste se resumiría en no causarse dolor a uno mismo ni a nada vivo.

Ese aroma propio y conjunto, penetrante y untuoso, que aunque se podara alguna flor o árbol determinados permanecería, se debe a que no existe una “ortodoxia hindú” en el sentido que los dogmas, el profeta o el libro sagrado único tienen en el Cristianismo y en las religiones semitas. Ello empieza porque la denominación propia no es la de Hinduismo, ni siquiera exactamente la de religión. Su único nombre conocido es el de *Sanátana Dharma*, la “ley eterna”, la “ley inmutable”, siendo el *Dharma* tanto el deber concreto y la obligación personal respecto del orden cósmico como tal orden en su sentido más amplio y abstracto. En realidad, el término Hinduismo es un marchamo europeo muy reciente, procedente de los colonizadores ingleses de principios del siglo XIX, tomado de los persas, quienes a su vez llamaban <indú a los habitantes del Subcontinente indio, por haber cruzado el río Indo (*Sindhu*) para llegar hasta ellos.

Una característica general de esta “religión” es la immanencia, el estar la divinidad presente en todas las cosas, frente a la marcada trascendencia y ultraísmo de las religiones monoteístas. Nada es despreciado, pues todo cuanto existe, desde lo más insignificante en el suelo a las estrellas, pasando por el propio hombre, puede ser trascendente, conducto de la Realidad primera y última. Nada es punto final sino el *Parabrahman*, la postrera e indefinible realidad. No resulta pues el Hinduismo para quien ha nacido en su medio natural un asunto de fe, de creencia, sino de experiencia..., como en la famosa frase de Picasso por la que decía no “buscar” sino “encontrar”. Aunque existen evidentemente textos “sagrados” tales como los Vedas o los Puranas, la revelación progresiva de los secretos de la existencia no está contenida en un dogma, pues se hacen vivencia personal y desvelan por la propia meditación, es decir, en la experiencia interna cotidiana.

Intentar hablar de un “humanismo hindú” es en sí una paradoja, ya que el hombre en el hinduismo quiere liberarse del sufrimiento que implica su actual condición, dotado de un cuerpo y de una mente, de unas circunstancias que antes o después le causan malestar. El objetivo último de esta

existencia, como aparece claro en buena parte de las filosofías y religiones de la India, radica en la liberación (*moksha*) que se logra mediante el acceso a la conciencia suprema (*sat*) del Ser (*chit*), y el abandono de un yo que queda más y más pequeño contemplado desde la altura de la felicidad (*ánanda*) lograda. En ese sentido, la labor consiste en la desidentificación, respecto de la mente humana (*manas*), de sus deseos y fluctuaciones, no tanto porque sea la “tumba” del alma, en el sentido paulino que el cuerpo tenía, sino porque cuanto implica la materia, incluso sutil, es la emanación más lejana y empobrecida del principio al que se quiere retornar.

Según el Hinduismo, las cuatro metas de la vida humana (*purushartha*) son: *káma* (el deseo y el placer), *artha* (los medios de la vida práctica), *dharma* (la vida suprema, la ley universal), y finalmente *moksha* (el romper la cadena de las reencarnaciones). Mientras que el Budismo tomó del Hinduismo los tres últimos, no aceptó la existencia del *átmán* (el alma eterna), ni de las castas (*varna*); no concedió tampoco una relevancia especial a los dioses (*devas*), además de rechazar claramente la autoridad de los Veda, los mismos que en el Hinduismo constituyen la raíz misma de la religión y de la filosofía, de los relatos mitológicos y las leyendas.

Al tiempo que en las religiones cristiana, islámica o judía, la salvación se refiere a un yo personal que accede al Paraíso por una vida virtuosa, la liberación para el Hinduismo posee un sentido más amplio y de fusión con el Alma Universal, con la energía primigenia que se halla más allá de las reencarnaciones. Es una disolución del sentido del yo como ser, como personalidad separada del resto de lo creado. Así aparece en los *Upanishad* y en numerosos textos, mediante el símil de la gota de agua fundiéndose con el mar, es decir, haciéndose una el alma del hombre, aparentemente separada, con Dios.

En efecto, en todas las doctrinas y vías de pensamiento del Hinduismo, el Budismo y el Jainismo, el papel supremo que el hombre puede desempeñar es la liberación (*moksha* o *mukti*), liberación..., tanto del sufrimiento como de la rueda de muertes y renacimientos (*samsára*). Se trata de un estado superior de conciencia en el que las coordenadas espacio-temporales, la energía y la materia, son íntima y activamente percibidas como una ilusión (*maya*).

Los *Vedas* ('conocimiento', 'verdad') se componen de cuatro textos en lengua sánscrita que constituyen el corpus máximo del Hinduismo. El *Rig Veda* (la recitación), el *Yayur Veda* (el sacrificio), el *Sāma Veda* (los himnos y cánticos), y el *Atharva Veda* (los rituales). Estos, más los *Upanishad* y los *Vedānta Sūtras*, se denominan *shruti* ('lo escuchado'), la inspiración o revela-

ción transmitida a los *rishi* (sabios videntes) por la divinidad. Los *Puránas* y los *ítihásas* (historias, relatos mitológicos tales como el *Mahabhárata* y el *Rámáyana*), son por el contrario conocidos como *smriti* ('lo recordado'), aquello que se supone contribuye a explicar y complementar a los Vedas. Estos nombran a numerosas deidades (en el *Rig Veda* aparecen citados 33 dioses), que en realidad son la personificación del viento, el fuego y el resto de los elementos y fenómenos naturales: el agua, las tormentas o el rayo. Mediante el ritual de adoración y los sacrificios se logra la bendición de los espíritus supremos, de los dioses que los animan. No se encuentra mayor obstáculo respecto de concretizar la adoración en un dios bajo una forma y un nombre (*náma-rúpa*), dado el problema universal de concebir algo, por amplio y abstracto que sea, desprovisto de cualquier categoría. En las escrituras "inspiradas" (*shruti*) se describe a Dios en tanto *Saguna Brahman*, esto es provisto de atributos, como sin éstos, *Nirguna Brahman*.

Tras el periodo védico y ritualista, de primacía absoluta de un dios único, Brahman ("El es Uno, por más que los sabios Le llamen por muchos nombres", *Rig Veda*, 21,164,46), immanente en cuanto existe, fue abriéndose un lugar cada vez más amplio para el "humanismo" gracias a los *Upanishad* y el *Bhagabad-Gítá*, este último inmerso en el gran relato épico del *Mahabhárata* (además el Budismo y el Jainismo), en virtud de lo cual adquirió un papel protagonista el hombre en su propio destino. Esto es a nuestro parecer reflejo de la emergencia de los pueblos y creencias locales tras la llegada al norte de la actual India de los pueblos indoeuropeos, como se sabe adoradores de deidades solares y básicamente masculinas. Los dioses como Krishna y Ráma adquieren forma humana en sus diversos avatares, palabra castellana ésta que justamente procede de ese contexto. El mensaje de los *Upanishad*, que ya se encuentra en las *samhitás* védicas, y que como el *Gítá* se constituyó entre los siglos V y II a.C., puede resumirse en una de las frases más conocidas del Hinduismo: "*Tat tvam asi*", "Tú eres Eso" (*Chándogya Upanishad*, 6.8.7), la que ofrece al hombre una senda de identificación con el absoluto, y que exige de él un largo "camino de perfección". Hasta entonces no eran los dioses védicos antropomórficos a la manera de la mitología griega sino los nombres espiritualizadores de los elementos, lo que dibuja una omnipresencia de lo sagrado a través de todas sus caras. El no está atado por su Creación, sino que ésta es fruto de su juego (*lílá*).

Existe, por otra parte, una gran confianza en el Hinduismo acerca del sentido de penetración e intuición del hombre. Prueba de ello es la litera-

tura védica, las escrituras sagradas que hemos nombrado, en origen llamadas *shruti* (lo oído), y que suponen la revelación de los Vedas a los *rishis* o 'primeros sabios', por cuanto se encuentran éstos en un estado de conciencia universal o transcendental. Era algo, pues, que iba más allá de las estructuras sacerdotales y de clase y subrayaba los poderes intuitivos del individuo. En el mismo *Rig Veda* (*mandala* 10, *sutra* 90), el texto más antiguo e importante del Hinduismo, existe un importante precedente sobre la consideración simbólica del hombre y de su constitución. Se trata del himno de *Purusha Sukta*, ofrecido como adoración (*sukta*) al Hombre Cósmico, que es lo que significa *Purusha* (en sánscrito: 'hombre', 'varón'), a cuya imagen está hecho y concebido el ser humano. En dicho himno, escrito por el vidente (*rishi*) Náráyana, un maestro ensalzado por el *Bhágavata* y el *Mahabhárata*, tal Ser es visto como la reunión de todo lo creado, y percibido por el hombre en un estado de conciencia superior. Mas no se le canta como un conglomerado de entes y cosas sino como un solo Ser Universal que brilla gloriosamente, capaz de ver con ojos propios a través de todo lo creado. No es éste un dios cualquiera sino el Ser Uno (*ekam sat*). Como en la imagen del helemismo tardío, posteriormente retomada por Nicolás de Cusa y Pascal entre otros, *Purusha* equivaldría a una colosal circunferencia cuyo centro se encuentra en todos los lugares, y su curva, es decir su exterior, su extramuros, en ninguno. Desde tiempos muy antiguos los poetas han loado a *Purusha* como una glorificación del hombre:

Para concebir al mundo a imagen del hombre, puede decirse que el sol y la luna son sus ojos y su mente, agua, fuego y su boca, el aire su respiración, el cielo es su cabeza, la Tierra sus pies, y el espacio etéreo su cuerpo. Este mundo es un constante sacrificio, en el que vemos toda la materia y energía cambiando y acabando con cuanto antes existía.

En todas las manifestaciones del Hinduismo se halla presente el hecho de la divinidad que todo ser humano lleva en su interior, y debe ser hecha consciente, despierta. Es en este sentido una llamada constante a ir más allá de la ilusión, de las apariencias..., ya que el hombre, envuelto y engañado por el mundo material y temporal, ignora esa realidad oculta. Guarda esto evidentes paralelismos con Platón y la importancia del recuerdo, la reminiscencia, la prioridad de regresar a la Idea, al Ser verdadero. Este olvido es motivado por el descendimiento en la materia, propio de cada nuevo nacimiento. En el caso del Hinduismo, son las acciones negativas las que causan

dolor, las que generan un *karma* viciado, y en una rueda casi sin fin continúan aprisionando el alma *átmán* en el ciclo de las reencarnaciones.

Basado hasta la época del *Bhagavad Gítá* y de los *Upanishad* en sacrificios por manos únicamente de los brahmines, el Hinduismo pasa a interesarse en un conocimiento del “hombre”, y de las mujeres, hasta entonces olvidadas en este contexto, como el caso de Maitreyí, esposa del sabio Yájñavalkya, quien mantiene diálogos sobre la inmortalidad y acerca de Dios, que hasta ese momento no se habían dado (*Brihadáranayaka Upanishad*, II,4,2-3). Igual sucede con los miembros de las clases inferiores, como los Kshatriyas, quienes durante los tiempos védicos fueron excluidos de la vida espiritual. Los *Upanishads* crearon una corriente de pensamiento filosófica e intelectual (*gñāna*) en el Hinduismo que puso el énfasis en la unidad de todo lo existente, mientras que el mundo védico y popular seguía y sigue estando centrado en el culto y la devoción personal a un dios determinado, sea éste Shíva, Krishná o Káli.

Fueron los *Upanishad* benéficos a la hora de acercar al “hombre” más allá de los intereses sacerdotales y sociales, al saber, identificando ese *Brahman* único e inmanente, con el *átmán* (el yo como alma individual, no el yo de la personalidad). Representan estos textos una importante evolución respecto de la divinidad presente en los Vedas. Gran parte de ellos no tratan la multiplicidad de dioses, ni siquiera la triada esencial: Brahma, Vishnu y Shíva, sino que apuntan a una Realidad postrera allende del entendimiento humano conocida como Brahman (*Brihadáranayaka Upanishad*, III.9.1.9), una totalidad abstracta y omniabarcante que en ocasiones se particulariza con el nombre de Íshvara. Brahman juega a perderse, a extraviarse de Sí mismo en los infinitos seres y objetos del cosmos. Y cuando se reencuentra totalmente tras eones, recomponiéndose por sus piezas ilusoriamente separadas, accede entonces a la nueva Noche del Ser (tras un “año” suyo), el descanso profundo, hasta que vuelve a vestirse de ilusión (*maya*) y alumbrar un nuevo universo.

Los *Upanishads* se conocieron como el *Vedānta-vijñāna*, o ciencia del *Vedānta*, que es la conclusión y coronamiento de la visión del mundo expresada en los Vedas. Ésta se resume en un principio cósmico, un Ser supremo, Brahman, y un *átmán*, siendo éste último el germen de psique que hay presente en todo lo creado. Brahman y el *átmán* son la misma cosa, *aham brahmásmi* “Soy el Brahman”, (*Brihadáranayaka*, I.4.10), según la visión del monismo, desligándose en dos realidades, o infinitas, según el dualismo o el panteísmo, por

el que la creación emana de Dios. Como habíamos visto en la frase emblemática “Tú eres Eso”, es decir, el individuo, el ser dotado de alma y conciencia (*Átmán*), es Todo. “¡Atman es Brahman!”, aunque el descubrirlo y experimentarlo suponga un largo camino de disciplina y meditación. En el contexto upanishádico se ofrece una visión del *Brahmnán-Átmán* en cuanto que unidad subyacente a la multiplicidad. El ser de todo lo vivo es en su interior más esencial Brahman, por lo que la salvación de los seres, incluido el hombre, consiste en despertarse, en acceder a un estado de conciencia gracias al cual la propia identidad se revele como Brahman. De ahí los métodos del yoga de aquietamiento progresivo y sereno de la propia conciencia.

La Creación, el cosmos, es el Ser revelado, que según el *Rig Veda*, (10.121) “en el principio era el germen dorado” (*Hiranyagarbha*), el huevo de oro. Implica esto un fuerte monismo que apunta casi al monoteísmo, y en el canto védico del *Nasadiya Sukta* se sugiere que una única deidad ha creado a los otros dioses (verso 8: *yo deveṁ ádhi devá eka ásīt*), identificada como Prajápátí. En los *Upanishad* aparece que el *Hiranyagarbha* flota en el espacio, y alrededor suyo tiene sólo vacío y oscuridad, rompiendo tras un año de Brahma en dos mitades, *Swarga* y *Prithvi*.

Dentro de las seis escuelas de pensamiento indio tradicionales, la *Sámkhya* (creada por Kapila hacia el siglo III de nuestra era) es sin duda la más cercana al “humanismo”, tal como éste es entendido en Occidente, en buena medida de corte platónico, cuyos referentes principales proceden de los ideales del Renacimiento. Estos giran en torno a la preeminencia de los derechos y la creatividad del individuo sobre cualquier otra estructura social o religiosa, junto al máximo desarrollo de sus capacidades simbólicas. El hombre es aquí el encuentro de dos polaridades, de lo macrocósmico y de lo microcósmico, del cuerpo y el alma. En el *Sámkhya*, como ahora veremos, también es el hombre concebido en sus actividades mentales tanto como su naturaleza, un cruce, una combinación de alma imperecedera (*purusha*) y de materia (*prakriti*). El humanismo ligado al siglo XIV, especialmente el florentino en buena medida de inspiración platónica más que aristotélica, se basa en la concepción del hombre como un agregado de cuerpo y alma, suma de todas las características y elementos de la Creación, y un cosmos (microcosmos) en sí mismo.

Las más diferentes visiones, monistas o dualistas, científicas, ateas o teístas, aparecen representadas en dichas seis escuelas filosóficas indias o *dárshanas* (‘visión’, ‘mostración’), que en la práctica han estado divididas



histórica y conceptualmente en tres pares compactos. Mientras el conjunto *Nyaya* (de Gotama) –*Vaisheshika* (de Kanāda) se ocupa de la lógica, del método y la visión científica, el grupo *Mīmāṃsā* (de Jaimini) –*Vedānta* (de Shankara), el más conocido tal vez en Occidente, gira en torno a la tradición védica y su interpretación filosófica. Finalmente, el tercer par que más nos interesa aquí es el *Sāṃkhya* (de Kapila) –*Yoga* (de Patañjali). Se trata de un pensamiento de tipo “emanacionista”, para el que no resulta lo visible ilusorio (*māya*), como sucede con el *Advaita-Vedānta*. En la concepción de esta vía última, a cuanto se experimenta con los sentidos le falta realidad propia (*pāramārthiki sattā*), fundamento, siendo de cierto un reflejo de *Purusha*, de lo puramente espiritual y situado en el mundo superior; por él será reabsorbido todo lo existente con un grado u otro de materia. El yoga, en cuanto que conglomerado de técnicas mentales y corporales que tienden a evitar las fluctuaciones mentales, tanto como el sistema de pensamiento *Sāṃkhya*, poseen por objetivo el ascender y remontarse en los grados de dicha emanación hacia su origen, no necesariamente adscrito a un Creador, a un ente supremo personalizado en el caso de esta última disciplina.

*Sāṃkhya* significa ‘clasificación’, ‘enumeración’, de *sāṃ* (*saṃnyak*): ‘completo’, y *khyā*: ‘cálculo’, siendo el texto más antiguo de esta escuela, que percibimos como la más cercana al “humanismo” occidental, el *Sāṃkhya Kārikā*, escrito por Īshvara Krishnā (entre los siglos III y V d.C.). *Purusha*, el principio incausado, inactivo, único y no compuesto por partes, según lo describe ese texto (SK, X), en sánscrito “hombre”, “ser humano”, designa dentro de este marco del *sāṃkhya* la conciencia humana en su aspecto más libre y desligado de la materia. Es lo que podríamos llamar el más interno y esencial “testigo” de nuestras experiencias. En tanto que “pura conciencia”, también se refiere al hombre cósmico (*Purusha Sukta*, *Rig Veda*, X,90). Se trata de aquello que parece no pertenecernos, que tiene su fundamento y eje sino en sí mismo, en una esfera y dimensión aún más interna que nuestra propia conciencia. Por el contrario, lo que debe ser liberado por el trabajo del ser humano es *Prakriti*, todo aquello manifiesto e inconsciente, el mundo en su sentido más general, cuanto pertenece a los sentidos. Aunque en la actualidad no exista la escuela *sāṃkhya* como tal en la India, su visión dualista y emanacionista continúa influyendo sobre otras ramas filosóficas muy vivas como el yoga y el *Vedānta*.

Dentro de este contexto del vínculo entre ambas realidades, *Prakriti* y *Purusha*, en una infinita combinatoria que da lugar a cuanto existe, entra la

concepción de las tres cualidades (*gunas*) que en una u otra medida todo comparte. Estas son: (*tamas*), la inercia, aquello que tiende hacia lo bajo, es decir, lo estático, y que por tanto causa pesantez, tristeza, siendo su opuesto (*rajas*) la actividad y el dinamismo, todo cuanto supone movimiento ascendente. El equilibrio entre ambas, la armonía entre tales opuestos, es (*sattva*), de dinámica expansiva que se identifica con la luz, la sabiduría, posibilitadora en suma de que alterna y combinadamente ambos existan y se manifiesten.

Si la unidad originaria hemos visto que está compuesta de dos principios antagónicos, aunque necesarios y complementarios: *Prakriti* y *Purusha*, la Naturaleza filtra todo en la conjunción de las cualidades *rajas*, *sattva* y *rajas*, difractándose posteriormente en 23 *tattvas* (entidades) con la emergencia del hombre, tanto de su intelecto (*buddhi* –inteligencia intuitiva–, *āhamkāra* –el yo actuante–, y *manas* –mente razonante y discursiva–), como de sus cinco sentidos: (vista, oído, olfato, gusto, y tacto) (*buddhindriyas*), y los cinco órganos de la acción: (habla, manipulación, marcha, órgano de reproducción y órgano de excreción) (*karmendriyas*). De la combinación de *rajas* con *tamas*, igualmente surgen desde *prakriti* los cinco elementos sutiles (sonido, tacto, forma, gusto, sabor) y los cinco elementos gruesos (espacio, aire, fuego, agua y tierra).

Las tres entidades intelectuales (*buddhi*, *ahamkara* y *manas*) son conjuntamente conocidas como el órgano interno (*antahkarana*), el yo o ego del hombre, en el que predomina la cualidad equilibrada *sattva*, en virtud de la que el ser humano percibe el mundo. Con ciertas variaciones, el arco de descendimiento desde la emanación primigenia guarda evidentes similitudes con el hermetismo y la alquimia occidentales. De la misma manera, la liberación según la escuela *Sāṃkhya* consiste en invertir el proceso, y en la importancia otorgada al hombre como límite y coronación de la creación, así como punto de inflexión en esta vuelta al origen. El *buddhi* u órgano interno del hombre “despierta” de su error de apreciación, y es el encargado de identificarse progresivamente con el espíritu (*purusha*), al tiempo que desidentificarse con los distintos grados de la materia (*prakriti*). Sólo esta última, la parte pesada, es atada y liberada mediante la labor sublimadora del hombre, ya que la otra, *purusha*, el yo estático, absoluto, emergente desde sí mismo, ya lo estaba (SK, LXII). En el mundo de la mostración está siempre y necesariamente encadenado a *prakriti*, dinámica y cambiante. Uno y otro son eternos.

Como decíamos, el principio transcendente, *Purusha*, es la divinidad única, mientras los dioses védicos y postvédicos son fabulaciones, visiones parciales que los hombres hacen de sus infinitas caras en tanto que Alma Universal. Según un importante texto, el *Purusha Sukta*, tal esencia fue desmembrada por los dioses (*devas*), al antropomorfizarse, y su mente se convirtió en el curso de la teogonía en la Luna, sus ojos en el Sol y su respiración en el Viento.

Desde su fundador, Kapila, el *Sāmkhya*, no recurre en sentido estricto a la idea religiosa de Dios para explicar la eterna dinámica del vínculo entre la materia y el espíritu, que da lugar a cuanto existe en este y otros mundos. Ha evolucionado esta doctrina a lo largo del tiempo a partir de un ateísmo originario, que advertía en la concepción de Dios numerosas contradicciones, empezando por la presencia del mal a partir de algo eterno y perfecto. Versiones posteriores admiten su eventualidad, junto a lo que llamaríamos gnosticismo, al no ver necesaria la presencia de una deidad como entidad separada de cuanto existe. De hecho, esta transcendencia sin Dios, o “misticismo ateo”, ha inspirado numerosas vías espirituales en Occidente desde mediados del siglo XX, ya que no existe una raíz de este tipo en la tradición judeocristiana, desde sus inicios polarizada entre el credo en una deidad personalizada y el ateísmo.

En el hombre, este vínculo entre *purusha* y *prakriti*, entre lo transcendente e immanente, se conoce como la facultad del *buddhi* (procedente de *budh* = estar despierto, conocer, comprender), aquella que podría traducirse como ‘inteligencia intuitiva’ o ‘mente superior’. Es la conciencia sintetizadora y unificante, verdadera artista en la cuerda floja entre la visión más original y primigenia y el actuar concreto. Este es el asunto en buena medida del *Bhagavad Gítá*, texto en el que el dios Krishna, convertido en yogi supremo, enseña al Príncipe Arjuna a disciplinarse en la meditación a fin de descubrir en todos los seres a la propia deidad. Mucho tiene que ver esta facultad del *buddhi* con el ‘ojo del alma’ platónico, presente en *El Banquete* (201d-212). Frontera entre las experiencias internas y externas, como ya ha sido puesto de relieve, tiene esta capacidad de “puente” en las escuelas filosóficas del *Sāmkhya* y del Yoga, tal y como se hallan en el *Sāmkhya Káriká* y en el *Bhagavad Gítá*.

En esa obra de Platón se hace aparecer a Eros y al hombre como hijos paradójicos de la libertad (*poros*) y de la necesidad (*penia*). En los numerosos paralelismos existentes en la relación alma/cuerpo y *purusha/prakriti* entre

el *Sāmkhya* y el pensamiento platónico, es pues el *buddhi*, el “ojo del alma”, la conexión entre dos mundos que necesariamente se atraen, tal y como hacen el espejo y la imagen que tiene enfrente. Un espejo no puede existir con la nada absoluta alrededor suyo. Precisa reflejar algo: *maya*, la ilusión necesaria. La mente es la que separa, de ahí la meditación (todo lo contrario a reflexión) en el yoga, para dejar libres a las imágenes, las visiones e inspiraciones que proceden del yo superior y ejercen un efecto liberador.

Paralelamente, en Platón y en el *Sāmkhya* el ser humano no posee una naturaleza unitaria y propia. Se halla a caballo entre dos principios antagónicos de libertad y tirantez, de corcel blanco y corcel negro en su auriga que conduce desde la facultad del *āhamkāra*, que le gestiona. Cada percepción es la manifestación original reiterada. Con la inercia de las experiencias, en el fluido sensorial *āhamkāra*, se pierde la memoria del *purusha* original en una identificación que a la postre trae el sufrimiento, pues hace exteriorizarse más y más al “testigo” hasta perder totalmente la memoria de su ser más íntimo. El objeto del yoga es igualmente el romper con esta reiterada y maquiñal identificación con los sentidos.

En el sujeto, concebido como flujo y no como algo fijo y permanente, como contenido más que continente, *āhamkāra* es según el Vedanta algo próximo a lo que conocemos como ego. En el Gita, por ejemplo, *āhamkāra* aparece como algo que debe ser eliminado, sobre la base de que el Ser no está presente cuando el sujeto se encuentra percibiéndose como algo separado del resto, confundiendo igualmente al Ser “*aham*”, con “lo creado”, “*karā*”. Según la describe la filosofía *Sāmkhya*, *āhamkāra* es una de las cuatro partes de *antahkarana* (órgano interno), siendo las otras tres *buddhi*, *chitta* y *manas*.

*Jiva* es el yo individual que reside en cualquier cuerpo material. La unidad con el Ser Supremo (Brahman) se logra disolviendo la ignorancia *avidya*, que en definitiva representa un sentimiento de separación. La liberación viene con este conocimiento de Brahman, que hace caer el velo de la ignorancia. En el caso del hombre sólo un *antahkarana* (filtro entre lo superior e inferior) purificado puede acceder a tal cercanía, y llegar a “reflejar” (*abhasa*) al Ser. El *antahkarana*, procedente del sánscrito “medio”, “instrumento”, es un concepto soteriológico simbolizado en el cuerpo humano por el cuello, lo que físicamente une la parte “espiritual” del hombre a la corporal. No le hubiera causado la muerte en este medio al conocido místico musulmán Al-allách, al afirmar “Yo soy la Verdad”, pues en éste es cercanía y final reflexión del Ser en el individuo... ‘*Aham Brahmasmi*’ (Soy el *Brahman*)

(*Brihádarányaka Upanishad*, I.4.10), y en cualquier ser en potencia: 'Tattawamasi' (tú eres eso, *Brahman*), (*Chándogúia Upanishad* VI. 8.7). El hombre tiene el poder de deshacerse de esa especie de "pecado original" que él mismo se ha creado en otras existencias (*karma*), identificándose con el Ser: "Cualquiera que conozca al supremo *Brahman* se convierte también en *Brahman*" (*Mundaka Upanishad*, III.2.9). Un largo proceso éste de identificación de *jiva* con *Brahman* a fin de destruir la ignorancia, es decir, al no atarse al carácter pasajero de las apariencias.

Al contrario que el *Vedanta*, para la escuela *Sámkhya* el mundo es real, y el papel del hombre es llevarlo a su plenitud, hacer ascender el reflejo terreno, de abajo a reflejo celeste, punto en el que el *Prakriti*, la materia (todo tipo de manifestación, incluso sutil) es reabsorbida por el espíritu incondicionado. Que tras de un largo periodo volverá a bajar, en un eterno péndulo. Es el Descendimiento emanativo de la deidad a través de la materia sutil (mente) y de la materia pesada (elementos). "*Ekam eva advaitim Brahma*" (*Brahman* es uno sin segundo). Él es quien ha creado el universo, el Poder dinámico absoluto que ha establecido las leyes que rigen todo. "Por Su orden soplan los vientos, el sol se eleva y por Su orden (el dios del Fuego, Indra y Yama (el dios de la Muerte) atienden a sus obligaciones" (*Taittiriyya Upanishad*, II.8.1). Cuando *Brahman* crea el universo se recubre de ilusión (*maya*). Entonces, en cuanto que *Íshvara*, es decir que ligado a los poderes de la manifestación con los citados *gunas* (de *prakriti*), se muestra como la trinidad de dioses hinduista Trimurti; con *rajas* como *Brahma* (Creador del universo), con *sattva* como *Vishnu* (el poder preservador del universo), y son *tamas* como *Shiva* (poder de disolución de lo existente). El estado de la mente suprema es descrito como *Sat-Chit-Ananda* (Ser Real, Conciencia, Bendición-Felicidad), "*Prajnanam Brahma*" (la conciencia-sabiduría es *Brahman*) (*Aitareya Upanishad*, III.1.3). Igualmente, y de una manera distinta a la concepción del Dios semita, *Brahman* no aparece nombrado como hombre, mujer o asexuado, sino más allá de estas categorías.

En el *Mahabhárata* se refiere que *Narayana* era el creador supremo indiferenciado, la suprema semilla de cuanto existe, *Hari*, la Trinidad Hindú de *Brahma*, *Vishnu* y *Shiva*. El *Mahabhárata* se refiere al dios *Krishna* en numerosas ocasiones como *Narayana* y a *Arjuna* como *Nara*, explicitando que a pesar de la lejanía ontológica, existe entre ambos un vínculo transcendente. Compuesto este nombre en sánscrito por *nara* ("hombre, ser humano") y *ayana* ("eterno, sin fin"), *Narayana* es el Hombre supremo, tanto en el sen-

tido de esencia del ser humano como la realización máxima de sus cualidades. Tiene también *nara* el significado del elemento agua, de lo fluido, lo que le añade el sentido de la totalidad, de la extensión e impregnación.

La materia evoluciona gracias a la acción de la conciencia, de la idea, de *Purusha*. En el *Hiranyagarbha Sukta* del *Rig Veda* se dice que Dios se reveló a Sí mismo en el principio del tiempo en tanto que Inteligencia Suprema, poniendo todo en movimiento. En algunos versículos se emplean metáforas antropomórficas:

Es Él, quien en su grandeza era el Rey Único con su respiración y su vista, quien es Señor del hombre, de los pájaros y de los animales.

Es Él, quien cuya gloria asciende hasta las montañas nevadas, se extiende por el océano y los ríos. Sus brazos son los extremos del cielo (*Rig Veda*, 10, 121).

Según el *Advaita Vedanta*, la liberación del alma individual (Atman) debe lograrse por medio de la identificación o fusión con el Brahman, que está en todo y a la vez ninguna existencia fenoménica o de otro tipo lo encierra..., “*ni esto, ni eso*” (*Neti Neti*). *Moksha* es el desligamiento de las experiencias que conllevan dualidad, el hacerse consciente de la naturaleza real del Ser, que es (*sat-chit-ánanda*), esa experiencia inefable que se halla más allá de las sensaciones. En los *Upanishads*, la liberación *moksha*, el corte en la cadena *samsára* de encarnaciones, a través del conocimiento, se da por la identificación del yo individual (*átmá*) y el Yo Supremo (*Brahman*) abstracto e impersonal. “*Sarvam Khalvidam Brahma*” (todo esto es *Brahman*), (*Chándogua Upanishad*, III.14.1).

El *Bhagavad-Gítá*, que representa el compendio y coronación de las enseñanzas de los *Upanishad*, se conoce también como *Yogopanishad*, y es considerado tanto un texto *smriti* (recordado), al formar parte del *Mahabhárata*, como uno *sruti* (inspirado), por ser igualmente parte de los *Upanishad*. El argumento que cruza sus setecientos versos es el de la intensa conversación mantenida entre Krishna y Arjuna en el campo de batalla antes de empezar la Guerra de Kurukshetra, que enfrentó a los clanes emparentados de los Pándavas y Kauravas. La lucha se había hecho inevitable entre los dos príncipes y primos Duryodhana y Arjuna, quienes solicitaron a Krishna el apoyo para su bando. El dios les ofreció, según su deseo, el conferirle a uno su ejército (elección de Duryodhana) y a otro ser su consejero y auriga (elección de Arjuna).

Posteriormente, y atendiendo a la confusión y disyuntiva ética de Arjuna, Krishna, avatar de Vishnu, le refiere sus obligaciones en tanto que

príncipe guerrero. En sus enseñanzas, muy cercanas al Vedanta, se explicitan los cuatro caminos (*marga*) del Yoga para lograr la liberación (*moksha*): la acción (*Karma Yoga*), el conocimiento (*Jnana Yoga*), la meditación (*Raja Yoga*), la devoción (*Bhakti Yoga*). Resulta básica la inspiración de este texto para el mundo hindú, pues Krishna se da a conocer como Ser Supremo (*Svayam Bhagavan*), revelando a Arjuna y a todo hombre las claves del camino hacia la iluminación.

Entre los capítulos primero y quinto, Arjuna explica su crisis por haberse atado a lo externo de la percepción y olvidado la original *purusha*, que le haría luchar como lo que es, un guerrero. Krishna da cuerpo, por su parte, a la experiencia de *purusha*, que es lo que lleva a Arjuna a ver la necesidad de la meditación, para llegar a ese “yo” no personal ni condicionado. En la meditación se centra el capítulo sexto, mediante la disciplina de la concentración y el aislamiento de las sensaciones externas, el “Yoga de la Meditación” (*dhyanyoga*), donde Krishna inicia a Arjuna en esta disciplina. Ningún texto clásico, de los muchos que hay constelizados en torno al Hinduismo, sobre el yoga y la meditación, resulta tan contundente y expresivo como el *Bhagavad Gítá*. Especialmente en el antedicho, que trata el “Yoga de la Meditación” (*dhyanyoga*) a través de la enseñanza directa del dios Krishna al príncipe Arjuna mediante el símil de la batalla, símbolo de la lucha contra uno mismo emprendida en la existencia cotidiana. Un problema inveterado del hombre frente a un mundo cambiante y acechador, es la relación de la concentración y la conciencia interna, *purusha* (Krishna), con el cuerpo y el mundo exterior, *prakriti* (Arjuna). Al perfeccionar la disciplina de la concentración se desliga la conciencia de la percepción exterior [VI, 20], y accede a una felicidad del no dolor, una sutil experiencia localizada en la facultad del *buddhi* [VI, 21].

En este capítulo sexto se plantean pues muy diversos temas de meditación, especialmente la necesidad de la elevación de la mente en el camino del yoga, y el fantástico poder que ésta posee en uno u otro sentido, para enaltecer o hacer fracasar las obras del hombre:

(Cap VI – Verso 5)

Con la mente uno debe elevarse.  
Nunca con ella degradarse,  
Pues del alma puede ser su amiga  
Tanto como su enemiga.

(Verso 6)

La mente es amiga de esa alma,  
Que ha sabido conquistarla.  
Mas para quien fracasó en conseguirlo  
La tendrá como su peor enemigo.

(Verso 7)

Quien la ha conquistado y tiene paz  
El *Paramatma* ha alcanzado ya.  
Y le es igual el frío, el calor, la dicha, el dolor,  
El prestigio o la difamación.

La generosidad, el dar y no el exigir, es uno de los principios máximos de la vida aquí expuesta. La vaca, por ejemplo, representa en este sentido uno de los símbolos máximos del Hinduismo, pues entre otras virtudes ofrece al hombre alimento, piel, combustible, sin precisar nada salvo una pequeña cantidad de hierba y prácticamente ningún cuidado. En esta línea, el hombre está llamado por la meditación y la autodisciplina, de su cuerpo y de su mente, a extraer los máximos recursos de la vida y de los elementos.

(Verso 8)

A quien en su realización está complacido,  
De firmes sentidos, fijo en lo espiritual,  
Como un yogi competente lo han definido.  
Para él guijarros, piedras u oro, son igual.

En los siguientes versículos se trata de la necesidad de la vida concentrada y del retiro, para lograr el desprendimiento de las necesidades de cosas materiales. El hallar el propio centro y actuar desde él, es en el yoga un principio natural de comportamiento, pues sólo así cuanto se haga puede ser efectivo y no dañar con torpezas innecesariamente a los demás.

(Verso 10)

El yogi debe estar siempre unido al centro  
Y ubicarse en un lugar solitario.  
Solo, vigilando la mente con esfuerzo,  
Sin desear, ni sentirse propietario.

El regreso al origen es la única garantía de paz.



(Verso 15)

Así practicando el control total,  
El yogi con mente regulada  
Alcanza la paz trascendental  
Al llegar a Mi beatífica morada.

La afinación de sus recursos que el hombre posee recuerda las vigili-  
as y sufrimientos ascéticos del Buda Gautama, cuando escuchó en la lejanía un  
instrumento musical, y cayó en la cuenta de que los extremos de placer o pri-  
vación no conducen al nirvana.

(Verso 16)

No es yogi quien come en demasía.  
Tampoco aquél que mucho ayuna,  
El que duerme en forma desmedida  
Y el que se excede en vigili-  
as ¡Oh, Arjuna!

(Verso 25)

Paso a paso debe elevarse,  
Con inteligencia y firme convicción.  
Situando su mente en trance,  
Sin prestar a nada más atención.

(Verso 26)

Cuando sea que sufra agitación,  
Esta mente inquieta y fluctuante,  
Allí mismo debe regularse  
Y ponerse bajo el control del yo.

(Verso 27)

Cuando la mente está tranquilizada  
El yogi alcanza suprema felicidad.  
Sus pasiones están domadas.  
Y ya puro alcanza su ser espiritual.

(Verso 34)

Inquieta es la mente ¡Oh, Krishna!  
Agitada, fuerte y obstinada,  
Cuesta controlarla yo diría  
Como al viento, ¡es tarea ardua!

El “*vira*”, el héroe espiritual, trasciende las impresiones, y llega a contemplar por igual el gozo y el sufrimiento como reflejos cambiantes de una Realidad que supera cualquier anclaje:

(Verso 32)

Quien al comparar a todos con su yo  
Los ve iguales al suyo ¡Oh, Arjuna!  
Tanto en la dicha como en la aflicción  
Es un yogi de gran fortuna.

(Verso 45)

Y después de dedicarse con esfuerzo,  
El yogi limpio de pecados  
Tras muchas vidas y ya perfecto  
Alcanza el fin más elevado.

(Verso 46)

Superior al asceta el yogi es visto  
Superior al filósofo y al empírico  
Y es superior al trabajador frutífero  
Por ello Arjuna, sé un yogi en todo sentido.

La pureza de la mente es la que consigue el conocimiento, y éste la liberación. Estamos presentes en un mundo de transición, en el que debe irse más allá de los apegos, más allá del dejarse ir tras cualquier aroma, si a la postre no despierta ni libera. Desprenderse del ego, que por otra parte fue necesario para iniciar cualquier camino, es la primera y última tarea.

Como hemos visto de una manera muy sucinta, existe en el Hinduismo un “humanismo” que va más allá de lo humano, en el sentido de querer trascenderlo, sublimando la parte orgánica y las necesidades, aunque en el extremo sea para volver a él. Por más que sea de una forma distinta a la religión griega, como en todas, se intuye también en ésta que los dioses están enamorados de las metáforas de lo humano. No se encuentra en este caso centrado el mundo de las deidades a la manera helena, en los juegos de celos y poder, sino en los poderes de la meditación, en los elementos naturales, y en los sucesivos cruces de las vidas encadenadas entre la realidad y la ilusión, el sueño y el despertar.

En el marco de los movimientos de más calado y significación en el enorme seno del Hinduismo durante los dos últimos siglos, junto a persona-

jes que han dejado una huella imborrable, como el místico bengalí Ramakrishna (1836-1886) o el vedantista Ramana Maharsi (1879-1950), entre otros, no queremos dejar de hacer una consideración final al indio más famoso del siglo XX. Para la fundamentación de la ética de la no-violencia, Mahatma (alma grande) Gandhi (1869-1948) se basó en el “mandamiento” hinduista-budista, y sobre todo jainista (presente en los *Upanishad*) del *ahimsá*, que rechaza cualquier violencia contra un ser vivo, ya sea éste una persona, una planta o un animal. Gracias a su ejemplo personal en cada acto público y privado, influyó decisivamente no sólo en actitudes y movimientos de las masas de su país, sino en fenómenos sociales y culturales de todo el mundo, tales como el pacifismo, la ecología o el feminismo. A la doctrina por él propugnada le dio por nombre *satisgrája*, que significa “la insistencia en la verdad”.

Acerca de la no violencia, *ahimsá* (el contrario de *himsa* = daño), decía Gandhi que su meta no era en ningún caso buscar el poder. Más que una táctica política, la concebía como una regla ética sustentada en la supremacía de la verdad sobre cualquier otra fuerza o tensión. Pensaba que cualquier detalle, por pequeño que fuese, tiene gran valor; al igual que todo hombre. Nada carecía para él de importancia, y nunca propuso una forma de resistencia que buscara la sumisión del adversario. La fuerza de la verdad no podía medirse para él en términos del número de seguidores, o de ejércitos sino que, antes bien, residía en la conciencia de la sociedad. Según Gandhi, que afirmaba de la no-violencia que nada tiene de pasiva sino por el contrario de fuerza activa e incluso la más poderosa de la humanidad por ser fuerza del alma (como supieron Jesucristo, Daniel y Sócrates), el gran error es creer que no existe relación entre el fin y los medios, error que ha hecho cometer crímenes innumerables a personas consideradas religiosas.

## SOBRE EL HUMANISMO EN CHINA, O DE CÓMO LA POESÍA ORIENTÓ AL CIELO

ALICIA RELINQUE ELETA

Dice el célebre poema de Li Bai (Li Tai Po/Li Po)<sup>1</sup>:

Entre flores, una jarra de vino.  
Bebo solo, sin compañía alguna.  
Alzo el vaso, invito a la luna clara.  
Con mi sombra, ya somos tres personas.  
Mas la luna no es capaz de beber;  
y mi sombra, tan sólo de seguirme.  
Compañeras fugaces, luna y sombra,  
disfrutad mientras sea primavera.  
Cuando canto, la luna se pasea;  
cuando bailo, mi sombra se alborota.  
Yo, sereno, nos divertimos juntos;  
ya borracho, cada cual por su lado.  
Mis eternas amigas insensibles,  
os doy cita en el Río de las Nubes<sup>2</sup>.

Probablemente, para hablar de humanismo en China pocos seleccionarían esta composición de uno de los autores más difundidos y heterodoxos de la tradición poética de ese inmenso país, Li Bai (701-762). Se expresa aquí el propio abandono a los efluvios del alcohol y la búsqueda de una compañía que desaparece en cuanto el hombre cae derrotado por el vino. ¿Por qué rehuye el poeta otros seres humanos?, ¿por qué prefiere esa compañía efímera, ingrata, carente de voluntad y hasta aburrida? Quizá ningún poema como éste exprese con tanta claridad cuál es la verdadera medida del universo –del tiempo, del espacio–. El hombre, incluso un hombre frágil y

---

<sup>1</sup> Mantengo el sistema de transliteración oficial vigente, que será el único modo de mantener la univocidad, aunque en un caso como éste del poeta clásico quizás convenga recordar cómo tradicionalmente su nombre ha sido conocido en Occidente de manera distinta.

<sup>2</sup> Li Bai, *A punto de partir. 100 poemas de Li Bai*, trad. A-H. Suárez Girard, Madrid, Buenos Aires, Valencia, Pre-textos, 2005, p. 151.

abandonado, se presenta ante nuestros ojos como dueño y señor de todo lo que le rodea: de la luna, que le sigue conforme él se tambalea ebrio, y a la que tan sólo necesita para que proyecte su sombra; y de ésta, que obedeciendo a los vaivenes del licor, se alborote.

#### UN DON PARA LOS HOMBRES: EL MANDATO DEL CIELO

En su capítulo sobre China de *La Enciclopedia*, Voltaire afirma: “Los Chinos, al contrario [que los griegos] han unido la Historia del Cielo a la de la Tierra, y así han justificado la una por la otra”, y esto es, precisamente, lo que muchos historiadores consideran el punto fundamental del pensamiento chino, que podría resumirse en la afirmación de W. T. Chan: “Si existe una palabra que pueda caracterizar toda la historia de la filosofía china, esa palabra sería humanismo –no el humanismo que niega o menosprecia un Poder Supremo, sino aquel que profesa la unidad del hombre y el Cielo. En este sentido, el humanismo ha dominado el pensamiento chino desde el amanecer de su historia”<sup>3</sup>.

La posición central del hombre en el pensamiento chino se suele identificar con la emergencia de la dinastía Zhou (1111-249 a.C.). Durante la anterior, la dinastía Yin-Shang (1751-1112 a.C.), el control de los hombres por los seres divinos dominaba el mundo, y las fuentes arqueológicas y los escasos textos que nos han llegado del periodo atestiguan esa relación y la profusión de las diferentes ceremonias y sacrificios al respecto.

La caída de la dinastía Shang hizo nacer la necesidad de justificar ese cambio dinástico, comenzando entonces la gestación de un nuevo concepto legitimador del gobierno de los hombres, el Mandato del Cielo (*tianming*). Este mandato celestial se convertirá en la marca de referencia que hubo de funcionar durante todo el periodo pre-imperial y los subsiguientes veintidós siglos del imperio chino a fin de justificar cualquier alteración en la supuesta sucesión natural de los gobernantes<sup>4</sup>. Y por paradójico que pueda parecer,

---

<sup>3</sup> W. T. Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton U. P., 1973, p. 3.

<sup>4</sup> Todavía en estudios recientes se utiliza la retórica del “mandato del cielo” en referencia a cuestiones políticas contemporáneas. Vid., por ejemplo, X. Lu, “The influence of Classical Chinese Rhetoric on Contemporary Chinese Political”, en D. R. Heisey (ed.), *Chinese Perspectives in Rhetoric and Communication*, Westport, Greenwood, 2000, pp. 3-23, y O. Schell, *Mandate of Heaven: The Legacy of Tiananmen Square and the Next Generation of China's Leaders*, Nueva York, Simon & Schuster, 1995.

ese nuevo concepto que reclama del cielo la autorización para que un hombre, o una dinastía, pueda gobernar a los demás (eso es, en resumidas cuentas, lo que *tianming* significa), se centrará, precisamente, en la figura del hombre, un hombre, eso sí, dotado de determinadas cualidades; pero será él el que deba transformarse, educarse, cultivarse, para ser capaz, en última instancia, de gobernar a los demás.

El “mandato del Cielo” aparece ya en algunos de los poemas de la primera antología de la tradición literaria china, el *Clásico de la poesía* (*Shijing*, siglos XI-VII a.C.)<sup>5</sup> atribuido a Wen Wang, el gran sabio responsable de la ruina de la dinastía Shang:

¡Ah, el Mandato del Cielo!  
glorioso e inefable.  
¡Ah, qué resplandeciente,  
la pura virtud de Wen Wang!

Si siente compasión por mí  
y se me concede recibirlo,  
cabalgaré honrado tras Wen Wang  
y mis descendientes lo seguirán fielmente (267).

El mandato del Cielo se otorga a quien es digno de él; en consecuencia, no se recibe sin fecha de caducidad, pues sólo en la medida en que un gobernante o una dinastía siga siendo digna de ostentarlo, el Mandato del Cielo lo legitimará para gobernar “todo-bajo-el-cielo”<sup>6</sup>:

Glorioso, glorioso Wen Wang.  
diligente cumple la tarea recibida.  
Grande es el Mandato del Cielo.  
Ahí están los descendientes de Shang.  
Los descendientes de Shang  
son innumerables,  
y por orden del Señor de las alturas  
se sometieron a Zhou.

---

<sup>5</sup> Sobre el *Clásico de la poesía*, vid. último epígrafe. Existe una versión española cuyo título, *Romancero chino*, distorsiona, en cierta medida, la consideración sacralizada que a lo largo de toda la historia china ha gozado esta antología. (Vid. *Romancero chino*, trad. C. Elorduy, Madrid, Editora Nacional, 1984). El número que aparece al final del poema se corresponde con el de la ordenación tradicional de la antología.

<sup>6</sup> La expresión “todo-bajo-el-cielo” (*tianxia*) es la que se utiliza en los textos clásicos para referirse al mundo, pues el gobernante lo será de todo el mundo (conocido).

Se sometieron a Zhou.  
 El Mandato del Cielo no es eterno.  
 Los distinguidos nobles de Yin [Shang]  
 ofrecen libaciones en nuestra capital. [...]

¿No piensas en tus ancestros?  
 Cultiva la floreciente virtud,  
 que siempre tu voz se adecúe al Mandato  
 y de él vendrán numerosos dones.  
 Antes de que Yin perdiera su pueblo  
 acompañaba al Señor de las Alturas.  
 Mira el espejo de Yin.  
 El Mandato no es fácil [de retener] (235).

Esa dificultad para retener el Mandato o, más bien, la búsqueda de los resortes que permitan retenerlo (es decir, rellenar de significado la “virtud” que el Cielo requiere para poder hacerlo), será el objetivo último de los diferentes pensadores de la dinastía Zhou. Dicha búsqueda y los esfuerzos que los interesados (y quienes intenten legitimarlos) realizan para alcanzarla es, justamente, el punto determinante para que se produzca el desplazamiento desde una gracia celestial concedida sin más, a una necesidad por parte de aquéllos, siempre seres humanos, de perfeccionarse para alcanzar la virtud.

Como afirma Chan, prácticamente todos los planteamientos filosóficos en China o, lo que es lo mismo, todas las posibles recetas para el gobierno, se van a centrar en el desarrollo de las relaciones entre los hombres y en presentar las cualidades que aquel que está destinado a gobernar debe poseer<sup>7</sup>. Pero sin duda alguna, quien mayor influencia ejercerá en el pensamiento filosófico, ético y político de China será el Maestro Kong (551-479? a.C.).

El Maestro, más conocido como Confucio por la latinización que los misioneros llegados a China realizaron de los caracteres de su apellido (Kong) y el propio término “maestro” (*fuzi*), es el fundador del confucianismo, filosofía que se impondrá como ideología del estado durante todo el periodo imperial, y uno de los filósofos esenciales del periodo antiguo. Su doctrina ha sido considerada, generalmente, como la esencia pura de un humanismo alejado de toda relación con seres divinos. Los *loci classici* que se

---

<sup>7</sup> W. T. Chan, “Chinese Theory and Practice, with Special Reference to Humanism”, pp. 13-14 (en Ch. A. Moore, ed., *The Chinese Mind: Essentials of Chinese Philosophy and Culture*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1968, pp. 11-30).

mencionan como referencia aparecen en el texto que recoge algunas de sus conversaciones con sus discípulos, las *Analectas* (*Lunyu*)<sup>8</sup>:

Fan Chi preguntó sobre la sabiduría. El Maestro respondió: “Ocuparse de la justicia para el pueblo y respetar almas y espíritus pero manteniéndolos a distancia, es lo que puede llamarse sabiduría (6.20).

El Maestro no hablaba de fenómenos extraños, violencia, desórdenes y espíritus (7.20).

Jilu preguntó cómo se debía servir a almas y espíritus. El Maestro respondió: “Si no sabes servir a los hombres, ¿acaso sabrías servir a las almas?”. “¿Y podría preguntar sobre los muertos?” [El Maestro] dijo: “Si no sabes de los vivos, ¿acaso puedes saber de los muertos?” (11.11).

En estas tres citas Confucio, sin negar el mundo de los espíritus, declara sin posibilidad de error su interés por aspectos propiamente humanos. Porque, además, es el hombre quien va a dar la medida del funcionamiento del mundo – “El Maestro dijo: ‘Es el hombre el que engrandece el Dao, no el Dao el que engrandece al hombre’” (15.28)–. Y el hombre, como tal, es esencialmente social, no sabe existir si no es en relación con los demás: “El Maestro dijo: ‘No puedo formar rebaño con aves y bestias. Si no me agrupo con otros hombres, ¿con quién podría hacerlo?’” (18.6).

#### ENTRE HOMBRES: DE LA HUMANIDAD A LOS RITOS

La arquitectura de los planteamientos políticos y filosóficos de Confucio girará en torno a la figura del “hombre de virtud” (*junzi*)<sup>9</sup> y las cualidades

<sup>8</sup> Recuérdese que Confucio no dejó nada escrito. Toda la doctrina que se le atribuye debe rastrearse entre los textos que supuestamente editó, *Clásico de la Historia* (*Shujing*), *Primaveras y los Otoños* (*Chunqiu*) y *Clásico de la poesía* (*Shijing*), o en esta recopilación de anécdotas, que recoge fragmentos de diálogos entre él y sus discípulos o entre éstos últimos, agrupadas bajo el título de *Analectas* (*Lunyu*). La autoría y fecha de composición de esta obra están aún por determinar, aunque probablemente fuera elaborado por diferentes autores y en momentos distintos, en torno a los siglos IV-III a.C. Existen dos versiones en castellano: Confucio, *Lunyu. Reflexiones y enseñanzas*, trad. A. H. Suárez, Barcelona, Kairós, 1997, y la contenida en Confucio, Mencio, *Los cuatro libros*, trad. J. Pérez Arroyo, Madrid, Alfaguara, 1982, pp. 3-143.

<sup>9</sup> Originariamente, *junzi* significa “hijo de un noble” y de ahí la traducción de A. H. Suárez como “hidalgo”. Sin embargo, en las *Analectas* el significado original está claramente transformado en todo aquel que es digno de dirigir a los demás.



que deben adornar a éste para ser capaz de gobernar el mundo. En este sentido, elaborará la noción de “humanidad” (*ren*), “virtud de virtudes, ya que incluye todas las demás”<sup>10</sup>, aquella que determine si alguien será, a fin de cuentas, el digno receptor de aquel Mandato del Cielo, y es tan esencial, que “el hombre de virtud que abandona la humanidad, ¿acaso puede llevar ese nombre?” (4.5).

Como ya hemos dicho en otro lugar, “humanidad” (*ren*) se puede identificar con el sentido ético del término en español: está compuesto, en la parte izquierda, por el carácter de “hombre” en su forma comprimida, y en la derecha por el numeral “dos” (*er*). Traducido como “benevolencia”, “bondad” o “humanidad”, representa precisamente la relación entre dos hombres, y juega además con la homofonía de este carácter con el de “hombre” (también pronunciado *ren*, pero representado como un individuo que camina). Del significado original que parece haber poseído la noción, con el sentido de amor y condescendencia del soberano hacia sus súbditos, la interpretación que le va a dar Confucio quedará matizada<sup>11</sup>. Y a pesar de que en los veinte capítulos de las *Analectas*, casi un diez por ciento de las anécdotas o diálogos se refieren a la noción de “humanidad”, no encontramos en ningún lugar una definición clara y delimitadora de lo que es. Más bien, el Maestro juega con nosotros a deambular en torno a la noción, ofreciéndonos aspectos diferentes sobre cómo interpretar dicho concepto. Las dos ocasiones en las que parece definir con mayor claridad el concepto son:

Zhonggong preguntó qué es la humanidad. El Maestro respondió: “De puertas afuera, actúa como si estuvieras ante un invitado principal; dirige al pueblo como si

---

<sup>10</sup> A. H. Suárez, en Confucio, *Lunyu*, p. 21. Para una presentación completa sobre Confucio y sus planteamientos, vid A. Cheng, *Historia del pensamiento chino*, Barcelona, Bellaterra, 2002, especialmente, pp. 55-82.

<sup>11</sup> Aunque resulte obvio, no está de más señalar que el concepto de “humanidad”, el carácter *ren*, ha sufrido significantes alteraciones en su contenido a lo largo de los siglos, y se vio profundamente modificado por las corrientes Neoconfucianas a partir de la dinastía Song (960-1279). Sobre el origen y la evolución del concepto de “humanidad”, vid W. T. Chan, “The Evolution of the Confucian Concept of Jen”, *Philosophy East and West*, vol. 4, n° 4, (Jan, 1955), pp. 295-319; sobre su interpretación en las *Analectas*, vid. W.M. Du, “Jen as a Living Metaphor in the Confucian Analects”, *Philosophy East and West*, vol. 31, n° 1, (Jan, 1981), pp. 45-54; y sobre sus implicaciones filosóficas en un contexto comparatista, resulta también interesante el artículo de H. Y. Jung, “Jen: An Existential and Phenomenological Problem of Intersubjectivity”, *Philosophy East and West*, vol. 16, n° 3/4, (Jul-Oct, 1966), pp. 169-188.

estuvierais celebrando un gran sacrificio; no hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti. Así no habrá rencor en el Estado, y no habrá rencor en el hogar” (12.2).

Fan Chi preguntó qué es la humanidad. El Maestro respondió: “Amar a los hombres”. “¿Y la sabiduría?”. El Maestro respondió: “Conocer a los hombres”.

Fan Chi no comprendía. El Maestro dijo: “Si pones a los rectos por encima de los infames, aquellos harán rectos a éstos”.

Fan Chi se fue y se encontró a Zixia, y le comentó: “Hace un momento he visto al Maestro y le he preguntado qué es la sabiduría, el Maestro ha respondido ‘Si pones a los rectos por encima de los infames, aquellos harán rectos a éstos.’ ¿qué significa?”

Zixia exclamó: “¡Qué palabras tan fecundas!” Cuando Shun poseía todo bajo el cielo, de entre la multitud escogió a Gao Yao, y la falta de humanidad se alejó. Cuando Tang poseía todo bajo el cielo, de entre la multitud escogió a Yi Yin, y la falta de humanidad se alejó” (12.22).

En el primer caso formula una actitud de pleno respeto ante los hombres y señala, sin dudar, la identificación de un ser humano con todos los demás. En el segundo, afirma la identidad entre humanidad y amor. Pero en uno y en otro, el fin último es el buen gobierno de los hombres. Se evita el dolor y el rencor que podrían llevar a un caos el estado (y en su referente, la familia); en el otro, uniendo la humanidad/amor con la sabiduría alude a dos grandes modelos de gobiernos virtuosos, los del mítico emperador Shun (2255-2207 a.C.) y el fundador de la dinastía Shang, Cheng Tang (siglo XVII a.C.), que escogieron como sucesores a hombres entregados, aun a pesar de su origen plebeyo. El amor al que hace alusión el segundo fragmento no significa un amor universal, La matización que la sabiduría impone a un amor universal, queda en cierta forma subsumida dentro del mismo concepto de humanidad, hasta el punto de que la humanidad es la que determina que se ame o se odie a los demás: “El Maestro dijo: ‘Sólo quienes poseen humanidad pueden amar a los hombres, pueden odiar a los hombres’” (4.3). Sólo amar a quienes son dignos de tal amor, y odiar a aquellos que no lo son.

Esta cualidad, que parece esencial y latente en todos los individuos, no necesariamente se activa siempre, pues a lo largo de las *Analectas* se van a mencionar casos en que tanto hombres dignos como plebeyos la exhiben o, por el contrario, demuestran su carencia. Por ello dice el Maestro que: “Si la voluntad tiende hacia la humanidad, no habrá mal” (4.4).

Es obvio, pues, que “humanidad” supone aquel sentimiento o comprensión de los hombres; que se ha de desarrollar para poder adquirir el grado, ético al menos, de “hombre de virtud” que, en el fondo, es el que cua-

lifica para dirigir a los demás. Es entonces cuando descubrimos cuál es el secreto para poder poner en práctica tal cualidad:

Yan Yuan preguntó qué era la humanidad. El Maestro respondió: “Vencerse a uno mismo y volver a los ritos, eso es humanidad. Cuando uno se vence a sí mismo y vuelve a los ritos, todo bajo el cielo se volverá hacia su humanidad. La humanidad nace de uno mismo, ¿acaso puede tomarse de los demás?”

Yan Yuan dijo: “Os ruego que me indiquéis cómo hacerlo”. El Maestro dijo: “No observes nada contrario a los ritos; no escuches nada contrario a los ritos; no digas nada contrario a los ritos, no hagas nada contrario a los ritos.”

Yan Yuan dijo: “Puede que yo no sea muy perspicaz, pero intentaré poner en práctica estas palabras” (12.1).

La humanidad está indisolublemente unida a los ritos (*li*) y, aunque sea brevemente, he de hacer mención aquí a ello<sup>12</sup>. En este sentido, hay que comprender bien qué es lo que se esconde bajo esta denominación de “rito”. El carácter está formado por el radical de “sacrificio” y por el de los recipientes utilizados para tales eventos. Es claro, pues, que en principio hacía alusión exclusivamente a ceremonias ofrecidas con ocasiones especiales. No obstante, en época ya temprana amplía el ámbito de su contenido a todas aquellas manifestaciones que ponen de relieve las relaciones entre los hombres. En las *Analectas*, además de innumerables referencias genéricas a los ritos utilizados en diferentes épocas y lugares, se amplía claramente su ámbito para referirse a una serie de actitudes que ponen de manifiesto los modos de comportamiento sociales. Especialmente ilustrativo en este sentido es el libro 10 de las *Analectas*, donde se enumeran las actitudes de Confucio en aspectos tanto públicos como privados de relación con los demás: la forma de hablar ante un gobernante (10.2), el tipo de saludo al entrar en palacio (10.4), la forma de llevar objetos rituales (10.5), su vestimenta en situaciones cotidianas o periodos especiales, como en duelo (10.6), el tipo de alimentación también para ocasiones especiales (10.8), etc.<sup>13</sup> En realidad

<sup>12</sup> Sobre las relaciones entre “humanidad” y “ritual”, vid. M. Roberts, “Li, Yi, and Jen in the Lun Yü: Three Philosophical Definitions”, *Journal of the American Oriental Society*, vol. 88, n° 4 (Oct-Dic. 1968), pp. 765-771; W.M. Du, “The Creative Tension between Jen and Li”, *Philosophy East and West*, vol 18, n° 1/2 (Jan-Apr, 1968), pp. 29-39; y K.L. Shun, “Jen and Li in the ‘Analects’”, *Philosophy East and West*, vol 43, n° 3 (Jul. 1993), pp. 457-479.

<sup>13</sup> S. Van Zoeren resume la formación de las *Analectas* en cuatro momentos diferentes. El libro 10 pertenecería al penúltimo periodo, es decir cuando ya el concepto de “rito” (*li*) había extendido su significado a todas las actitudes descritas en él. Vid. S. Van Zoeren,

existe un repertorio amplísimo que ejemplifica en cada situación cuál debe ser la actitud y la compostura correcta.

Así, como señala Du, los ritos “se pueden considerar como una externalización de *ren* [humanidad] en un contexto social específico” o, lo que es lo mismo “un principio de particularismo que significa cómo el proceso de auto-actualización de *ren* tiene lugar”; lo que para él supone que “un confuciano siempre exhibe su auto-formación moral en el contexto social”<sup>14</sup>. Y parecen confirmar este punto las palabras de Confucio: “Si un hombre carece de humanidad, ¿de qué sirven los ritos?” (3.3). Sin embargo, convendría señalar que esa actualización de lo que en principio se presentaba como una actitud y un sentimiento, al manifestarse muestra siempre una posición determinante en la jerarquía. Cada individuo dentro de la sociedad, no sólo se relaciona con los otros seres humanos, sino que se relaciona en función de su posición dentro de ella. En este sentido, frente a las dos definiciones enfrentadas que en un momento Merleau-Ponty ofrece sobre lo que es el humanismo, primero definida como la “filosofía del hombre interior que no encuentra ninguna dificultad de principio, en sus relaciones con los demás, ninguna opacidad en el funcionamiento de la sociedad, y que sustituye la cultura política por la exhortación moral”; y frente a ésta, como “una filosofía que afronta como problema la relación del hombre con el hombre y la constitución entre ellos de una situación y una historia que les son comunes”<sup>15</sup>, podríamos identificar la primera postura con el concepto de “humanidad” *ren*, en el que parece que la armonía rige las relaciones humanas. Sin embargo, el concepto de “rito” (*li*) nos enfrenta con el problema de la desigual posición de los individuos en la sociedad, que se debe resolver a favor de unos o de otros en la lucha por las posiciones de privilegio.

#### LA TRANSMISIÓN DE LA VIRTUD

Hasta ahora hemos visto que es el Mandato del Cielo el que determina quién ha de gobernar a los demás, pero que para recibir tal don es necesario un “hombre de virtud” y lo que cualifica a éste como tal viene determinado fundamentalmente por su humanidad, manifestada a través de los ritos. Lo

---

*Poetry and Personality. Reading, Exegesis, and Hermeneutics in Traditional China*, Stanford U. P., 1991, p. 26.

<sup>14</sup> W. M. Du, “Creative tension...”, pp. 34, 36 y 36, respectivamente.

<sup>15</sup> M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, París, Gallimard, 1989, pp. 375-376.

realmente significativo en esta visión es que esa cualidad puede ser aprendida, puede ser practicada y puede ser enseñada. Con probabilidad, uno de los mecanismos más revolucionarios del pensamiento confuciano sea, precisamente, esa capacidad, supuestamente de cualquier individuo, para convertirse en un “hombre de virtud”. Esa posición jerárquica que los ritos reproducen y, al mismo tiempo, producen, no es, sin embargo, una posición fijada por una norma celestial. No es la pertenencia a un determinado clan la que fija la posición en la sociedad, en el gobierno. Como lo muestran los ejemplos de Shun y Tang, escogiendo a hombres menos nobles de sangre, pero más dignos (vid *supra*), la humanidad será la piedra de toque que pueda elevarlos, en una situación supuestamente ideal, a la mayor de las dignidades.

Y de nuevo, Confucio ofrecerá el mecanismo que permita a cualquiera acrecentar su virtud: la imitación de modelos de conducta. En primer lugar, los modelos que la historia ha ofrecido, cuyo ejemplo paradigmático es Wen Wang, tan ensalzado en el *Clásico de la poesía*. Pero además, de la misma forma en que todo ser humano es capaz de aprender, lo es también de enseñar con su ejemplo; y aprender es lo que le llevará a perfeccionarse, y a tener posibilidades de convertirse en *junzi*<sup>16</sup>.

Zigong dijo: “Si alguien prodiga bendiciones al pueblo, y consigue provecho para todos, ¿qué os parece? ¿Se puede decir que posee humanidad?” El Maestro respondió: “Alguien así va más allá de la humanidad, llega a la santidad. Ni Yao ni Shun podrían criticarlo. Aquel que posee humanidad, queriendo formarse a sí mismo, forma a los demás; queriendo triunfar de sí mismo, hace triunfar a los demás. Tomar el ejemplo de lo propio se puede decir que es la dirección de la humanidad” (6.28).

El Maestro dijo: “Si los de arriba gustan de los ritos, el pueblo se dejará gobernar” (14.44).

El recurso a la imitación sirve para actitudes como la humanidad, y para manifestaciones más públicas, como los ritos. En cualquier caso, la virtud atrae a la virtud – “La virtud no está sola, sabe que se atraerá compañía” (4.25)–. Y para gobernar la coerción se manifiesta inútil:

El Maestro dijo: “Guía con normas, mantén el orden con castigos, y el pueblo se irá y perderá el respeto; guíalo con la virtud, mantén el orden con los ritos, y tendrás respeto, y vendrán a ti” (2.3).

---

<sup>16</sup> Resulta muy significativo que el carácter con el que se designa la idea de “aprender”, “estudiar” (*xue*) –elaborado a partir de la imagen de un niño con la fontanela aún abierta y sobre la que se ejerce influencia–, significa, también “imitar”.

El maestro Ji Kang le preguntó a Confucio sobre el gobierno: “¿Qué os parece ejecutar a aquellos que carecen de moral para beneficiar a quienes la poseen?”. Confucio respondió: “Si vas a gobernar, ¿para qué ejecutar a nadie? Si buscas el bien, el pueblo será mejor. La virtud del *junzi* es como el viento; la de los hombres inferiores, como la hierba. Cuando el viento sopla, la hierba se inclina ante él” (12.19).

La benéfica influencia que ejercen los modelos se puede extender a través del tiempo, y las herramientas que permiten conocer el pasado son los textos. Ya Confucio se presenta a sí mismo como alguien que desea conocer el pasado y necesita estudiar: “Yo no nací sabiendo; admiro la antigüedad, por eso me aplico a investigarlo” (7.19); por ello va a apreciar las cualidades de su conocimiento como complemento a la formación del hombre de virtud: “Si se amplían los conocimientos con textos, y se somete a los ritos, podrá evitar franquear los límites” (6.25).

Aun sin convertirlo en el eje de la formación, el indudable respeto que siente Confucio hacia algunos textos –los Clásicos de las *Mutaciones* (*Yi*), de los *Documentos* (*Shu*) y de la *Poesía* (*Shi*)– queda reflejado en las citas que toma de ellos. Especialmente, el último encuentra un lugar de preferencia entre sus comentarios.

#### LA POESÍA Y EL GOBIERNO DE LOS HOMBRES<sup>17</sup>

El *Clásico de la Poesía* (*Shijing*) es una antología de 305 poemas seleccionados, según la tradición, por Confucio de entre más de 2000, procedentes de diferentes territorios y compuestos entre los siglos XI-VII a.C.. Según el *Clásico de los Documentos* (*Shujing*): “El *Shi* [y por extensión, la poesía] dice las intenciones” (*shi yan zhi*). Etimológicamente el término “poesía” está compuesto del radical de “palabra” (*yan*) más los elementos de “pie” (*chi*) y “pulso, cadencia, ritmo” (*cun*), es decir, la poesía es un pie que se mueve a intervalos rítmicos. Sería difícil encontrar una definición más específicamente física: la poesía aparece casi como la encarnación (voz/boca; pie; pulso/corazón) pura del hombre.

En el propio *Shijing*, el carácter *shi* aparece sólo en tres ocasiones para indicarnos cuál es su fin último, en la pequeña oda, número 200, y en las

---

<sup>17</sup> El desarrollo de este epígrafe se basa en parte en el capítulo “La gran tarea del Estado. La literatura en China”, publicado en J. Beltrán Antolín (ed.), *Perspectivas chinas*, Barcelona, Bellaterra, 2006, pp. 43-61.

grandes odas, 252 y 259<sup>18</sup>. En los tres casos, aparece en la apostilla final, a modo de declaración sobre la intención que persigue el poema que clausura:

Una flor aquí, un adorno allá,  
da forma a este precioso brocado.  
Así, esos que calumnian  
exageran más y más.

Una boca grande, grande,  
forma el Cedazo del Sur,  
Esos que calumnian  
¿con quién tejen sus intrigas?

Murmurando, susurrando,  
tramáis la traición.  
Pero cuidado vuestras palabras,  
pues nadie las fiará.

Rumoreando, murmurando  
tramáis la mentira.  
Quién sabe si vosotros sufriréis  
las traiciones que tramáis.

Los soberbios disfrutan  
y sufren los esforzados.  
¡Cielo azul!, ¡Cielo azul!  
Vigila a los soberbios,  
compadece a los esforzados.

Esos que calumnian  
¿con quién tejen sus intrigas?  
Toma a los que calumnian,  
arrójalos a lobos y a tigres.  
Si lobos y tigres no los devoran,  
arrójalos al Septentrión.  
Si el Septentrión los rechaza,  
lánzalos hacia las alturas.

---

<sup>18</sup> Pequeñas y grandes odas (*xiaoya* y *daya*, respectivamente) son dos de las cuatro secciones en las que se dividen los 305 poemas, siendo las otras los aires de los reinos (*guofeng*) y los himnos (*song*).

El camino al jardín de los sauces,  
 desemboca en la colina sembrada.  
 El asistente Mengzi,  
 ha compuesto este poema (*zuo wei ci shi* 作為此詩),  
 para que tantos hombres de virtud  
 lo escuchen con atención.

La clara crítica que supone este poema, se opone como la otra cara de una misma moneda, a los otros dos pertenecientes a las grandes odas. En éstas, los “poemas compuestos” lo son en un claro tono de ensalzamiento a las virtudes de grandes hombres. La primera, la 252, supuestamente compuesta por el Señor de Shao para el joven soberano Cheng (1115-1078), se encuentra a medio camino entre la loa y el consejo:

En la curva de la colina  
 una ráfaga de viento del sur.  
 Feliz soberano  
 venís a pasear, venís a cantar,  
 a lanzar vuestra voz.

Tranquilo pasear,  
 alegre solaz.  
 Feliz soberano,  
 Colmad los días de vuestra vida  
 como hicieron antaño los grandes señores.

Vuestro reino es vasto y espléndido,  
 y lo habéis engrandecido.  
 Feliz soberano,  
 Colmad los días de vuestra vida  
 Señor de cien espíritus.

Vuestro mandato será largo,  
 felicidad y riqueza os fortalecerán.  
 Feliz soberano,  
 Colmad los días de vuestra vida,  
 y que las bendiciones os cubran.

Gozáis de sostén, gozáis de alas,  
 gozáis de piedad filial, gozáis de virtud,  
 que os sirvan de alas.  
 Feliz soberano,  
 modelo de los cuatro confines.[...]



Los carros de mi señor,  
 son muchos y bien provistos;  
 los corceles de mi señor,  
 bien adiestrados y veloces.  
 Lanzo estos versos, pocos, (*shi shi bu duo*)  
 para que alguien los cante.

Por fin, la oda 259 describe la entrega que el soberano Zhou hace del territorio de Xie al Señor de Shen, modelo de virtud entre los hombres:

Excelsa, la Cumbre Sagrada  
 erguida alcanza el Cielo.  
 La Cumbre envió un espíritu  
 que dio nacimiento a Fu y a Shen.  
 Shen y Fu son las alas de Zhou,  
 que protegen los cuatro estados,  
 que defienden las cuatro direcciones.

Infatigable el Señor de Shen  
 al servicio de los herederos reales.  
 Estableció su dominio en Xie  
 para ser modelo de los reinos del sur. [...]

Son virtudes del Señor de Shen  
 su delicadeza, magnanimidad y rectitud.  
 Ordena los diez mil territorios,  
 y su nombre se escucha en los reinos de alrededor.  
 Jífu ha compuesto esta canción,  
 de versos soberbios (*qi shi kong shuo*)  
 de melodía delicada  
 como presente al Señor de Shen.

Indudablemente, estas dos grandes odas se aproximan bastante a la poesía consentida por Platón en su República ideal (que jamás existió)<sup>19</sup>. De la primera, cabría alguna duda de si entraría en ella, pues lo que realmente

---

<sup>19</sup> Aunque queda más allá de los límites del presente artículo, resulta interesante destacar que subyacen a la expulsión de los poetas de la República de Platón dos conflictos que también se plantearán en la China preimperial: en primer lugar, la posición de poetas y filósofos en su función de educadores; en segundo, la capacidad del lenguaje (la escritura) para “representar” correctamente el mundo de las ideas y las realidades y, como telón de fondo en ambos casos, la interpretación alegórica de los textos.

contiene es una crítica contra traidores y maledicentes y el riesgo que para el reino tiene acogerlos.

Este tipo de fórmula final no utiliza con exclusividad el término *shi*. En algunos otros poemas, y vertidos en las cuatro secciones, aparecen expresiones semejantes en las que se define explícitamente el objetivo último de toda composición:

Es sólo por su corazón mezquino,  
por lo que he compuesto esta crítica (*wei ci*) (107)

No eres bueno,  
te canto como advertencia (*ge yi xun zhi*).  
Si no escuchas mi advertencia  
la recordarás cuando caigas. (142)

Jiafu ha compuesto este canto (*zuo song*),  
para revelar los vicios del gobierno,  
Intenta transformar tus entrañas  
para calmar a los 10.000 territorios. (191)

El pueblo no está en paz,  
y tan sólo te ocupas de robar y saquear.  
Dices en voz alta “Es intolerable”  
y a las espaldas, sabes intrigar.  
Dices: “No soy yo”  
Pero he compuesto sobre ti esta canción (*ji zuo er ge*). (257)

Existen también muchos otros poemas que, sin incluir este tipo de fórmula, expresan una clara queja contra comportamientos abusivos de quienes detentan algún tipo de poder<sup>20</sup>.

Probablemente, reducir todos los poemas de la antología a la crítica o ensalzamiento distorsiona su amplio contenido<sup>21</sup>. Pero lo que aquí nos interesa es la posición privilegiada que Confucio le concede a la antología en la formación del hombre de virtud, el aspirante al gobierno del mundo:

---

<sup>20</sup> Wang Ching-hsien pone de relieve la importancia de las fórmulas en la composición de los poemas del *Shijing* aportando perspectivas muy interesantes con respecto a su estructura y su posible autoría. Vid. Wang C.H. *The Bell and the Drum: Shih Ching as Formulaic Poetry in an Oral Tradition*, Berkeley, University of California Press, 1974.

<sup>21</sup> Dos extraordinarios ejemplos del análisis antropológico y cultural de los poemas del *Clásico de la poesía* son M. Granet, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, París, Albin Michel, 1982; y A. Waley, *The Book of Songs*, Nueva York, Grove, 1978.

El Maestro dijo: “Los trescientos [poemas] del *Shi* se pueden resumir en una expresión: que en tu pensamiento no exista el mal” (2.2).

El Maestro dijo: Despierta con el *Shi*, yérguete sobre los ritos y completa [tu formación] con la música” (8.8).

Nan Rong repitió tres veces [el verso de] “tablilla de jade blanco”<sup>22</sup>. El Maestro le entregó en matrimonio a la hija de su hermano (11.5).

La lectura de los poemas estimula a quienes leen hasta el punto de seducir al propio Maestro para invitar a un discípulo, Nan Rong, su fervoroso lector, a formar parte de su familia. Pero sin duda, la expresión más completa de lo que significa la antología, y que influirá en toda la concepción posterior sobre la poesía, se encuentra en 17.9, donde Confucio desarrolla aquella concisa expresión de “la poesía dice las intenciones” para señalar con precisión la función del *Shijing*: observar, agrupar y ordenar –jerárquicamente– las relaciones entre los seres humanos, quejarse cuando no funcionen correctamente, además de aprender a nombrar el mundo: “Discípulos, ¿por qué no estudiáis el *Shijing*? Con él podréis despertar (*xing*), observar (*guan*), agrupar a los hombres (*qun*), expresar el dolor (*yuan*). Ayuda a servir al padre, en casa, y al soberano, fuera. Y además, se aprenden muchos nombres de aves y bestias, de árboles y hierbas” (17.9).

No obstante, para leer los poemas, para que sirvan a su objetivo último, hace falta ser capaz de interpretarlo correctamente y existe una forma específica de leer:

Zixia preguntó: “¿Qué significan [los versos]: ‘Bello rostro sonriente, hermosos ojos observan. Toma la blanca seda y añade color’?”<sup>23</sup>

El Maestro dijo: “La pintura va después de la seda blanca”.

Preguntó: “¿Los ritos van después [de la humanidad]?”.

El Maestro dijo: “Shang me estimula. Ya puedo empezar a hablar con él del *Shi*” (3.8).

---

<sup>22</sup> El verso que se refiere a “tablilla de jade blanco” aparece en el poema 256 del *Shijing*. La interpretación tradicional explica el poema como una crítica de Wen Wang hacia el último emperador de la dinastía Shang. El verso en cuestión dice: “Una mancha en una tablilla de jade blanco, se puede pulir; una mancha en tus palabras, no se puede desdecir”.

<sup>23</sup> Los dos primeros versos aparecen en el poema 57, el último no aparece en toda la antología.

La interpretación alegórica del *Shijing*, establecerá ya para siempre la pauta de lectura de los textos. De hecho, diferentes fuentes demuestran el uso extensivo que de los versos del *Shijing* se hacía en conversaciones tanto privadas como públicas y, especialmente, en encuentros diplomáticos en los que la ambigüedad de los versos podía leerse como una suave advertencia, una amenaza, una súplica o en la exposición del verdadero carácter de quien los entonaba. Ejemplo paradigmático es el recogido en el *Zuozhuan* (siglo IV a.C.), en el que el Señor de Zheng solicita al Duque de Lu que interceda por su territorio ante el Duque de Jin. Para conmovir a Lu, uno de los funcionarios de Zheng, Wenzhi entona el poema “Ocas gigantes” (181 “Las ocas gigantes vuelan, aleteando con sus alas; nuestros hijos han partido a la guerra, han sufrido mil fatigas en terrenos inhóspitos, cuánta compasión despiertan, pobres viudos, pobres viudas [...]). Un consejero de Lu, Zijia, desatiende su solicitud con el poema “Cuarto mes” (204), que relata los pesares de un funcionario solitario. Insiste Wenzhi con el poema “Camino rápido” (54) sobre una muchacha que se lanza sola a los caminos resuelta a consolar a su hermano por la muerte de sus padres. Por fin, consigue que Zijia consienta, confirmando su apoyo con “Recojo helechos” (167, “El carro de mi Señor, un carro de guerra bien preparado, con cuatro robustos corceles [...]”<sup>24</sup>.

La poesía se mostrará ya como el instrumento idóneo para formar y reconocer al hombre de virtud y cuando, a partir de la dinastía Han (202 a.C.–221 d.C.) se construya el confucianismo como una doctrina coherente y cerrada, y se instituya como ideología del poder, la poesía tendrá un lugar preeminente en él.

---

<sup>24</sup> *Zuozhuan*, Duque Wen, año 13. Vid. Yang Bojun, *Chunqiu Zuozhuan zhu*, Pekín, Zhonghua, 1983, pp. 598-599.



## IDEA HISTÓRICA Y CONCEPTO HUMANÍSTICO DE EUROPA

M. J. SANTOS DELTELL

La idea de Europa aparece fundada en un criterio cultural y moral, como individualidad histórica en virtud de su propia tradición y por tanto pudiéndose apelar para su consideración a toda una serie de nombres, hechos y pensamientos que han dejado de ella, secularmente, una huella indeleble<sup>1</sup>. La realidad llamada Europa es evidentemente complicada, y se diría que su identidad cultural emerge de esa propia complejidad. Ha sido importante el reconocimiento incluso de una Europa antes de la Historia, una Europa de la Edad del Bronce<sup>2</sup>, aunque quizás los polos fehacientes de la identidad europea puedan establecerse sobre todo entre los extremos representados por Platón y la problemática derivación de la ciencia del siglo XX en tecnología instrumental<sup>3</sup>. Aquí nos proponemos efectuar un breve balance histórico-cultural del argumento europeo, balance que en cierto modo pudiera considerarse como una suma o encadenamiento de tópicos en su mayoría bien reconocidos tradicionalmente, pero justamente sin los cuales no resulta concebible ni identificable la idea de Europa mediante la cual el destino del hombre europeo determinó uno de sus anhelos de elevación humanística de mayor capacidad significativa y proyección cívica. Naturalmente, no asumiremos un examen crítico de los grandes problemas de la reflexión cultural europeísta. Eso es cometido de otros capítulos y muy notables de esta *Teoría del Humanismo*.

Es de recordar en primer término cómo la primera vez que se menciona a Europa es en la *Teogonía* de Hesíodo (siglo VIII a.C.), siendo una de las numerosas hijas que el Océano engendró en Tetis: “una sagrada estirpe de hijas que por la tierra se encargan de la crianza de los hombres...”<sup>4</sup>. Una tradición posterior habla de Europa, que en griego significa “de ancha

---

<sup>1</sup> F. Chabod, *Historia de la Idea de Europa*, Madrid, Edersa, 1992, p. 20.

<sup>2</sup> K. Kristiansen, *Europa antes de la Historia*, Barcelona, Península, 2001.

<sup>3</sup> Puede seguirse este criterio en G. Reale, *Raíces culturales y espirituales de Europa*, Barcelona, Herder, 2005.

<sup>4</sup> R. Gómez Pérez, *Breve Historia de la cultura europea*, Madrid, Rialp, 2005, p. 15.

frente”, como hija del rey de Tiro (Fenicia). Zeus convertido en un toro alado sedujo a Europa y se la llevó a Creta para amarla. Europa parió a Minos, rey de la isla y protagonista de la leyenda del Minotauro.

En tiempos de Herodoto (siglo V a.C.) se pensaba que el mundo se componía de tres grandes espacios: Europa, Asia y África (Libia). Es decir, Europa estaba al oeste limitada por el océano y el mar Mediterráneo, *Mare-Nostrum* y las columnas de Hércules (Estrecho de Gibraltar). En realidad, el conocimiento geográfico de Europa no avanzó hasta la época romana gracias a los topógrafos de Julio César y Octavio Augusto.

El desarrollo específico de la idea de Europa hay que reconocer que tiene su base de partida en el Humanismo, el cual le confiere una dimensión histórica de la que carecía. En este sentido es de notar que una de las aportaciones decisivas del humanismo consistió en el establecimiento de una clara conciencia histórica. Los humanistas elevaron la historia al rango de disciplina dentro de los *studia humanitatis*, en los cuales, ciertamente, el mundo clásico antiguo y el cristianismo serían tenidos como los pilares de la civilización europea.

En la formación del concepto de Europa y en el sentimiento que lo acompaña prevalecieron sobre otros factores los culturales y morales. Al nombrar Europa se alude a cierta forma de civilización, a un determinado modo de ser y de pensar, siendo lo que importa, o lo que se selecciona en principio, el elemento espiritual, la voluntad y el aspecto moral sobre cualquier otra consideración material. De ahí que el Humanismo histórico constituya el gran momento de cristalización de la idea de Europa como sentimiento arraigado en la voluntad de los hombres. Cabría decir que desde Padua y Florencia irradiaba una concepción renacentista que va a recordar en las ciudades italianas la pujanza de las antiguas *polis* griegas. En realidad la concepción europea es netamente griega por cuanto en Grecia se inicia la curiosidad cultural y científica, la búsqueda de la verdad y de la belleza que, al menos idealmente, definirán la personalidad de Europa, tramitada a su vez por Roma con su particular y extensivo desarrollo administrativo y la aportación de la lengua latina como suelo común, incluso de evolución directa en las lenguas románicas, de toda cultura y de todo fundamento de la *paideia* a través de la *humanitas*. El establecimiento del Cristianismo como religión oficial del Imperio (Edicto de Milán, 315) puede entenderse que otorga definitivamente una evolución humanística y espiritual trascendente a los principios de las culturas clásicas griega y romana. De hecho, la

simbiosis de helenismo, romanidad y cristianismo se transfirió a los siglos posteriores mucho antes de que los humanistas ya en el XIV creyeran ser los primeros en descubrir el valor fundamental de la antigua cultura clásica. Pero el humanismo no cabe olvidar que también responde a un renacer demográfico tras las mayores crisis de población producidas por la peste a final de la Edad Media<sup>5</sup>.

El rasgo cultural griego de amor al saber y razonamiento del mundo y el hombre se transmite al conjunto del continente europeo, desde donde se gestan ideas que han convulsionado, transformado y mejorado el mundo, y también donde finalmente, todo hay que decirlo, las nuevas barbaries totalitarias del siglo XX nacieron.

Si se toma a Petrarca como el primer gran representante de cuerpo entero del humanismo italiano, hay también que subrayar cómo Luis Vives es acaso quien finalmente alcanza una conciencia más clara de Europa. En Vives es reconocible el hombre europeo por excelencia del Renacimiento<sup>6</sup>.

En resumidas cuentas, el mundo grecolatino proporcionaba un modelo para reivindicar la libertad y la dignidad humana libre de las ataduras de la religión, es decir la posibilidad de un antropocentrismo superador de la cultura teocéntrica medieval y un sesgo hacia la ética y la política y el consiguiente sentido de la experiencia individual como autoridad. Y ello a partir de la dignidad individual y una búsqueda de la piedad íntima y personal del individuo. Desde luego, el neoplatonismo influyó poderosamente en todo ello. La belleza de los seres materiales es entendida como el reflejo de la belleza de Dios que puede conducir a la perfección. De ahí surge a su vez la idealización del cuerpo femenino tan característica de la cultura renacentista.

Como es bien sabido, fueron hombres religiosos, en su gran mayoría cristianos, quienes lograron establecer un nexo entre la cultura clásica y el cristianismo desarrollando un pensamiento de carácter crítico frente al dogmatismo medieval fundamentalmente escolástico difundido desde los monasterios. Se ha de recordar que la implantación de la imprenta y el aumento de la publicación de los libros contribuyeron decisivamente a expandir aún más esta teoría europea del humanismo renacentista, especialmente desde las universidades.

---

<sup>5</sup> M. Livi Bacci, *Historia de la población europea*, Barcelona, Crítica, 1999.

<sup>6</sup> F. Calero, *Europa en el pensamiento de Luis Vives*, Valencia, Ayuntamiento de Valencia, 1997; V. Moreno Gallego, *La recepción hispana de Juan Luis Vives*, Valencia, Biblioteca Valenciana, 2006, caps. II y III.



Si las aportaciones humanísticas desde ámbito religioso fueron ciertamente notables, y el conocimiento del latín y la restitución del griego permitieron la difusión de la patrística griega y establecimiento de ese doble eje humanístico representado por San Agustín y San Jerónimo, es la tendencia filantrópica del humanismo así como por otra parte el aprecio de la fama y el disfrute epicúreo aquello que definitivamente permitirá propugnar el pacifismo y la unidad política y religiosa de Europa. En cualquier caso, el naciente individualismo europeo, principio de la moderna autonomía de la persona, puede detectarse ya a comienzos de la Edad Media<sup>7</sup>.

El hombre es la mejor criatura de Dios, y la regencia humanística de una Europa de hombres doctos unidos por la inteligencia permitiría una compensación mediante la ginecolatría, es decir la alabanza y respeto hacia la mujer frente a la misoginia medieval. También es de notar cómo la estética renacentista del clasicismo en algunos sectores derivó hacia un neopaganismo como naturalismo de las costumbres. Era convicción que la filosofía proporciona un saber práctico para la vida (*ars vivendi*) y su expresión es el arte retórico, instrumento idóneo para canalizar el esfuerzo humano destinado a conseguir la virtud a través de la enseñanza. De ahí procede la estrecha relación entre virtud y conocimiento que es fundamento de la *humanitas*.

En el Renacimiento también se encuentra el sentido de la unidad espiritual de Europa, pero sin confundir ésta con la “República cristiana”. Siglos antes, para Carlomagno, el *Rex pater Europeae*, el concepto de Europa tenía únicamente un valor geográfico que había de servir para designar la europeidad. También se utilizaría el vocablo *christianitas*. Europa fue así la *ecclesia Romana* frente a los griegos o bizantinos sometidos al emperador de Constantinopla.

La formulación de Europa como comunidad política fue eminentemente laica. Aparece por primera vez en Nicolás Maquiavelo, en *El Príncipe*. Según Maquiavelo, Europa tiene una individualidad propia y una personalidad basada en un modo de organización política. Maquiavelo es también el primer autor en exponer la idea de la voluntad arraigada en el hombre. La idea de Europa con carácter político, el gobierno republicano de Europa da lugar a la competencia fecunda de los partidos políticos (pluripartidismo, base de la democracia) o distintas formas de pensar generalmente de signo

---

<sup>7</sup> Véase Aaron Gurevich (1994), *Los orígenes del individualismo europeo*, Barcelona, Crítica, 1997.

contrario unas de otras, lo que contribuye a la limitación del poder central en favor de las libertades de los individuos.

Se hace patente el sentido de la diversidad en el pluralismo nacional. Esta idea se introduce poco a poco en el Derecho Público y en la teoría del equilibrio europeo que tanta importancia tendrá en siglos sucesivos. En el Renacimiento, el sentimiento nacionalista de los humanistas italianos estaba muy arraigado. Un ejemplo prototípico puede verse en el poema "Italia mía", de Petrarca, en el que se contraponen "la gentil sangre latina" a la de los "bárbaros", esto es los que han nacido fuera Italia. No obstante, esa idea nacionalista va transformándose y el hecho es que en el siglo XVI el príncipe de los humanistas, Erasmo de Rotterdam, ya no había nacido en Italia sino en los Países Bajos.

En realidad, ese pluralismo nacional, por así decir, esa multiplicidad de estados sería necesaria para mantener la libertad de Europa e impedir el advenimiento de cualquier tipo de monarquía universal procedente de España o de Francia (siglo XVI). Relacionado con el tipo político europeo surge una civilización distinta a la de otros continentes.

Se empieza a tomar conciencia del hecho de ser europeo, lo que evidentemente significa diferenciarse del resto. Así, conciencia europea es diferenciar Europa como entidad política y moral respecto de otros continentes o grupos de naciones. Europa existe por contraposición a algo que no lo es. Ya sabemos que la primera contraposición es obra del pensamiento griego. Pero Europa desarrollaría la configuración efectiva de la libertad, la emancipación del individuo y las maduras ideas kantianas de libertad y paz. Esta reflexión alcanza uno de sus momentos más elevados en la obra tanto teórica como dramática de Friedrich Schiller, quien sin embargo ya advierte muy pronto con absoluta claridad del peligro de las revoluciones políticas violentas y es premonitorio respecto del proceso que derivaría del octubre soviético de 1917.

El gobierno de Europa es la república que concede valor al individuo, que se rige por leyes frente al poder absoluto de Asia. Hay una idea antigua, ya en Filipo de Macedonia, el padre de Alejandro Magno, quien quería contraponer un gran estado europeo, que abarcara los alrededores del mundo helenístico, frente a otro gran estado asiático dirigido por un déspota, el jefe persa Jerjes (siglo IV a.C.).

Respecto de un tipo de civilización diversa del de otros continentes, es preciso observar de qué manera han influido en Europa los grandes descu-

brimientos geográficos de los siglos XV y XVI. Comúnmente, éstos son examinados desde el punto de vista económico, cuando se desplazó el tráfico comercial desde el Mediterráneo hasta el “Mar Tenebroso” (Océano Atlántico), pero hay que considerar también la influencia que tuvieron los descubrimientos en la vida espiritual de los europeos.

El descubrimiento del Nuevo Mundo, esa gran apertura de horizontes, va a ser responsable de la creación del concepto de espíritu moderno, que hará exclamar a Giordano Bruno: “los verdaderos sabios somos nosotros”, aludiendo a su época, por oposición al mundo clásico<sup>8</sup>. Desde ese momento los habitantes de Europa se van a ir sintiendo cada vez más europeos prescindiendo del sentimiento cristiano. Se subrayarán cada vez más las diferencias culturales sobre las religiosas, pues el continente se va haciendo más laico al tiempo que las comunidades cristianas se van incrementando al otro lado del Atlántico.

Es un hecho que la Reforma Protestante divide al mundo cristiano y los valores que habían sido incuestionables a través de los siglos empiezan a tambalearse. Progresivamente el mundo se va laicizando a la vez que las ideologías se separan de la idea de cristiandad. Asimismo se aclara renovadamente un concepto Europa al desaparecer un mundo de valores y entrar en escena otro nuevo. Europa queda contrapuesta a la no-Europa (América) y se tiende a maximizar lo lejano, lo desconocido, lo pintoresco. Se tiende a ver una estilización de los países de ultramar y se entabla una gran polémica sobre Europa.

La *Utopía* de Tomás Moro, que quiere combatir las instituciones políticas de su tiempo creando un estado imaginario que modela a su antojo, hace evidente ya en el siglo XVI la valoración de lo otro como posibilidad, aun imaginaria. Ese mito, el de ponderar lo ajeno a nosotros, tuvo una honda repercusión entre los siglos XVI al XVIII y contribuyó a representar una lucha abierta contra las instituciones del Antiguo Régimen.

Sin embargo, ese deseo de combatir todo lo europeo, desde Montaigne hasta Voltaire, no pretende aniquilar Europa sino, por el contrario, hacer surgir una nueva Europa más fuerte, más sabia, más verdadera y maestra de vida para todos. A partir del siglo XVII y en virtud del avance científico que supuso el desarrollo de la física moderna con Galileo y Newton surge una nueva corriente de pensamiento que desembocará en el positivismo de

---

<sup>8</sup> F. Chabod, ob. cit., pp. 80 y ss.

la segunda mitad del siglo XIX, rechazando cada vez más la lógica formal aristotélico-ecolástica, pero destruyendo también a su paso un saber largamente trabajado e indispensable para el humanismo.

Es incuestionable que a mediados del Setecientos, frente al europeísmo, se va afianzando la idea de nación, la noción de lo particular contra lo general, la individualidad frente a la universalidad. Para Chabod, con razón, el europeísmo ilustrado dieciochista resultaba opuesto al romanticismo nacionalista decimonónico, que trasladó gran parte de la fuerza del sentir europeo a la mera particularidad de la nación<sup>9</sup>.

Podría afirmarse que la Historia Contemporánea ha estado dominada por la oposición entre el proyecto de Estados Unidos de Europa y la exaltación del propio país, es decir, los nacionalismos, el ansia de libertad política que va a prevalecer en la historia de Europa entre 1790 y 1815, desde la Revolución francesa (1789) hasta el Congreso de Viena (1815), en el sistema de estados europeos basado en el principio del equilibrio político según palabras de Metternich. Es éste un europeísmo de cuño conservador. Significa repudio del principio de nacionalidad y de la revolución que llegaría a manifestarse con violencia en Europa mediante las llamadas revoluciones burguesas de 1848.

Mazzini ponía en estrecha relación la nación con la humanidad; recoge una idea latente en Europa, Alemania y Francia (De Maistre, Montesquieu, Voltaire, Rousseau). Cada nación tiene una misión que cumplir (Novalis). La reforma protestante es vista por Guizot como el origen de la Europa Moderna. Guizot era calvinista mientras que, por el contrario, el joven Novalis, que era católico, pensaba que la reforma había sido el principio de todas las aberraciones<sup>10</sup>.

Y así la conciencia cultural europea de la primera mitad del XIX, que recoge casi todos los temas de la Ilustración, a veces los caricaturiza o desvirtúa, como explicaba Cassirer en *La filosofía de la Ilustración* a propósito de la gran historiografía ilustrada, pero también y a menudo los enriquece y los transforma en temas de nueva consideración histórica. En este sentido decimonónico tan apoyado en la evolución de la idea de progreso, la civilización europea puede existir en tanto que existen muchas civilizaciones nacionales y el progreso de los pueblos es ingenuamente general, lineal e inacabable.

---

<sup>9</sup> F. Chabod, ob. cit., p. 16.

<sup>10</sup> Ibid., p. 148.

La civilización europea se caracterizaría por una variedad de ideas que la hace incomparablemente rica. Tras siglos había de continuar en proceso constante y veloz.

Pero Benedetto Croce hizo ver que los europeos somos cristianos y no podemos dejar de serlo por dejar de practicar el culto, pues el cristianismo ha dado forma imperecedera a nuestro modo de pensar y sentir: “hasta los librepensadores, ni siquiera los anticlericales, pueden evitar este destino común de Europa, de su espíritu...”<sup>11</sup>. La primera mitad del siglo XX fue el gran momento no sólo del mayor desastre bélico conocido en Europa y en el mundo sino también, y quizás precisamente por ello y en Alemania, de la más intensa reflexión europeísta representada por algunas de las mentes más lúcidas de la cultura moderna, tan importantes y dispares como han sido los casos de Husserl, Jaeger, Curtius o Zweig.

Tras el horror de las dos guerras mundiales, en las que se ha visto sumida la vieja Europa, la segunda mitad del siglo XX ha visto renacer la posibilidad política europea, si bien es más que discutible la prioridad humanística de todo ello: la Europa unida de Maastrich (1992) cuyos antecedentes fueron la CEE (Mercado Común Europeo) creada en 1947 por el Tratado de Roma que inicialmente agrupaba a una Centroeuropa de seis países que actualmente casi llega a la treintena y ha de asumir una nueva idea de ciudadanía<sup>12</sup>, por lo demás ya inmersos en la era de la globalización que ha ejecutado con amplitud la presencia de Asia en Europa y a la inversa.

---

<sup>11</sup> Ibid., p. 152.

<sup>12</sup> Cf. J. Borja, G. Dourthe y V. Peugeot, *La ciudadanía europea*, Barcelona, Península, 2001.

## EL ORIGEN DE LA HERMENÉUTICA

WILHELM DILTHEY\*  
(Ed. de Antonio de Murcia Conesa)

He tratado en un trabajo anterior la presentación de la individuación en el mundo de los hombres, tal y como es llevada a cabo por el arte y, en particular, la poesía. Ahora nos sale al encuentro la cuestión acerca del co-

---

\* La importancia para las ciencias humanas de la vasta obra de Wilhelm Dilthey (1833-1911), para la filosofía y la crítica estético-literaria, no ha dejado de crecer desde su muerte, si bien el esfuerzo por sistematizarla está aún por dar todos sus posibles frutos. Sea cual fuere la perspectiva desde la que se aborde esta obra, la hermenéutica ha de ocupar siempre un lugar central. La presencia implícita o explícita de Dilthey en la obra de Gadamer así lo confirma, si bien la visión que el autor de *Verdad y método* nos ofrece de él pueda ser un tanto sesgada. En cualquier caso, la influencia de este estudiante de teología y finalmente catedrático de filosofía de Berlín en la constitución de la hermenéutica como concepto filosófico es innegable, particularmente en lo que se refiere a su papel en la comprensión poshegeliana de la historia y el debate en torno a la epistemología de las que denominó “ciencias del espíritu”. La obra que aquí traducimos (siguiendo la edición de los *Gesammelte Schriften* editados por Teubner) supone la primera exposición de la tradición hermenéutica, en términos de un “curso regular” que transforma el viejo *ars interpretandi* en una teoría del comprender. En este breve artículo, publicado bastantes años después de la *Introducción a las ciencias del espíritu*, las *Contribuciones al estudio de la individualidad* o, por supuesto, el primer tomo de la *Vida de Schleiermacher*, Dilthey hace especial hincapié en la labor de los filólogos alejandrinos, la alegoresis bíblica y, sobre todo, el papel de los teólogos protestantes, con Flaccius como pionero. En su exposición ilumina las convergencias entre la filología romántica, el pensamiento estético y la tradición exegética moderna. Una vez más en la trayectoria de Dilthey, es Schleiermacher quien encarna la cristalización de estas distintas orientaciones y quien le permite ahondar en su elaboración de un concepto de comprensión como instrumento crucial para el examen de lo individual histórico. Para algunos que, como Peter Szondi, buscan en él argumentos para constituir una hermenéutica literaria, este escrito de Dilthey adolece de la ausencia de nombres fundamentales como el de Chladenius –clave para entender a Schleiermacher– o de cierta subordinación de la comprensión de lo singular (en particular los textos) al espíritu de la época. Sin embargo hay que insistir en el carácter programático de este ensayo, y su importancia fundamental a la hora de abordar una *filosofía* de la cultura europea, entendida en esencia como una cultura literaria. Su pertenencia a la tradición del humanismo es, pues, de suyo evidente y su presencia en una reflexión general sobre el mismo resulta poco menos que imprescindible.

nocimiento científico de la persona individual, y aun más, acerca de las grandes formas de la existencia humana singular. ¿Es posible un conocimiento semejante? ¿Y qué medios tenemos para alcanzarlo?

Es ésta una pregunta de la mayor importancia. Nuestro proceder presupone la comprensión de otras personas; buena parte de la felicidad humana proviene de la experimentación de estados anímicos ajenos. Toda la ciencia histórica y filológica se basa en el supuesto de que la comprensión de lo singular pueda ser elevada a objetividad. La conciencia histórica construida sobre tal supuesto permite al hombre moderno que todo el pasado de la humanidad se le haga presente. Por encima de los límites de la propia época, este hombre mira más allá, hacia las culturas pasadas, retomando su fuerza y deleitándose con su embrujo: una expansión de felicidad le sobreviene de todo ello. Y aunque las ciencias sistemáticas del espíritu hagan derivar sus leyes generales de esta concepción objetiva de lo singular, tales procesos de comprensión e interpretación serán también para ellas su fundamento. De ahí que la seguridad tanto de estas ciencias como de la historia dependa de si esa comprensión de lo singular puede elevarse hasta alcanzar *validez universal*. Es así como se nos plantea ante el pórtico de las ciencias del espíritu un problema que sólo a ellas concierne y que las diferencia de todo conocimiento de la naturaleza.

Ciertamente, las ciencias del espíritu aventajan a todo conocimiento de la naturaleza en el hecho de que su objeto no sea un fenómeno dado a los sentidos, un simple reflejo de una realidad en una conciencia, sino que sea él mismo la inmediata realidad interna, entendida ésta como un entramado de conexiones vivido desde dentro. Pero ya el modo como se da esa realidad en la experiencia interna, plantea grandes dificultades para su concepción objetiva. La experiencia interna, por la que me vuelvo consciente de mis propios estados, está muy lejos de llevar a la conciencia mi propia individualidad. Sólo comparándome con otros puedo tener experiencia de lo individual en mí; es así que me vuelvo consciente de aquello que en mi propia existencia me diferencia de los otros. Goethe tenía toda la razón al sostener que ésta, la más importante entre todas nuestras experiencias, se vuelve muy difícil, resultando siempre incompleta nuestra percepción de la medida, naturaleza y límites de nuestras fuerzas. La existencia ajena, sin embargo, sólo se nos da desde fuera, en los hechos sensibles, ademanes, sonidos y acciones. Sólo mediante un proceso de reproducción de aquello que comparece ante los sentidos como rasgos aislados, conformamos ese inte-

rior. Todo: materia, estructura, los trazos más individuales de esta conformación, hemos de traerlos de nuestra propia vida. Ahora bien, ¿cómo, mediante esa reproducción, puede una conciencia individualmente configurada tener conocimiento objetivo de una individualidad ajena, modelada de manera totalmente distinta? ¿Qué proceso es éste que aparentemente funciona de un modo tan extraño con respecto a los otros procesos del conocimiento?

Llamamos *comprender* al proceso por el que conocemos un interior a partir de signos que son dados desde fuera por los sentidos. Eso por lo que respecta al uso del lenguaje; y una ajustada terminología psicológica, de la que tanta necesidad tenemos, sólo puede realizarse cuando cada expresión acuñada y delimitada de manera clara y útil sea retenida igualmente entre todos los escritores. Comprensión de la naturaleza –*interpretatio naturae*– es una expresión figurada. Pero también al conocimiento de las propias disposiciones lo designamos sólo en sentido impropio como comprender. Ciertamente que digo: no comprendo cómo pude yo obrar así o, es más, no me comprendo a mí mismo. Con ello quiero decir que una manifestación de mi ser, que haya accedido al mundo sensible, se me presenta como la de un extraño, a la que no soy capaz de interpretar como tal; o, en el otro caso, que he caído en un estado al que me quedo mirando fijamente como si se tratara de un extraño. En consecuencia, llamamos comprender al proceso por el que reconocemos un signo psíquico a partir de los signos sensibles que lo expresan.

Este comprender abarca desde el entendimiento de un balbuceo infantil hasta el de Hamlet o la *Crítica de la Razón*. Ya sea a través de piedras, mármol, tonos musicalmente configurados; de gestos, palabras y escritura; de acciones, órdenes económicas y constituciones, es el mismo espíritu humano el que nos habla y necesita ser interpretado. Y en todo los casos, el proceso del comprender presenta características comunes, toda vez que está determinado por condiciones y medios que son comunes a esta forma de conocimiento. En tales rasgos básicos, el proceso es el mismo. En efecto, si quiero comprender a Leonardo, han de concurrir aquí la interpretación de acciones, pinturas, imágenes y obras escritas en un proceso homogéneo y unitario.

El comprender presenta distintos grados. Éstos están condicionados en primer lugar por el interés. Si el interés es limitado, también lo será la comprensión. Con cuánta impaciencia escuchamos algunas explicaciones;



de ellas sólo retenemos un punto que nos resulta importante por razones prácticas, sin que tengamos interés alguno por la vida interior de quien nos habla. Por el contrario, en otras ocasiones nos esforzamos intensamente por penetrar, con cada gesto y cada palabra, en el interior del que habla. Pero la atención más intensa sólo puede convertirse también en un proceso técnico, mediante el que pueda lograrse un grado controlable de objetividad, si se fija la manifestación vital, de modo que siempre podamos regresar nuevamente a ella. A un tal *comprender técnico de manifestaciones vitales fijadas de forma duradera lo llamamos exégesis (Auslegung) o interpretación*. En este sentido existe también una arte de la interpretación, cuyos objetos son esculturas o pinturas: ya Friedrich August Wolf había reclamado una crítica y hermenéutica arqueológica. Welcker insistió en ello y Preller intentó llevarla a cabo. Pero Preller hizo particular énfasis en que esas interpretaciones de obras mudas dependían en cualquier caso de la explicación aportada por la literatura.

La desmedida significación de la literatura para nuestra comprensión de la vida espiritual y de la historia reside en el hecho de que sea en el lenguaje donde lo interior humano encuentre su expresión completa, exhaustiva y objetiva. Por eso el arte del comprender tiene su centro en la exégesis o *interpretación de los restos de existencia humana conservados en la escritura*.

La interpretación y el tratamiento crítico, a ella inherente, de tales restos fue, pues, el punto de partida de la *Filología*. Ésta consiste, esencialmente, en el arte y el virtuosismo personales con respecto al tratamiento de lo que se conserva por escrito. Y es sólo en relación con este arte y sus resultados como puede prosperar cualquier otra interpretación de monumentos o acciones históricamente transmitidas. Podemos equivocarnos a propósito de los motivos principales de las personas que actúan en la historia; las mismas personas actuantes pueden ellas mismas extender una luz engañosa sobre ellos. Pero la obra de un gran poeta o descubridor, de un genio religioso o un auténtico filósofo sólo puede ser siempre la verdadera expresión de su vida anímica; en una sociedad humana repleta de mentiras, una obra semejante es siempre verdadera y, a diferencia de cualquier otra manifestación en caracteres fijos, es susceptible por sí misma de una completa y objetiva interpretación. Es más, ella arroja su luz sobre los otros monumentos artísticos de una época y sobre las acciones históricas de los contemporáneos.

Este arte de la interpretación se ha desarrollado muy poco a poco, tan acorde con sus leyes y tan despacio como la interrogación de la naturaleza

por el experimento. Surgió y se ha conservado en el genial virtuosismo personal del filólogo. Así, y también de acuerdo con su naturaleza, este arte se transmite principalmente por el contacto personal con los grandes virtuosos de la interpretación o con su trabajo. Al mismo tiempo, todo arte procede según reglas. Y del conflicto de esas reglas, de la lucha entre distintas orientaciones por la interpretación de las obras más valiosas para la vida y por la necesidad así condicionada de fundamentar las reglas, nació la ciencia hermenéutica. Ella es la *doctrina del arte de la interpretación de los monumentos escritos*.

Al fijar la posibilidad de una interpretación de validez universal a partir del análisis del comprender, esta ciencia se dirige en último término a la disolución del problema sin duda universal del que surgió esta discusión. Junto al análisis de la experiencia interior aparece el del comprender y ambos juntos proporcionan a las ciencias del espíritu la prueba de la posibilidad y los límites de un conocimiento en ellas de validez universal, en la medida en que tales ciencias están condicionadas por el modo como los hechos psíquicos nos son dados originariamente.

Quisiera ahora dar cuenta de este curso regular en la historia de la hermenéutica: cómo surgió el virtuosismo filológico a partir de la necesidad de un comprender profundo y universalmente válido y, de aquí, la regulación, el ordenamiento de las reglas en virtud de una meta determinada de cerca por el estado de la ciencia en una época dada, hasta que finalmente se encontró en el análisis del comprender el punto de partida seguro para el establecimiento de reglas.

## 1

La interpretación técnica (ἐρμηνεία) de los poetas fue desarrollada en Grecia por necesidades escolares. Durante la Ilustración griega, el juego ingenioso en torno al comentario y crítica de Homero y otros poetas era algo muy apreciado en todos los lugares en los que se hablaba griego. Esto recibió una base más sólida cuando entre los sofistas y en las escuelas retóricas la interpretación entró en contacto con la retórica, pues en el interior de ésta, aplicada a la oratoria, se hallaba la doctrina general de la composición literaria. Aristóteles, el gran clasificador y analizador del mundo orgánico, de los Estados y de los instrumentos literarios, enseñaba en su *Retórica* a descomponer la totalidad de un producto literario en sus partes, a dife-

reñar los estilos, a reconocer el efecto del ritmo, el período, la metáfora. De forma más sencilla aún se agrupan en la *Retórica a Alejandro* las determinaciones conceptuales a propósito de los elementos activos del discurso, tales como el ejemplo, el entimema, la sentencia, la ironía, la metáfora o la antítesis. Y la *Poética* aristotélica convirtió expresamente en su objeto tanto las formas internas y externas derivadas de las determinaciones de la poesía y sus géneros, según su esencia o según su finalidad, como sus elementos efectivos.

El arte de la interpretación y su regulación dio un segundo paso importante con la filología alejandrina. El legado literario de Grecia fue recopilado en bibliotecas, se confeccionaron recensiones de los textos y, a través de un artificioso sistema de signos críticos, fueron anotados en los textos los resultados del trabajo crítico. Los escritos falsos fueron excluidos y se confeccionaron los catálogos reales del total de existencias. La filología existía como arte de la recensión, crítica elevada, interpretación y determinación del valor de los textos, fundado en un conocimiento íntimo del lenguaje: una de las últimas y más propias creaciones del espíritu griego; y es que ya desde Homero la alegría por el discurso humano era uno de los más poderosos impulsos de ese espíritu. Los grandes filólogos alejandrinos comenzaron también a ser conscientes de las reglas contenidas en su genialidad técnica. Aristarco procedió ya con conciencia del principio que aseguraba, rigurosa y completamente, el uso homérico del lenguaje y fundamentaba, en consecuencia, la explicación y determinación de los textos. Hiparco era plenamente consciente de lo que hacía cuando fundamentaba la interpretación objetiva sobre una investigación histórica, revelando las fuentes para los *Fenómenos* de Arato e interpretando a partir de ellas ese poema. Y si entre los poemas transmitidos de Hesíodo fueron reconocidos algunos como falsos, un gran número de versos fueron excluidos de las epopeyas de Homero, mientras que al último canto de la *Ilíada* y, aún más unánimemente, a una parte del penúltimo y a todos los últimos cantos de la *Odisea* se les atribuyó un origen mucho más temprano. Todo eso fue posible gracias al virtuoso manejo del principio de analogía, en virtud del cual se aseguraba indistintamente un canon para el uso del lenguaje, para el círculo de representaciones, para la congruencia entre los valores estéticos e interiores de un poema, y era excluido todo lo que entrara en contradicción con ello. La aplicación de semejante canon estético-moral en Zenódoto y Aristarco se desprende claramente de la siguiente forma de argumentación de la atétesis en ellos:

‘διὰ τὸ ἀπρεπές’, es decir, ‘*si, quid heroum vel deorum gravitatem decere videbatur*’. También Aristarco se apoyaba en Aristóteles.

La conciencia metódica sobre el recto proceder de la interpretación se vio reforzada con la oposición de la escuela alejandrina hacia la filología de Pérgamo. ¡Una controversia atinente a orientaciones hermenéuticas, pero a la que subyace una significación histórico-universal! Pues en la teología cristiana esta controversia reapareció en una nueva situación y las dos grandes perspectivas históricas acerca del poeta y el escritor religioso han sido condicionadas por ella.

Crates de Malos tomó de la escuela estoica el principio de la interpretación alegórica, que introdujo en la filología de Pérgamo. El largo dominio de este método de interpretación se basó en primer lugar, en el hecho de que neutralizaba la contradicción entre las fuentes documentales religiosas y una acendrada visión del mundo. En esto coinciden necesariamente el exegeta de los Vedas, de Homero, de la Biblia y del Corán: una tarea tan imprescindible como inútil. Aun así, a este proceder subyace una profunda perspectiva de productividad poética y religiosa. Homero es un vidente y el contraste en él entre una profunda mirada y groseras representaciones sensibles sólo puede explicarse si se entienden las últimas como meros medios de descripción poética. Precisamente al comprender esta relación como un intencionado revestimiento del sentido espiritual en las imágenes, surgió la interpretación alegórica.

## 2

Si no me equivoco, ese antagonismo volvió a darse, bajo nuevas circunstancias en la disputa entre las escuelas teológicas de Alejandría y Antioquía. Su fundamento común residía naturalmente en el hecho de que el Antiguo y el Nuevo Testamentos estuviesen unidos por una conexión interna de profecía y cumplimiento. En realidad, la utilización de profecías y prefiguraciones en el Nuevo Testamento ya había exigido una conexión semejante. Al partir de esas condiciones, la Iglesia cristiana vio cómo se le complicaba su situación ante sus rivales, en lo concerniente a la interpretación de sus textos sagrados. Frente a los judíos tenía necesidad de una exégesis alegórica, con la que poder remontar la teología del *logos* al Antiguo Testamento; frente a los gnósticos, por el contrario, debía guardarse de una aplicación demasiado amplia del método alegórico. Siguiendo los pasos de

Filón, Justino e Ireneo intentaron establecer reglas para la delimitación y manejo del método alegórico. En la misma lucha con judíos y gnósticos, Tertuliano adoptó ese proceder de Justino e Ireneo, si bien desarrolló reglas eficaces para un mejor arte de la interpretación, a las que por otra parte no siempre fue fiel. En la Iglesia griega tuvo lugar una formulación general de la controversia. La escuela de Antioquia explicaba sus textos sólo en virtud de principios gramaticales. Así, el antioqueno Teodoro no veía en el Cantar de los Cantares más que un himno nupcial; en Job sólo advertía la composición poética de una tradición histórica; rechazó los títulos de los salmos y refutó la relación directa con Cristo de una parte considerable de las profecías mesiánicas. No aceptó la duplicidad de sentidos en los textos, sino sólo una conexión de mayor altura entre los procesos. Por el contrario, Filón, Clemente y Orígenes distinguieron el sentido espiritual del real.

Un paso hacia adelante en el proceso que transformó el arte de la interpretación en hermenéutica elevando a ésta hacia la conciencia científica, lo constituye la emergencia, a partir de esta polémica, de las primeras teorías hermenéuticas de las que tenemos constancia. Ya según Filón existían κανόνες y νόμοι τῆς ἀλλεγορίας, que eran aplicados al Antiguo testamento y cuyo conocimiento debía subyacer a su interpretación. Sobre esta base, Orígenes, en el cuarto libro de su escrito περί ἀρχόν y Agustín, en el tercer libro de su *Doctrina cristiana*, fundaron una teoría hermenéutica expuesta de modo coherente. Frente a ella se situaron dos escritos hermenéuticos de la escuela de Antioquia, lamentablemente perdidos: τῆς διαφορᾶ θεωρίας καὶ ἀλλεγορίας de Diodoro y *De allegoria et historia contra Origenem* de Teodoro.

## 3

A partir del Renacimiento la interpretación y sus reglas entraron en un nuevo estadio. Merced al lenguaje, las condiciones de vida y la nacionalidad, se estaba aparte de la Antigüedad clásica y cristiana. La interpretación se convirtió, así, de modo muy diferente a como sucediera en Roma, en la transposición, por medio de estudios gramaticales, técnicos e históricos a una vida espiritual ajena. Y estas nuevas filología, polimatía y crítica habían de trabajar sólo con noticias y ruinas; así que debían ser, de un modo nuevo, creadoras y constructivas. Por eso la filología, la hermenéutica y la crítica ascendieron un nuevo peldaño. Los próximos cuatro siglos son de una copiosa literatura hermenéutica. En ella concurren dos corrientes distintas: los

escritos clásicos y bíblicos fueron las grandes fuerzas a cuya apropiación se aspiraba. La legislación clásico-filológica se designaba a sí misma como *ars critica*. Tales obras, entre las que destacaban las de Scioppus, Clericus y la incompleta de Valesius, ofrecían en su primera parte una doctrina hermenéutica. Incontables ensayos y discursos trataban el tema de *interpretatione*. Pero la constitución definitiva de la hermenéutica tiene lugar gracias a la interpretación bíblica. El primer escrito significativo y quizás el más profundo fue la *Clavis* de Flacius (1567).

En él se integra dentro de un edificio doctrinal la suma de las reglas interpretativas hasta entonces encontradas; todo ello bajo el postulado de que a través del proceder técnico basado en estas reglas debía lograrse una comprensión de validez general. Este principio, que de hecho rige toda la hermenéutica, irrumpió en la conciencia de Flacius con las guerras del siglo XVI. Flacius tenía que combatir en dos frentes. Tanto los anabaptistas como el catolicismo restaurador afirmaban la oscuridad de las Sagradas Escrituras. Contra esto, Flacius aprende particularmente de la exégesis de Calvino, en la que era frecuente, en el desarrollo de la interpretación, retroceder hasta los principios de la misma. La empresa más urgente para un entonces luterano era recusar la doctrina católica de la tradición, que estaba siendo reformulada en esos momentos. En la polémica con el principio escritural protestante, el derecho de la tradición a determinar la interpretación de las Escrituras sólo podía fundamentarse en el principio de que no es posible partiendo únicamente de los textos bíblicos concluir una interpretación satisfactoria y universalmente válida. El Concilio de Trento, que tuvo lugar entre 1545 y 1563, trató la cuestión a partir de su cuarta sesión. En 1564 apareció la primera edición auténtica de los Decretos. Más tarde, en un escrito polémico de 1581, poco después de la obra de Flacius, Bellarmino, el defensor del catolicismo tridentino, combatía con extremada agudeza la inteligibilidad de la Biblia buscando, así, demostrar la necesidad de la tradición como complemento de aquélla. En el contexto de estas polémicas, Flacius acometió la tarea de probar la posibilidad de una interpretación hermenéutica de validez universal. Y fue en el empeño por esta tarea como llegó a tener conciencia de medios y reglas para su solución, que ninguna hermenéutica anterior había generado antes.

Cuando el intérprete tropiece con dificultades en su texto, cuenta con una ayuda sublime para resolverlas: el contexto escritural dado en la religión cristiana viva. Si traducimos esto del pensamiento dogmático al nues-

tro, este valor hermenéutico de la experiencia religiosa es sólo un caso particular del principio según el cual en todo proceso interpretativo está contenida, como un factor del mismo, la interpretación que se extrae de la conexión entre los hechos. Pero junto a este principio religioso de interpretación hay también otros relativos al entendimiento. El primero de ellos es la interpretación gramatical. Junto a éste, Flacius advierte por vez primera la relevancia del principio psicológico o técnico de interpretación, de acuerdo con el cual el pasaje individual debe ser interpretado desde la perspectiva y la composición de la obra entera. Y para esta interpretación técnica utiliza por vez primera metódicamente el conocimiento de la retórica sobre la coherencia interna de un producto literario, su composición y sus elementos operativos. En este sentido, la transformación de la retórica aristotélica llevada a cabo por Melanchton allanó el camino de Flacius. Éste era consciente de ser el primero en emplear, para la determinación unívoca de los pasajes, los medios contenidos en el contexto, la finalidad, la proporción, la congruencia de las partes o miembros individuales. Puso el valor hermenéutico de éstos bajo una perspectiva metodológica general. “Por doquier, las partes individuales de un todo obtienen su comprensión de su relación con ese todo y con las otras partes”. Persigue esas formas internas de una obra hasta el estilo y los elementos operativos individuales y esboza características sutiles del estilo paulino y de San Juan. Fue un gran progreso, dentro, ciertamente, de las limitaciones de la concepción retórica. Para Melanchton y Flacius todo escrito está hecho según reglas, del mismo modo que es entendido según reglas. Es como un autómata lógico, revestido por el estilo, las imágenes y las figuras del discurso.

Las carencias formales de su obra fueron superadas en la hermenéutica de Baumgarten. En esta última se hace valer al mismo tiempo un segundo gran movimiento teológico-hermenéutico. En las *Noticias de una biblioteca de Halle* de Baumgarten comenzaron a entrar en la esfera alemana, junto a los intérpretes holandeses, los librepensadores ingleses y estudiosos del Antiguo Testamento formados en la etnografía. Semler y Michaelis se formaron en este movimiento participando en sus trabajos. Michaelis aplicó por primera vez una visión histórica unitaria del lenguaje, la historia, la naturaleza y el derecho a la interpretación del Antiguo Testamento. Semler, precursor del gran Christian Baur, rompió la unidad del canon neotestamentario, planteó la acertada tarea de concebir cada texto individual en su carácter local, dio a estos escritos una nueva unidad encarnada en la vital

concepción histórica de las controversias protocristianas entre el judeocristianismo y los cristianos de orden más libre, y, en su preparación de una hermenéutica teológica, redujo resueltamente toda esa ciencia a dos aspectos: interpretación en virtud del uso del lenguaje e interpretación en virtud de las circunstancias históricas. De este modo se completaba la liberación de la interpretación con respecto al dogma y se fundaba la escuela gramático-histórica. El sutil y precavido espíritu de Ernesti logró después con el *Interpres* el escrito clásico para esta nueva hermenéutica. Todavía Schleiermacher habría de desarrollar su propia hermenéutica al hilo de esta lectura. Ciertamente todos estos progresos tuvieron lugar dentro de fuertes limitaciones. Entre las manos de estos exégetas la red compositiva y de pensamiento de todos los escritos de una época se disuelve en unos mismos hilos: el círculo de representaciones local y temporalmente condicionado. De acuerdo con esta pragmática concepción de la historia, la naturaleza humana, igualmente moral y religiosa, sólo es limitada desde el exterior local y temporalmente. Es ahistórica.

Hasta aquí la hermenéutica clásica y la bíblica fueron de la mano. ¿No debían ser comprendidas ambas como aplicaciones de una general? El wolfiano Meier dio ese paso en su *Ensayo de un arte general de la interpretación*, de 1757. Éste entendió el concepto de su ciencia realmente del modo más universal que le era posible: se trata de una ciencia que debe trazar las reglas que han de ser observadas en toda interpretación de signos. Pero el libro muestra una vez más que desde las perspectivas de la arquitectónica y la simetría no pueden inventarse nuevas ciencias. Surgen así sólo ventanas ciegas, a través de las cuales nadie puede ver nada. Sólo podría surgir una hermenéutica eficaz en una cabeza en la que se conjugasen las virtudes de la interpretación filológica con la auténtica capacidad filosófica. Tal cabeza fue la de Schleiermacher.

## 4

Las condiciones en las que trabajaba: la interpretación de Winckelmann de la obra de arte, la empatía congenial de Hegel hacia el alma de épocas y pueblos y la filología que, bajo nuevas perspectivas estéticas, cultivaban Heine, Friedrich August Wolf y sus discípulos, entre los que Heindorf convivía, en estrecha comunidad de estudios platónicos, con Schleiermacher; todo esto se sintetizaba en él junto a ese proceso de la filosofía trascen-



dental alemana por el que se retrocedía de lo dado en la conciencia hacia una capacidad creativa que, operando unitariamente, inconsciente de sí misma, generaba dentro de nosotros la forma total del mundo. Precisamente de la unión de ambos momentos surgió su peculiar arte de la interpretación y la fundamentación definitiva de una hermenéutica científica.

Hasta ese momento la hermenéutica había sido, en el mejor de los casos, un edificio de reglas, cuyas partes, las reglas particulares, fueron agrupadas bajo el objetivo de una interpretación universalmente válida. Tal hermenéutica había distinguido las funciones concurrentes en este proceso de interpretación, como interpretación gramatical, histórica, estética-retórica y conforme a los hechos. Y, desde el virtuosismo filológico de siglos, había llevado a la conciencia las reglas de acuerdo con las que debían operar tales funciones. Schleiermacher fue por detrás de estas reglas hasta el análisis del comprender, es decir, hasta el conocimiento de la acción con arreglo a fines, y de este conocimiento infirió la posibilidad de una interpretación de validez universal, así como de sus instrumentos auxiliares, sus límites y sus reglas. Pero si podía analizar el comprender como un reproducir, un reconstruir, sólo era en su relación vital con el proceso de la misma producción literaria. Reconocía en la viva intuición del proceso creativo por el que surge una obra literaria plena de vida, la condición para el conocimiento del otro proceso que comprende el todo de una obra a partir de los signos escritos y desde ésta la intención y el espíritu de su creador.

No era necesaria una nueva intuición psicológico-histórica para resolver el problema así planteado. A partir de la vinculación entre la interpretación griega y la retórica, entendida ésta como doctrina acerca de una especie determinada de producción literaria, hemos seguido la relación de la que aquí se trata. Pero la concepción de ambos procesos había sido siempre lógico-retórica. Las categorías bajo las que ésta se ha efectuado fueron siempre el hacer, la coherencia lógica, el orden lógico, y luego un revestimiento de ese producto lógico por medio del estilo, las figuras del discurso y las imágenes. Sin embargo, ahora, para comprender un producto literario se aplican conceptos totalmente nuevos. Se trata ahora de una capacidad que, operando de modo unitario y creativo, inconsciente de su propio operar y configurar, recoge y amplía las primeras excitaciones ante una obra. Recibir y formar espontáneamente son en ella inseparables. La individualidad actúa aquí hasta en la punta de los dedos y en las palabras individuales. Su más alta expresión es la forma externa e interna de la obra literaria. Y ahora acude a

esta obra la insaciable necesidad de completar la propia individualidad con la intuición de otras. Comprensión e interpretación están siempre así de despiertas y vivas en la vida; alcanzan su perfección en la interpretación técnica de obras plenas de vitalidad y de la cohesión de las mismas en el espíritu de su creador. Tal era la nueva intuición bajo la particular forma que adoptó en el espíritu de Schleiermacher.

Una condición más para este gran lance de una hermenéutica general reside en el hecho de que las nuevas intuiciones psicológico-históricas de los compañeros de Schleiermacher y de él mismo lograron proporcionar un arte filológico de la interpretación. El espíritu alemán en Schiller, Wilhelm von Humboldt, los hermanos Schlegel, acababa de volver de la producción poética a la comprensión del mundo histórico. Fue un movimiento poderoso; Böck, Dissen, Welcker, Hegel, Ranke, Savigny fueron condicionados por él. Friedrich Schlegel fue el guía de Schleiermacher en el arte de la filología. Los conceptos que orientaron a éstos en sus brillantes trabajos sobre la poesía griega, Goethe, Boccaccio, fueron los de la Forma interna de la obra, la Historia evolutiva del escritor y el Todo de la literatura articulado en sí mismo. Y detrás de estos logros particulares de un arte filológico reconstructivo se situaba para él el plan de una ciencia de la crítica, una *ars critica*, que había de fundarse en una teoría de la capacidad literaria productiva. ¡Cuánto se acercaba este plan a la hermenéutica y la crítica de Schleiermacher!

Y de Schlegel surgió también el plan para la traducción de Platón. En ella se conformó la técnica de la moderna interpretación que luego Böckh, en primer lugar, y Dissen aplicaron a Píndaro. Platón debe ser entendido como artista filosófico. El objetivo de la interpretación es la unidad entre el carácter del filosofar platónico y la forma artística de la obra platónica. La filosofía es aquí todavía vida, crecida con la conversación; su presentación escrita es sólo fijación para el recuerdo. Por tanto debe ser diálogo y de una forma, efectivamente, tan artística que le obligue a uno a reproducir la ligazón vital entre los pensamientos. Igualmente, de acuerdo con la estrecha unidad del pensar platónico, cada diálogo debe llevarnos al anterior, preparar el siguiente y continuar urdiendo los hilos de las distintas partes de la filosofía. Si se persiguen estas relaciones de los diálogos, surge una coherencia entre las obras principales, que manifiesta la intención más íntima de Platón. De la aprehensión de esta coherencia artísticamente conformada emerge la comprensión real de Platón; en relación con ésta, la identificación de la secuencia cronológica de su obra resulta menos importante, si

bien coincide con frecuencia con su misma coherencia. En su famosa recensión, Böckh pudo decir que esta obra maestra había descubierto por vez primera a Platón para la ciencia filológica.

A semejante virtuosismo filológico se unía por vez primera, en el espíritu de Schleiermacher, una genial capacidad filosófica. Y esto es algo que, ciertamente, fue educado en la filosofía trascendental que proporcionó abundantes medios para la comprensión y solución del problema hermenéutico: así surgió la ciencia general y la doctrina técnica de la interpretación.

Con la lectura del *Interpres* de Ernesti en el otoño de 1804, Schleiermacher dio forma al primer esbozo de esa ciencia, pues con ella quería abrir su curso de lecciones sobre exégesis en Halle. La hermenéutica que así surgió no nos queda sino de forma muy poco servible. Su utilidad se la dio sobre todo un alumno de Schleiermacher de la época de Halle, Böckh, en la excelente sección de sus *Lecciones sobre la enciclopedia filosófica*.

Resaltaré aquellas frases de la hermenéutica de Schleiermacher de las que me parece depender la evolución posterior.

Toda interpretación de obras escritas es sólo la formación técnica del proceso del comprender, el cual se extiende sobre toda la vida y se refiere a todo tipo de discurso y escrito. El análisis del comprender es, pues, la base sobre la que regular la interpretación. Ésta sin embargo, sólo puede efectuarse en conexión con el análisis de la producción de la obra literaria. La conexión entre las reglas, que determina el medio y los límites de la interpretación, sólo pueda basarse en la relación entre comprender y producción.

La posibilidad de una interpretación válida universalmente puede deducirse de la naturaleza del comprender. En éste, la individualidad del intérprete y la del autor no se oponen como hechos incomparables: ambas se han formado sobre la base de la naturaleza general humana y a través de ella la sociabilidad entre los hombres ha sido hecha posible para el discurso y la comprensión. Aquí puede continuarse la aclaración de las expresiones formales de Schleiermacher desde criterios psicológicos. Todas las diferencias individuales están condicionadas, en último extremo, no por distinciones cualitativas de las personas entre ellas, sino por la diferencia de grado entre sus procesos anímicos. Ahora bien, al introducir tanteando, por así decir, su propia vivencia en un medio histórico, el intérprete es capaz desde aquí, momentáneamente, de subrayar y reforzar unos procesos anímicos y dejar que otros se retiren, originando en sí mismo una representación de la vida ajena.

Si se pone a la vista la parte lógica de este proceso, se reconocerá en él un entramado de relaciones constituido por el concurso de unos saberes previos: gramatical, lógico e histórico. Expresado en nuestra terminología lógica, esta parte lógica del comprender consiste en el trabajo conjunto de la inducción, la aplicación de verdades universales al caso particular y procedimientos comparativos. La siguiente tarea sería la identificación de las formas especiales que adoptan las llamadas operaciones lógicas y sus conexiones.

Aquí se hace valer la dificultad central de todo arte de la interpretación. La totalidad de una obra ha de ser entendida a partir de las palabras individuales y sus conexiones y sin embargo la completa comprensión de lo individual presupone ya la del todo. Este círculo se repite en la relación de la obra individual con el tipo espiritual y la evolución de su creador, y retorna igualmente en la relación de esa obra individual con su género literario. Schleiermacher resuelve esta dificultad de la manera más bella en la introducción a la *República* platónica y en notas de sus lecciones exegéticas dispongo de otros ejemplos del mismo proceder. [Comenzaba con una visión general de la articulación, que había que contrastar en una somera lectura; tanteando, abarcaba todo el entramado, iluminaba las dificultades; reflexionaba acerca de todos aquellos pasajes que permitían atisbar la composición. Entonces comenzaba la verdadera interpretación.] Teóricamente aquí se encuentra uno con los límites de toda interpretación; ésta siempre realiza su tarea sólo hasta un determinado grado: todo comprender permanece, así, siempre relativo y nunca puede ser completado. *Individuum est ineffabile*.

La descomposición del proceso de interpretación en interpretación gramatical, histórica, estética y conforme a los hechos, fue rechazada por Schleiermacher tal y como la encontró. Estas distinciones señalan sólo que el saber gramatical, histórico, fáctico y estético debe estar ahí al comienzo de la interpretación, y puede operar en cada uno de sus actos. Pero el proceso mismo de la interpretación sólo se deja dividir en dos partes que están contenidas en el conocimiento de una creación espiritual a partir de los signos lingüísticos. La interpretación gramatical va en el texto de conexión en conexión hasta la más elevada trabazón en el todo de la obra. La interpretación psicológica parte de la introducción en el proceso interno creativo y avanza hasta la forma externa e interna de la obra, y de ésta a la comprensión de la unidad de la obra en el espíritu y evolución de su autor.

Con ello se alcanza el punto a partir del cual Schleiermacher desarrolla magistralmente las reglas del arte de la interpretación. Resulta funda-

mental su doctrina de la forma externa e interna y especialmente profundos son los ensayos acerca de una teoría general de la producción literaria que vendrían a constituir el *Organon* de la historia de la literatura.

El objetivo último del proceder hermenéutico es comprender mejor al autor de lo que él mismo se ha entendido. Una frase que resulta la consecuencia necesaria de la doctrina de la creación inconsciente.

## 5

Recapitulemos. Sólo ante los monumentos del lenguaje, el comprender deviene una interpretación que alcanza validez universal. Si en la hermenéutica la interpretación filológica se vuelve consciente de su proceder y de sus verdaderos fundamentos, comparada con el ejercicio vital, la utilidad práctica de una disciplina semejante no debe ser sobrevalorada como advierte, razonablemente, Fr. A. Wolf. Pero más allá de esta utilidad práctica para la empresa misma de la interpretación, me parece que hay aquí una segunda y más importante tarea: frente a la incesante irrupción de la arbitrariedad romántica y la subjetividad escéptica, debe fundamentar la validez universal de la interpretación en el ámbito de la historia, debe fundamentar teóricamente la validez universal de la interpretación; una validez sobre la que descansa toda la seguridad de la historia. Aceptada en el contexto formado por la teoría del conocimiento, la lógica y la metodología de las ciencias del espíritu, esta doctrina de la interpretación se convierte en un elemento de unión entre la filosofía y las ciencias históricas, una parte capital de la fundamentación de las ciencias del espíritu.

# EL HUMANISMO Y LA EDUCACIÓN CLASICISTA

## Una introducción pedagógica

FRANCISCO CANES GARRIDO

La idea de educación es allegable a un saber antropológico elaborado, a su necesaria conexión con la historia de la cultura, las letras y el pensamiento así como a una realidad sociopolítica y académica que la ve nacer y la condiciona. Se adoptará aquí un criterio expositivo de tipo precisamente pedagógico, sintético y constatativo de conocimientos, y se tomará como centro el humanismo de la época renacentista, el Humanismo histórico. Esto con vistas a comprender la marcha de la educación y por consiguiente de una línea fundamental, si no la más importante, de la tradición humanística, desde su anclaje grecolatino y su asentamiento renacentista hasta sus proyecciones subsiguientes. Esquematizaremos, para el estudio del humanismo renacentista, en primer término el concepto educativo primigenio y su evolución, para seguir con un resumen de los factores socio-culturales y políticos del cambio que lo propiciaron, sus características más relevantes y una enumeración descriptiva de sus principales modelos o proyectos. En segundo lugar se tratará de sumarizar el pensamiento pedagógico de los humanistas, su función, la educación popular y una distinción de países. En tercer lugar se expondrá lo relativo a la práctica educativa, la enseñanza y sus instituciones.

### 1. HUMANISMO RENACENTISTA: CONCEPTO Y EVOLUCIÓN

Si se atiende a la idea de un Humanismo histórico, se advierte en primer término que Humanismo y Renacimiento van muy unidos o se identifican, así se ha pensado con mucha frecuencia desde Burckhardt. De esta manera se ha considerado que el Humanismo histórico es un movimiento literario e intelectual del Renacimiento. Chastel y Klein dicen que

El Renacimiento humanista no procedía de una doctrina, sino de un movimiento. Concedía al hombre en marcha el mismo valor que Diógenes, y a su imaginación, más que Platón. Cuando después de la doble corriente de la Reforma y Con-

trarreforma, el manierismo anticlásico y postclásico, se quebró la confianza en el hombre, las grandes dimensiones del Tercer Reino parecieron vacías<sup>1</sup>.

Se tiene a Cicerón (106-43) por quien primero se sirvió de una idea humanística pedagógica, pero su antecedente se encuentra naturalmente en la *Paideia* griega, que tanta importancia concedía a la formación humana desde la infancia hasta la adolescencia. Esta idea, según está presente en Platón (427-347), en *La República* y en *Las Leyes*, se refiere a alcanzar un ideal educativo necesario para conseguir la perfecta armonía entre el cuerpo y el espíritu, y de ahí la importancia que se otorgaba a la educación física para el cuerpo y a la música para el alma. El maestro había de ser un modelo de sabiduría, bondad y virtud y justamente el conocimiento de la naturaleza es aquello que le permitía conocerse a sí mismo. Sócrates (469-399) ayudaba a este conocimiento a través de la mayéutica y de la introspección, es decir el método socrático. Así el celeberrimo “conócete a ti mismo”, la frase del Templo de Delfos: *gnosce te ipsum*. Los sofistas se sintieron preocupados por el conocimiento del hombre, de lo cual quedan frases tan famosas como la de Protágoras (480-410): “el hombre es la medida de todas las cosas”. Hay que recordar a Epicuro de Samos (341-270), fundador de la doctrina moral que tenía como fin el placer del hombre. El estoicismo se inclinaba ante la adquisición de la virtud y la perfección humanas con el fin de conseguir la felicidad. Se alcanzaba la virtud viviendo conforme a la naturaleza y para ello era necesaria la educación. Ciertamente, las ideas de Lucio Anneo Séneca (3-65) fueron muy relevantes para el Humanismo histórico y para los humanistas en general.

Se ha de asumir desde un principio que la *Humanitas* romana es el equivalente de la *Paideia* griega. El ideal era que el hombre alcanzase su esencia, que fuese humano, en oposición a los bárbaros considerados como inhumanos. A Publio Terencio (190-158), del que nos han llegado algunas de sus comedias, se debe la sentencia *Homo sum, humani nihil a me alienum puto* (“soy hombre, y todo lo humano me toca muy de cerca”). Cicerón, máximo representante de los ideales educativos romanos, es sin duda uno de quienes primero usan la palabra *humanitas*, en su obra *Defensa del poeta Arquías*. Su propósito es el acceso a la perfección humana alcanzando la virtud y la sabiduría. Aulo Gelio (125-175), en *Noches áticas*, define el concepto *humanitas* como instrucción e iniciación a las artes liberales, y tiene por humanistas a quienes las poseían y disfrutaban con ellas por ser los más humanos.

---

<sup>1</sup> A. Chastel y R. Klein, *El Humanismo*, Barcelona, Salvat, 1971, pp. 187-188.

Ciertamente, en el humanismo cristiano medieval lo humano se apoya y explica por su relación con Dios. El ideal no estaba pues en la realización plena en este mundo sino en una preparación para el otro. El hombre era imperfecto, aunque se asemejaba a Dios, pero su meta era alcanzar la vida sobrenatural. Se recordará que durante el Renacimiento se retorna sobresalientemente a la *Paideia* griega y a la *Humanitas* romana. Se distinguen por lo común, de manera sencilla pero con eficiencia, dos corrientes humanistas: la de los eruditos que indagaban el ideal de su época en los clásicos y la de los críticos que buscaban el hombre nuevo atacando los valores medievales. Los humanistas llamaban bárbaros a los escolásticos de la Edad Media. Coluccio Salutati (1331-1406) utilizó la expresión *studia humanitatis* para diferenciar los estudios teológicos y escolásticos medievales de los modernos en los que junto al conocimiento del hombre se añadía el estudio de las letras clásicas. A mediados del siglo XV, mediante el término *studia humanitatis* se designaba una modalidad formativa propuesta por los humanistas Paolo Vergerio (1370-1444) y Leonardo Bruni (1374-1444) que comprendía toda la edad escolar desde la infancia hasta la vida adulta. El apoyo en los textos clásicos tenía un carácter más práctico que el de la enseñanza medieval; se trataba de una enseñanza más letrada que científica, con una preferencia por lo general frente a lo muy especializado, en lo que venía a coincidir con las posibilidades de la Retórica, y ello con el fin de poder preparar futuros dirigentes.

Siempre se ha de tener presente que la Ilustración del siglo XVIII defendió la libertad de pensamiento y la búsqueda de la felicidad y el bienestar del individuo y la sociedad. El gran ejemplo en este sentido es la derivación que condujo a la declaración de los Derechos del hombre. Es de recordar que el punto de vista de Rousseau (1712-1778) consistía en que el hombre era bueno por naturaleza y era la sociedad quien le corrompía. Las revoluciones burguesa e industrial provocaron los consiguientes cambios en las estimaciones y, en cualquier caso, los humanistas siempre consideraron que el hombre descubría su dignidad como persona a través de la libertad. Esto ya no era un retorno a la Antigüedad sino la asunción de una nueva realidad surgida de los conflictos sociales y la evolución de la autonomía individual. Para lo que puede denominarse Humanismo idealista, el concepto de humanidad tiene sentido de autoeducación y de perfeccionamiento de todas las facultades del individuo a fin de cultivar la personalidad; para el denominado Humanismo marxista, que promueve una sociedad sin clases bajo dic-



tadura, se propone hacer desaparecer toda alienación del hombre, que se transformaría al transformar la naturaleza, y una supuesta defensa de la libertad humana; para el llamado Humanismo pragmata, se trata de basarse en los elementos subjetivos y rechazar cualquier absolutismo rígido; para el Humanismo existencialista, el hombre alcanza su meta a través de la angustia; para el Humanismo personalista la cuestión radica en la defensa de la formación de la personalidad humana. Hoy es asunto de debate el valor formativo de las humanidades. Sea como fuere, es difícil precisar lo que es verdaderamente humano por cuanto los valores humanos han ido cambiando con el tiempo.

### *Factores del cambio*

Es preciso recordar que en la transición de la Edad Media a la Edad Moderna se produjo una serie de notables acontecimientos: A partir de 1453, en que los turcos tomaron Constantinopla, se produjo una emigración de sabios e intelectuales griegos que buscaron asilo, especialmente en el norte de Italia, y trajeron consigo la recuperación de la lengua y la cultura grecolatinas. Así es preparada en Florencia la obra de Platón a manos de Ficino y gracias a Crisoloras y el patronazgo Medici.

A la crisis de autoridad de la Iglesia, a fines de la Edad Media con el gran Cisma de Occidente, hay que añadir la disminución de la influencia religiosa en la población, la corrupción o decadencia del clero y las herejías aparecidas en diferentes lugares. La mayor libertad de expresión fue relevante para la división de los cristianos en católicos y protestantes, con la separación de estos últimos de Roma. Enrique VIII de Inglaterra, al que el Papa no le reconoció su divorcio de su primera mujer Catalina de Aragón, se proclama cabeza político y religioso de su país. Importantes cambios religiosos se produjeron en aquellos años con la Reforma protestante y la Contrarreforma católica, con el Concilio de Trento, para la renovación de la Iglesia.

El descubrimiento de América en 1492, que abrió un nuevo horizonte a la imagen del mundo y al sentido ecuménico, junto al auge del comercio con otros continentes amplió las posibilidades económicas e hizo posible un importante aumento del capitalismo iniciado en los siglos XII y XIII. Desde el punto de vista social, la caída del feudalismo produce un notable ascenso de la burguesía, que será un importante agente de los cambios que se habían de producir. La burguesía más enriquecida se convierte en mecenas de artistas e intelectuales, tarea en la que anteriormente casi exclusivamente partici-

paba la Iglesia. La floreciente burguesía urbana tuvo en sus manos el comercio y el dinero, permitiendo la convivencia del feudalismo y del capitalismo, aunque la economía siguiese siendo predominantemente agrícola y ganadera. Es de notar que se produjo un incremento de la participación de la mujer en la vida política y social.

El feudalismo medieval fue sustituido poco a poco por las monarquías absolutas. En la Italia renacentista las ciudades-estado al estilo de la Antigua Grecia, como Milán, Florencia, Venecia, Génova, Roma, etc. fueron dirigidas por gobernantes ricos y atentos a la promoción de la cultura. Políticamente es de destacar la aparición y crecimiento de los nacionalismos, dando lugar a muchos de los actuales Estados europeos y al interés por las lenguas vernáculas como una característica de identidad de la cultura nacional. Por lo demás, queda establecida la nueva clase social dedicada a la administración y la burocracia de los nuevos estados, con las necesidades propias de formación para un nuevo oficio.

Si bien el afán de conocimiento se incrementó mucho y en todas las clases sociales, qué duda cabe de que preferentemente tuvo lugar en las zonas urbanas. Para esto fue decisiva la expansión de la imprenta de Gutenberg desde mediados del siglo XV, con el consiguiente abaratamiento del precio de los libros y la fácil difusión del pensamiento. En resumidas cuentas, la actividad de los humanistas se aplicó extraordinariamente a la localización y recuperación de los textos antiguos, restituir lo perdido, hacer versión latina del material griego y depurar la degradación medieval de los textos. Es ejemplar recordar que en una de las expediciones bibliográficas a los monasterios en busca de posibles originales antiguos fue localizado, en la biblioteca de la abadía de St. Gall, el ejemplar de las *Instituciones Oratorias* de Quintiliano (35-95), uno de los libros más consultados durante el Renacimiento. Con la impresión de los manuscritos antiguos se extendió la cultura a otros sectores cultos, con menos posibilidades económicas, pero el libro manuscrito no desapareció sino que persistió hasta finales del siglo XVI, pues además muchos coleccionistas preferían tener la copia manuscrita en lugar de la impresa. La impresión de nuevos libros de texto y la humanización de los métodos de enseñanza fueron sin duda factor desencadenante para la nueva difusión de la cultura. Por supuesto, no sólo hubieron de aumentar las ediciones en latín de los clásicos sino que también se multiplicaron las traducciones de éstos a las diferentes lenguas nacionales.

*Los caracteres del humanismo renacentista*

– De entre las principales características del Humanismo hay que empezar por subrayar su fuerte admiración por la Antigüedad, su especial interés por recuperarla culturalmente y de ahí el término *renacer* o resucitar algo ya vivido que dio lugar al término Renacimiento. El lugar preponderante de San Agustín y Santo Tomás, máximos representantes del pensamiento medieval, fue relevado, sobre todo el segundo, por los clásicos griegos y romanos. Los humanistas compararon su cultura con la antigua, buscando en ella incluso respuestas a sus preguntas cotidianas.

– El Humanismo renacentista era antropocéntrico mientras que el cristianismo medieval fue teocéntrico. El hombre se interesó por el hombre, que pasó a ocupar el centro del universo, que tuvo Dios durante la Edad Media. Hay autores que matizan estas diferencias diciendo que “el primero es más laico que antropocéntrico y el segundo más teleológico que teocrático”<sup>2</sup>. Algunos humanistas empezaron a guiarse más por la razón que por la fe, aunque ésta no estuviese totalmente al margen, lo que traería como consecuencia que en su mayoría continuasen siendo cristianos, pues compartían lo humano y lo divino. El interés por lo humano hizo que se prestase atención a las biografías de héroes y personajes célebres y a la mitología clásica en contraposición a las vidas de santos y leyendas piadosas de la época medieval.

– Desarrollo del individualismo e interés por el hombre y su capacidad de raciocinio, lo que permitió una mayor secularización gracias a una cierta emancipación de los dictados religiosos. Ello contribuirá a una mayor libertad espiritual y al desarrollo de la personalidad humana, así como una confianza en el individuo y la búsqueda de su identidad y el lugar que ha de ocupar en el mundo que le rodea. Significativa es la frase de Rabelais (1494-1553) “haz lo que quieras”, refiriéndose a una persona libre e instruida, rodeada de buenas compañías, cuyo instinto le impulsa a seguir acciones virtuosas y le aparta del vicio<sup>3</sup>.

– Importantes cambios educativos a partir de la crítica de la enseñanza escolástica medieval y la defensa de una educación liberal más integral que comprendiese no sólo la intelectual sino también la física, la moral y la religiosa. Algunos no estaban de acuerdo con la memorización y los cas-

---

<sup>2</sup> L. Esteban, *La educación en el Renacimiento*, Madrid, Síntesis, 2002, p. 10.

<sup>3</sup> F. Rabelais, *Gargantúa y Pantagruel*, Barcelona, Bruguera, 1971, pp. 203-204.

tigos corporales y criticaban en consecuencia los métodos, programas y libros de texto.

– Valoración de la personalidad y la virtud por encima del linaje. Junto a las virtudes cristianas de fe, esperanza y caridad se localizan otras procedentes de la antigua Grecia, como prudencia, justicia, fortaleza, templanza y sabiduría. Otras defendidas por los humanistas, relegadas en la Edad Media, fueron el afán de riqueza, la fama personal, la familia y el patriotismo. Se estableció una mayor liberalidad en lo que se refiere a los llamados “placeres terrenales” no recomendados por el cristianismo medieval. La *Ética a Nicómaco* de Aristóteles fue uno de los libros morales más utilizados, varias veces traducido y comentado, preferido a los tratados estoicos y de moral ascética asociados al cristianismo.

– Criterios de racionalización de la existencia, interpretando las obras de los autores clásicos con sentido crítico al margen de la teología medieval, produciéndose un cambio de valores que repercutirá en las nuevas corrientes religiosas de la Reforma protestante y la Contrarreforma católica, así como en la política, en la sociedad y en la economía.

– En una época de conflictos bélicos y confrontaciones religiosas, los humanistas odiaban la guerra y defendían la paz. Se pretendía la unidad política y religiosa con un emperador en lo político y un pontífice en lo religioso y separación de ambos poderes.

### *Esquema de los principales modelos del humanismo renacentista*

*Antropocéntrico.* Como idea de conocimiento del hombre se recuerda la famosa frase ya referida de “Conócete a ti mismo”. En los comienzos existe una primera etapa denominada “humanismo cívico”, un humanismo para la vida, que se centrará en la dimensión terrenal del hombre frente al ascetismo y trascendentalismo medieval y los ideales caballerescos. En ella hay mayor confianza en las virtudes humanas para conseguir sus propósitos. El cultivo de la personalidad y otros campos de la actividad humana no eran muy frecuentes antes del Renacimiento. Aunque las preferencias de la Edad Media se dirigían a la teología, durante el Humanismo se centrarán en lo humano afirmando el derecho del hombre a realizarse en el mundo. Era necesario tener fe en el hombre y que éste luchara por alcanzar sus ideales. En el neoplatonismo se encontró el apoyo doctrinal para defender las teorías sobre la dignidad del hombre, así la obra de Pico della Mirandola (1469-1533), en las que se considera al hombre en tanto que libre, responsable de

su destino y capaz de transformarse en lo que se proponga. La Historia adquiere relevancia por cuanto se la considera maestra de la vida y medio para conocer mejor los modelos de la Antigüedad clásica. De la historiografía relacionada con lo religioso se pasa a una historiografía en que el hombre desempeña mayor protagonismo.

*Literario.* Cuna del humanismo, Italia produjo numerosos escritores que influyeron notablemente en el desarrollo posterior; desde luego Dante (1265-1321), Petrarca (1304-1374) y Boccaccio (1313-1375). Es de recordar que Petrarca, habitualmente tenido como padre del humanismo italiano, compuso su poesía en italiano. Llegó a escribir en un perfecto latín y su pensamiento será básicamente cristiano. En su literatura se configuran aspectos del individualismo renacentista. Su gran admiración por la Antigüedad clásica le llevó a coleccionar manuscritos antiguos que inspirarían su obra. En cuanto a sus modelos, en prosa asumió a Cicerón y en poesía a Virgilio. En él está presente el fenómeno de cambio que se iría produciendo al paso de la cultura medieval a la renacentista. Boccaccio, que también escribió sus primeras obras en italiano, consiguiendo un gran éxito con el *Decamerón*, en una segunda etapa escribió en latín sobre temática referente al mundo clásico. En ésta mostró su conocimiento de la literatura clásica latina. Los humanistas recomendaban la elegancia en la expresión, imitando por lo común el estilo de Platón para el griego y el de Cicerón para el latín. Escribieron historias al estilo de Tito Livio, en prosa al de Cicerón y en poesía al de Catulo, Virgilio y Ovidio. Pretendían imitar el fondo y la forma de los clásicos antiguos. Lo escrito debía parecerse a lo hablado y, evitando toda afectación, atacaron la lógica medieval y el pedantismo dominante hasta entonces. Con la mirada puesta en los géneros antiguos se puso de moda el diálogo y la epístola. Trabajaron con los impresores, criticando los textos clásicos, comentándolos con juicios propios, limpiándolos de impurezas y traduciendo los a otras lenguas.

*Filológico.* En primer lugar, el latín fue la lengua común de los intelectuales. Muchos humanistas fueron profesores de las cátedras de gramática latina. Esta lengua dejó de ser la privativa de la Iglesia pasando a acaparar la atención de los intelectuales, que le dieron un carácter más laico e intentaron liberarla de los barbarismos medievales, recurriendo para ello a las obras de los autores clásicos de la antigua Roma. No será desde luego el latín corrompido medieval sino el latín clásico el que los humanistas prefirieron, lo cual suponía el conocimiento directo de las obras de los clásicos y la inter-

vención depuradora de la crítica filológica para salvar la corrupción que los textos habían sufrido durante la Edad Media, único modo de conocer con propiedad el verdadero latín y el pensamiento clásico.

El interés de los humanistas también se extendió al griego y al hebreo, lenguas que comúnmente no dominaban. Algunos declararon que sentían no dominar suficientemente el griego, como le ocurrió a Petrarca, a pesar de su afán por aprenderlo y mejorarlo; y Vives, gran amante de la lectura de los clásicos, que confesó, en 1518, que desconocía el hebreo y el caldeo pero que leía las obras en latín y griego<sup>4</sup>. Es bien sabido que al mejor conocimiento de la cultura griega contribuyó la presencia en Italia de sabios y teólogos bizantinos que se dedicaron a enseñar la lengua y, asimismo, aportaron textos de autores clásicos para su consulta y aprendizaje. A la caída de Constantinopla, en 1453, varios sabios buscaron refugio en Italia y se dedicaron a enseñar en las escuelas y academias apoyadas por los magnates italianos. Algunos de sus alumnos fueron luego destacados humanistas que sintieron especial interés por leer a Platón y Aristóteles en lengua original, aunque muchos de ellos sólo lo llegarían a hacer a través de las traducciones latinas. Otros fueron vagando en busca de profesores de griego, no fáciles de encontrar en centros de cultura y universidades, siendo que muchos de los disponibles eran criticados por sus escasos conocimientos lingüísticos. Algunas academias se hicieron famosas por las enseñanzas de griego que impartían los sabios exilados en Italia, así la fundada por Cosme de Medicis en Florencia. Es un tópico cultural correcto y difundidísimo que de esta manera se estudió a Aristóteles al margen de la interpretación escolástica medieval, y Platón, olvidado durante mucho tiempo, fue recuperado en la Academia Platónica de Florencia.

En los escritos de los humanistas se encuentran continuas referencias al estudio de las lenguas. Castiglione (1478-1529), en *El Cortesano* (1528), considera que todo buen cortesano debía de dominar, además de la lengua vulgar, el latín y el griego. Esto ocurría no sólo en las cortes palaciegas sino también en los centros culturales como las academias o en las tertulias de las casas de distinguidos humanistas, como la de Tomás Moro (1478-1535), cuyas hijas causaban la admiración de los invitados por el conocimiento de ambas lenguas clásicas. Rabelais (1494-1553) detalla en *Gargantua y Pantagruel* (1532) las lenguas que había que aprender: “Entiendo y quiero que

---

<sup>4</sup>J. L. Vives, *Epistolario*, Madrid, Editora Nacional, 1978, p. 128.

aprendas perfectamente las lenguas, primeramente la griega, como quiere Quintiliano, luego la latina, después la hebrea para la Sagradas Escrituras, e igualmente la caldea y la arábiga”<sup>5</sup>.

*Filosófico.* Con las lecturas de los clásicos, vuelve el pensamiento filosófico de los antiguos, adquiriendo éste diferente interés según los distintos centros culturales. En la Academia Platónica de Florencia, gracias al griego Gemisto Plethon (1300-1452), predominó el platonismo y se denunciaron los errores de las teorías aristotélicas. Sus discípulos Marsilio Ficino (1433-1499) y Pico della Mirandola prosiguieron el camino iniciado por su maestro. El pensamiento aristotélico averroísta continuó en la Universidad de Padua y el alejandrino en las de Ferrara y Bolonia, mientras que en la Universidad de Lovaina se debatió el estoicismo de Lipsius (1547-1606). Lorenzo Valla (1405-1457) fue el defensor del epicureísmo, Gassendi (1592-1655) del epicureísmo y Montaigne (1533-1592) del escepticismo. Estas tendencias se extenderían a otras universidades, academias y humanistas que las propagaron con sus discursos y escritos.

*Político.* Se demandan nuevas formas de gobierno que garanticen mayor libertad, bienestar y participación de los ciudadanos en la vida pública. Como muestra de este interés existen los numerosos tratados de educación de príncipes, entre los que destaca naturalmente *El Príncipe* de Maquiavelo (1469-1527), así como las obras utópicas en las que se da a conocer otro tipo de sociedad ideal distinta a la de entonces, especialmente en la *Utopía* de Tomás Moro (1478-1535) en la cual los ciudadanos viven mejor y eligen a sus representantes.

*Científico.* Ante el desprestigio de la dialéctica y de la metafísica los intelectuales se encaminaron hacia la observación y la experimentación. Al igual que hubo una revolución pedagógica, moral y religiosa, algunos autores consideran que tuvo lugar una revolución científica entre los siglos XVI y XVIII. El ambiente de cambios que se vivía hizo declarar al humanista francés Pierre de la Ramée (1515-1572) que: “En un siglo hemos sido testigos de tan enorme auge de la ciencia humana que nuestros predecesores no vieron nada semejante durante los anteriores catorce siglos”<sup>6</sup>. Los humanistas tradujeron los tratados griegos y romanos y colaboraron con los científicos. El interés por la naturaleza y la mayor libertad de pensamiento propició la

<sup>5</sup> F. Rabelais, *Gargantúa y Patagruel*, cit., p. 247.

<sup>6</sup> Vid. R. Chadraba y otros, *El Renacimiento*, Madrid, Miguel Castellote Editor, 1973, p. 194.

preocupación por el conocimiento del mundo basándose en la observación y la experimentación. Este interés aumentará no sólo el desarrollo literario sino también el científico gracias a grandes científicos como Copérnico (1473-1543), Kepler (1571-1630), Galileo (1564-1642), que defendieron el heliocentrismo, cosa que se reafirmó con los nuevos descubrimientos geográficos y los viajes alrededor del mundo. Son de recordar asimismo los avances en el campo de la medicina con Gómez Pereira (1500-1558) y Miguel Servet (1511-1553), en la química experimental de Paracelso (1493-1541), y en particular el caso que proporciona Leonardo da Vinci (1452-1519), permanentemente reconocido como el más claro y enciclopédico ejemplo de humanista del Renacimiento. Aunque fuera frecuente considerar que era más importante aprender que descubrir, la mayor tolerancia entre los protestantes permitió más libertad de pensamiento y el desarrollo de algunas ideas no reconocidas por la Iglesia medieval y sobre las que seguía inflexible en el siglo XVI. El desarrollo del conocimiento condujo a una Iglesia vigilante, a las opciones tendentes a evitar confrontación y a las que condujeron a graves problemas, así los casos celebérrimos de Miguel Servet, Galileo o Giordano Bruno.

*Artístico.* Los humanistas admiraban la belleza y aparecieron nuevas directrices estéticas inspiradas en el arte antiguo y en la naturaleza, a la que pertenece el hombre y con la que guarda estrecha relación. Todo ello quedó plasmado en la arquitectura, en la escultura y en la pintura. El desnudo no se considera pecado como en el arte medieval sino más bien como recreación de la belleza. Hay quienes opinan que hubo paganismo por representar los placeres terrenales.

*Cristiano.* En Italia surgieron dos corrientes distintas: una de inspiración cristiana que fue la que tuvo más seguidores (Victorino da Feltre, Vergerio, Vegio, Piccolomini, etc.) y otra de espíritu paganizante (Lorenzo Valla, Bracciolini, Aretino, etc.). En el resto de Europa continuó siendo básicamente cristiana aunque no estuvo exenta de ciertos aspectos paganos por la influencia de las ideas de los clásicos grecorromanos. Muchos humanistas pertenecían a la Iglesia y siguieron fieles a ella a pesar de las notables críticas que le hicieron al tener una mayor libertad de expresión que fue disminuyendo a raíz de las confrontaciones entre protestantes y católicos en que tuvieron que defender sus respectivas posturas ideológicas. Criticaron tanto a los eclesiásticos como a los filósofos escolásticos pero sin oponerse al cristianismo, corrigiendo los errores que se cometieron durante la Edad Media.



No negaron los derechos de la religión ni la formación religiosa pero querían un cristianismo mejor más acorde con los nuevos tiempos. Lo que rechazaban no era “el espíritu de la religión sino la actitud rigurosamente ascética y monástica de la formación medieval”<sup>7</sup>. A partir del último tercio del siglo XV encontramos una tendencia religiosa inspirada en el pensamiento platónico. Intentaron demostrar que la virtud moral griega y la cristiana eran muy similares<sup>8</sup>. Era una dimensión espiritual humana en la que Cristo será un mediador entre el hombre y Dios para alcanzar la divinidad. Podemos considerar a Petrarca como el primer humanista cristiano que admitía la convivencia de las sabidurías clásica y cristiana, y a Erasmo (1467-1536), que declaró la guerra a los teólogos escolásticos, como el máximo representante por sus escritos sobre teología de la libertad, aunque algunos consideren a Vives (1492-1540) “el príncipe del humanismo cristiano ejemplar”<sup>9</sup>. En las Universidades de París y Alcalá eran frecuentes los debates humanístico-cristianos. Frente a los que acusan a los humanistas de haber corrompido la religión, la iglesia y el papado, Hermans opina que éstos fueron “en su decadencia, los que fracasaron en su misión de orientar y de utilizar la fiebre de la época. Y esa decadencia tiene sus causas, que no derivan, de cerca ni de lejos, del humanismo”<sup>10</sup>. Entre los protestantes se propuso la libre interpretación de la Biblia y su traducción a las lenguas vulgares para facilitar su lectura a los sectores mayoritarios de la sociedad.

*Pedagógico.* El Humanismo, desde luego, podría ser considerado un fenómeno cultural esencialmente educativo. Los humanistas sintieron una gran preocupación pedagógica ya que intentaban formar al hombre para cambiar su vida y la sociedad por lo que la educación humanista “poseía un carácter fundamentalmente social y político”<sup>11</sup>. Según Garin, “no era entendida ni como estudio de lenguas muertas ni como entrenamiento lógico-gramatical, sino como formación moral, en contacto con una experiencia humana ejemplar, en la construcción de una conciencia histórica” y su re-

<sup>7</sup> J. L. Suárez, *Las grandes filosofías de la educación*, Madrid, Apis, 1964, p. 76.

<sup>8</sup> Vid. J. Bronowski y B. Mazlish, *La tradición intelectual de Occidente*, Madrid, Editorial Norte y Sur, 1963, p. 95.

<sup>9</sup> F. Hermans, *Historia doctrinal del Humanismo cristiano*, Tomo I, Valencia, Fomento de Cultura, 1962, p. 306.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>11</sup> A. Capitán, *Historia del pensamiento pedagógico en Europa (Desde los orígenes al presentismo pedagógico de J. F. Herbart)*, Madrid, Dykinson, 1984, p. 288.

conquista se prolongó hasta finales del siglo XVIII con la Revolución Francesa<sup>12</sup>. A juicio de Garin, entre 1400 y 1600, se produjo en Europa una revolución intelectual cuyas raíces se hallaban en la pedagogía humanista, que afectó a todas las parcelas del conocimiento y repercutió en la vida práctica. El pensamiento de los humanistas quedó reflejado en la abundante literatura didáctica que se publicó en los diferentes países europeos. En ella se ocupaban del perfecto caballero y la perfecta dama, del buen ciudadano, del príncipe justo, del religioso, etc. criticando tanto la enseñanza medieval, como la que se impartía en su momento. Propusieron cambios tanto en la organización escolar como en la enseñanza a impartir para alcanzar el nuevo ideal educativo que era una educación liberal para conseguir un hombre libre que se ganase la vida con su trabajo. Para Agazzi, el hombre ideal era el que todo lo sabía y todo lo hacía “literato, artista, científico, señor de la vida y de las circunstancias, sublime en el pensar y excelente en el obrar”<sup>13</sup>. Los humanistas, inspirándose en el ideal de la *Humanitas* romana, defendieron una educación basada en las artes liberales, literarias e históricas que no preparaba para una determinada profesión específica o actividad, aunque luego asumieron que también era necesario atender las necesidades prácticas de la vida<sup>14</sup>. Se pusieron de moda los tratados pedagógicos de Plutarco y Quintiliano. Se produjeron cambios exaltando a Platón sobre Aristóteles y recuperando la educación física, recordando la célebre frase latina *mens sana in corpore sano*, casi olvidada en la época medieval, prefiriendo la educación estética a la mística. Aunque en la práctica era difícil conseguirlo en el pensamiento de los humanistas, sí cabe decir que el nuevo concepto de la educación liberal comprendía lo físico, lo estético, lo moral, lo intelectual y lo social; aquello que hoy entendemos por educación integral por cuanto abarca todas las facultades humanas. Algunos humanistas como Vives, Rabelais y Montaigne ya advirtieron acerca de la necesidad de adaptar la enseñanza a las necesidades laborales para quienes tenían que dedicarse en el futuro a un oficio manual. Con ello se proponían el desarrollo de un hombre libre, con individualidad propia, que participase en la vida siendo útil a su país y a los ciudadanos. Ponce distingue cuatro corrientes pedagógicas del siglo XVI al XVIII: la que expresaba los intereses de la nobleza

---

<sup>12</sup> E. Garin, *La educación en Europa 1400-1600*, Barcelona, Crítica, 1987, p. 262.

<sup>13</sup> A. Agazzi, *Historia de la Filosofía y de la Pedagogía*, Tomo II, Alcoy, Marfil, 1977, 3ª ed., p. 46.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 55.

cortesana, la que servía a la Iglesia feudal, la que reflejaba los anhelos de la burguesía protestante y la que traducía las tímidas afirmaciones de la burguesía irreligiosa<sup>15</sup>. Aunque los numerosos problemas educativos no se solucionaron, sí fueron denunciados y se plantearon alternativas, surgiendo algunas experiencias educativas e ideas renovadoras para su tiempo que hoy se han convertido en realidad.

*Integral.* Cabe decir que tiene lugar un Humanismo integral cuando se reúnen diferentes modelos de los enunciados anteriormente.

## 2. EL PENSAMIENTO PEDAGÓGICO DE LOS HUMANISTAS

### *Funciones fundamentales de los humanistas*

*La producción literaria.* Podemos considerar a los humanistas como los verdaderos artífices del cambio ya que sus escritos transformaron la vida social y cultural y el pensamiento. Naturalmente, abarcaban disciplinas distintas como política, religión, filosofía, historia, psicología, educación y otras. Escribieron, generalmente, en latín aunque algunos también lo hicieron en su lengua vernácula, así el inglés Thomas Elyot (1490-1546) en *The Book Named the Governor* (1531), donde profundiza en las diferencias existentes entre el pensamiento ideal y la práctica educativa de la época, tal vez con la intención de llegar a la mayoría de maestros de escuela, menos cultos, que no entendían el pulido latín con que escribían algunos intelectuales. Criticaron la sociedad de su tiempo, la enseñanza escolástica medieval, el memorismo y la férrea disciplina, acompañada de duros castigos corporales. Con el fin de reformar la enseñanza, escribieron tratados dirigidos a personas influyentes, padres y maestros, con normas sobre metodología, organización y administración escolar, además de otros dirigidos a servir de textos en la enseñanza, para sustituir a los que se venían usando desde hacía siglos. Algunos de ellos no pudieron librarse de las críticas que les hicieron por su desmesurado aprecio de la elocuencia, el excesivo concepto formalista de la literatura y la imitación demasiado servil de los antiguos escritores clásicos. Los escritos que nos han dejado son una importante aportación a los fundamentos de la psicología pedagógica, de la pedagogía diferencial y de la política, organización y didáctica escolar.

---

<sup>15</sup> A. Ponce, *Educación y lucha de clases*, Madrid, Akal, 1978, p. 116.

*La docencia.* Generalmente, vivían en ciudades en las que existían buenas posibilidades de acceso a la cultura. No todos desde luego pertenecían a la misma clase social: unos eran nobles y ocuparon cargos relevantes, otros subsistían gracias a la docencia en instituciones públicas o privadas, o como preceptores de personas pertenecientes a las clases dominantes. Su meta era conseguir el hombre ideal, sabio, bueno y virtuoso, con un desarrollo armónico de todas las capacidades, habilidades y valores para que fuese digno, libre, centro del universo y creador de un nuevo mundo. Con ello, pretendían cultivar todos los aspectos de la personalidad, tanto físicos, intelectuales, estéticos y morales como religiosos. No tenían muy buen concepto de la labor docente, que era un trabajo duro y mal remunerado, estaba muy desprestigiado y gozaba de escasa consideración social. Por este motivo, siempre que podían se apartaban de ella y preferían ser preceptores de familias ricas, lo cual les permitía viajar y disponer de tiempo para leer y escribir. Tampoco se olvide que como educadores tenían que ser un modelo de virtudes para el resto de la sociedad.

*El estudio.* Fueron enciclopedistas y bastantes de ellos religiosos, ya que los que carecían de fortuna encontraron en la Iglesia el apoyo necesario para dedicarse a la actividad intelectual. El dominio de varias lenguas les permitió comunicarse entre ellos y acceder a las fuentes documentales. Uno de sus objetivos era el alcanzar la sabiduría, el máximo conocimiento posible, y para ello tuvieron que dedicar mucho tiempo al aprendizaje de lenguas, a la lectura de los clásicos, tanto paganos como cristianos, y a su posterior comentario y crítica con juicio propio.

Dispares son las opiniones que pueden encontrarse sobre el humanista. Mousnier dice que se consideraba el rey del universo y un semidiós, debía ser universal, tenía “que ser un retórico, poeta, artista, filósofo, político, atleta, amante y sabio”, entrenarse como un caballo de carreras y cultivarse como una rosa, su moral era su grandeza, aspiraba a vivir libre como un aristócrata, y buscaba “su bienestar en la belleza, la creación, el trabajo y la gloria”, era profundamente religioso y poseía “el gusto de lo oculto, del hermetismo, de las religiones que se apoyaban en los misterios”. Aunque oficialmente cristiano, siguió dos corrientes, la de la Escuela de Padua, que prolongó el averroísmo medieval, y la platónica y cristiana<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Vid. R. Mousnier, *Historia general de las civilizaciones*, Tomo IV, *Los siglos XVI y XVII*, Barcelona, Destino, 1984, 5ª ed., p. 25.

El historiador Jacob Burckhardt se muestra bastante duro con los humanistas, especialmente los que vivieron durante el siglo XVI, que debían poseer una gran erudición, saber resolver múltiples problemas y adaptarse a distintas ocupaciones. Reúne varias acusaciones de las que fueron objeto: soberbios, orgullosos, calculadores, ambiciosos, desenfrenados, incrédulos, esquivos, avaros, demoníacos, apasionados, vanidosos, obstinados, ególatras, impúdicos, herejes, ateos, pedantes, ingratos, sin patria fija, con cambios bruscos en su existencia pasando de la riqueza a la miseria, dispuestos a trepar por cualquier medio, de relajación moral y religiosa, etc. Culpa a los propios humanistas de los reproches que les hicieron por la falta de cohesión, respeto y la dura competitividad que hubo entre ellos, recurriendo a cualquier medio a fin de alcanzar la fama y la gloria<sup>17</sup>. Para comprender mejor estas acusaciones conviene conocer la dura existencia de muchos de ellos, sin fortuna, que tuvieron que luchar para sobrevivir sometidos a todo tipo de vejaciones.

Otros autores no están de acuerdo en que los humanistas, por intentar imitar a los antiguos, fueran groseros, realistas o inclinados a las obscenidades. La vida de algunos fue sacrificada, soñando con sus modelos clásicos, que se distanciaban bastante de la realidad<sup>18</sup>.

### *Los humanistas y la educación popular*

Aunque se dice que el humanismo pedagógico fue aristocrático, porque se dedicó especialmente a la educación de las clases privilegiadas, los humanistas se interesaron por la educación popular, pero también es cierto que la educación en común de ricos y pobres era compartida con ciertas reservas, como se desprende de algunos de sus escritos. En la Roma antigua, Quintiliano<sup>19</sup> y Plutarco (50-120)<sup>20</sup> ya se ocuparon brevemente de ello y sus escritos fueron la fuente de consulta de los humanistas cuando tenían que aconsejar a los nobles sobre la educación de sus hijos. A los españoles los podemos situar en un lugar intermedio. Nebrija (1441-1522) responsabilizaba a los padres de la educación de los hijos y creía que se podía recibir una mala educación en casa y en la escuela pública. No veía inconveniente en que se

---

<sup>17</sup> Vid. J. Burckhardt, *La cultura del Renacimiento en Italia*, Madrid, EDAF, 1982, pp. 209-218.

<sup>18</sup> F. Hermans, *Historia doctrinal del Humanismo cristiano*, I, cit., p. 28.

<sup>19</sup> M. F. Quintiliano, *Instituciones Oratorias*, Tomo I, Madrid, Hernando, 1942, pp. 39-45.

<sup>20</sup> Plutarco, *Sobre la educación de los niños*, México, UNAM, 1986, p. 44.

compartiesen ambas al mismo tiempo ya que nada impedía que un preceptor pudiese atenderle, además de que fuese instruido en la escuela<sup>21</sup>. Lope de Montoya, en *Libro de buena educación y enseñanza de los nobles* (1595), recomendaba a las familias nobles que no llevasen a sus hijos a los lugares públicos dudosos para que no adquiriesen malas costumbres, pero no veía ningún problema cuando los profesores eran eruditos, prudentes y virtuosos<sup>22</sup>.

Vives (1492-1540) es bien sabido que fue uno de los humanistas que más atención prestó a los pobres. Respecto a los hijos de los ricos, no veía inconveniente en que asistiesen a una buena escuela pública. Podían elegir entre el domicilio, el propio país o el extranjero<sup>23</sup>. En caso de que hubiese peligro para el niño en el ambiente familiar, por el mal ejemplo de algunos de sus miembros, recomendaba que se le instruyese fuera, pero si las condiciones eran favorables y el padre podía pagarle un ayo, que aunque pobre fuese incorruptible, para que le instruyese junto a otros niños, sería más aprovechable, como aconsejaba Quintiliano. Si esto no era posible, prefería que se le enviase a una conocida escuela pública bajo la vigilancia de alguna persona de confianza que estuviera al corriente de sus estudios y costumbres. En caso de que existiese un buen ambiente familiar, lo prefería a un internado, donde tanto la comida como la educación podían ser peores<sup>24</sup>. Respecto a la educación popular, era partidario de que en todas las ciudades se estableciese un centro de enseñanza con preceptores competentes, pagados por el tesoro público para niños y jóvenes<sup>25</sup>. Dio normas para la elección del lugar más adecuado donde instalarlo: silencioso, sano y apartado de cualquier peligro; y de que se alimentase a los pobres para que no renunciases al estudio<sup>26</sup>. En su obra, de profundo carácter social, *Tratado del socorro de los pobres* (1526), Vives pedía a los gobernantes: que prestasen más atención a la instrucción que a hermostrar y enriquecer la ciudad, pues, después de la virtud, la enseñanza era el mejor bien que se podía desear<sup>27</sup>; que se preocupa-

---

<sup>21</sup> E. A. Nebrija, *La educación de los hijos*, Valencia, Universidad de Valencia, 1981, pp. 151-155.

<sup>22</sup> E. Hernández, *Las ideas pedagógicas del doctor Pedro López de Montoya*, Madrid, CSIC, 1947, p. 391.

<sup>23</sup> J. L. Vives, *Tratado de la enseñanza*, México, Porrúa, 1984, p. 29.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>27</sup> J. L. Vives, *Tratado del socorro de los pobres*, Valencia, Prometeo, s.a., pp. 23-24.

sen de que se enseñase un oficio a las personas de proporcionada edad y acorde a sus preferencias y aptitudes<sup>28</sup>; y que se seleccionasen y pagasen buenos maestros para la enseñanza de las primeras letras y buenas costumbres a los niños y niñas pobres<sup>29</sup>. Creía que cuantos más niños y niñas instruidos tuviese la ciudad, en conocimientos y oficios prácticos, más beneficios alcanzaría. Las enseñanzas tenían que ser distintas para cada sexo, en lo cual coincidía con la opinión mayoritaria de la época<sup>30</sup>.

No era fácil encontrar ideas como las de Tomás Moro en *Utopía* (1516), donde se declara abiertamente que todos los muchachos recibían educación y una gran parte de hombres y mujeres dedicaban sus horas libres al estudio<sup>31</sup>. En aquellos años, esto sólo era posible en las sociedades imaginarias, la realidad era muy distinta y la gran mayoría de la población no accedía a la educación y permanecía analfabeta. Años después, Rabelais, en el libro primero de *Gargantúa y Pantagruel* (1534), al referirse a los hombres y mujeres de la abadía de Theleme, dice que habían recibido una instrucción superior y “que no había entre ellos nadie que no supiera leer, cantar, tocar instrumentos musicales, hablar cinco o seis lenguas y componer en estas tanto en verso como en prosa”. Los hombres eran diestros en montar a caballo y en el manejo de las armas y las mujeres en las labores de aguja y otras actividades femeninas<sup>32</sup>.

Los humanistas aconsejaban y pedían el apoyo de las clases privilegiadas para que colaborasen en favor de la enseñanza de las clases populares. Con la Reforma, Lutero (1483-1546) pretendió que la educación fuese obligatoria y gratuita, que todos aprendiesen para poder leer e interpretar las Sagradas Escrituras, y pedía a los príncipes alemanes que se encargasen de la educación popular, pues la nueva Iglesia protestante no disponía de recursos para llevarla a cabo.

### *Los humanistas pedagógicos clasificados por países*

*Italia:* Los humanistas italianos intentaron cambiar la educación escolástica estudiando el pensamiento de los clásicos, especialmente, como vimos, de Cicerón, Quintiliano y Plutarco, donde encontraron ejemplos de

---

<sup>28</sup> Ibid., pp. 109-110.

<sup>29</sup> Ibid., p. 118.

<sup>30</sup> Ibid., p. 151.

<sup>31</sup> T. Moro, *Utopía*, Barcelona, Orbis, 1973, p. 155.

<sup>32</sup> F. Rabelais, Ob. cit., p. 204.

hombres virtuosos y de sus acciones, y el ideal educativo de las artes liberales para formar ciudadanos y no clérigos. Pier Paolo Vergerio (1370-1444) es considerado el iniciador de la literatura pedagógica. En *De ingenuis moribus ac liberalibus studiis adulescentiae* (1419) aconseja la educación intelectual, moral y física, en este orden de prioridades, con el fin de conseguir un hombre libre, bueno y sabio; daba mucha importancia a la memoria; advertía de que podía ser perjudicial estudiar varias disciplinas diferentes al mismo tiempo; y ante su desconfianza sobre la eficacia educadora de la familia prefería la instrucción pública a la privada.

León Battista Alberti (1404-1472) escribió en italiano *La cura della famiglia*, en la que considera al padre el principal educador de la familia; definiendo la enseñanza práctica, en lengua vulgar, y crítica la educación formalista y memorista.

Eneas Silvio Piccolomini (1405-1464), Papa con el nombre de Pío II, en su tratado *De liberorum educatione* (1443) concede más importancia al estudio de la historia que al de las matemáticas y la astronomía. Fue utilizado para la educación de Ladislao, rey de Hungría y de Bohemia.

Maffeo Vegio (1406-1458), en *De educatione liberorum clarisque eorum moribus*, dividido en seis libros, aconseja a los padres sobre la educación de sus hijos; debía ser más práctica que teórica, basada en el espíritu cristiano y pensando en el futuro profesional. Vegio se inspiró en los clásicos y algunos Padres de la Iglesia. En el tercer libro se ocupa de la educación de la mujer, a la que había que preparar como futura madre de familia dándole una formación intelectual, moral, física y artística para conseguir que fuese culta y virtuosa. Fue uno de los primeros humanistas en reivindicar una mejor preparación femenina, “concebida en un sentido más liberal que en San Jerónimo”<sup>33</sup>.

Mateo Palmieri (1406-1475) fue uno de los primeros en escribir en lengua vernácula en lugar del latín. En *Vita Civile* da consejos de cómo educar a un niño para que se convierta en un perfecto ciudadano.

Nicolás Maquiavelo (1469-1527) sufrió en sus propias carnes los avatares políticos y religiosos de su tiempo; fue desterrado, encarcelado y torturado. En sus escritos entrelaza tres problemas fundamentales: la historia, la política y la nacionalidad. Su principal obra, *El Príncipe*, forma parte destacada de esa amplia bibliografía que en la época se compuso pensando en la

---

<sup>33</sup> Vid. D. Morando, *Pedagogía*, Barcelona, Luis Miracle, 1968, 3ª ed., pp. 150-151.



educación de los príncipes como futuros gobernantes. Escrita en 1513, no se publicó hasta 1532, cinco años después de su muerte, dedicada a Lorenzo de Medicis. Se basa en experiencias prácticas de la época y en las fuentes clásicas. Dicen que se inspiró en Fernando el Católico y en César Borja. Maquiavelo cuenta cómo se puede alcanzar y mantener el poder utilizando las armas propias, la fortuna, el apoyo del pueblo o con la ayuda militar de otros. El príncipe debe reunir las virtudes cristianas de fe, esperanza, caridad, prudencia, justicia, fortaleza y templanza, pero en el capítulo XVIII, “De qué modo los príncipes deben guardar la fe dada”, dice que no es necesario que un príncipe las posea todas, pero conviene que aparente poseerlas. Cita a Quirón, mitad bestia y mitad hombre, el más sabio y justo de todos los centauros, que fue preceptor de Aquiles, por reunir las dos naturalezas que necesita un príncipe. La fuerza y la inteligencia son cualidades dignas de tener en cuenta en un príncipe<sup>34</sup>. El ideario de Maquiavelo se refiere a la independencia entre política y ética, esta última relegada a la esfera privada de la vida humana; el príncipe tenía que ser persona pública antes que persona privada; en el momento de elegir era preferible ser temido a ser amado, quebrantar la promesa cuando resultase provechoso, hacer creer que se tienen las cualidades requeridas para gobernar a no tenerlas, astucia de zorro y fuerza de león; los hombres son egoístas por naturaleza; la moralidad surge de la necesidad y es exterior al hombre; en general, los súbditos “olvidan antes la muerte del padre que la pérdida del patrimonio”; la unidad política de la patria; la guerra es un medio normal de la política<sup>35</sup>. La obra, que siempre provocó gran polémica, fue atacada por poner al descubierto las prácticas secretas de los tiranos. Maquiavelo es considerado por muchos el fundador de la nueva ciencia histórica y de la doctrina política moderna.

Baltasar de Castiglione (1478-1529) vivió en varias cortes italianas y fue embajador en Inglaterra y nuncio del Papa en la corte de Carlos V. Le sobrevino la muerte estando en Toledo. Se hizo famoso con *El cortesano*, publicado en Venecia en la imprenta de Aldo Manucio el año 1528. En los libros primero y segundo expone el ideal educativo del caballero renacentista resaltando las cualidades que debía reunir para conseguir la perfecta armonía entre cuerpo y alma: militares, ser un perfecto jinete y diestro en el manejo de las armas; físicas, buena apariencia externa, ademán y gracia; literarias,

<sup>34</sup> Vid. N. Maquiavelo, *El Príncipe*, Madrid, Espasa-Calpe, 1970, 12ª ed., pp. 85-89.

<sup>35</sup> Vid. A. Truyol y Serra, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado II*, Madrid, Revista de Occidente, 1975, pp. 9-18.

que hable y escriba con corrección, que sepa latín y griego, que escriba en lengua vulgar, que conozca el dibujo y la pintura, que sea versado en poesía, oratoria e historia; morales, bueno y virtuoso, correcto en el trato, ordenado, sin afectación; estéticas, experto en el canto, tocar diversos instrumentos, amante de las bellas artes y de la música. En el libro tercero se ocupa del ideal de la dama cortesana, destinada a ser perfecta esposa y compañera del cortesano, que debía comportarse femeninamente siendo honesta, delicada, tierna, dulce, afable, bondadosa, de agradable conversación, de porte sereno y modesto, buena danzarina, con conocimientos de música y pintura. Semejante al hombre en cuanto a ingenio, talento y virtud, considera que debe dársele una formación integral como la del cortesano. El cuarto y último libro está dedicado a la formación política del cortesano, que ha de participar en los asuntos políticos y colaborar con los príncipes a fin de que gobiernen correctamente. También se ocupa del príncipe ideal, que debe procurar la paz y la felicidad de sus súbditos, siguiendo los tratados de los clásicos, especialmente Platón y Aristóteles. En cuanto a las diferentes formas de gobierno, prefiere la monarquía y la república a la tiranía, que es la peor con la demagogia o la oligarquía<sup>36</sup>. El haber sido traducido al castellano por Boscán, en 1534, permitió su amplia difusión en lengua española.

*Inglaterra.* Tomás Moro (1478-1535) en su célebre *Utopía* (1515) critica la sociedad en que vivió y viene a proponer otra distinta considerada ideal. Fundamentalmente, la obra no es un tratado sobre educación, pues lo más importante en ella es el mantenimiento de la paz y el triunfo de la justicia. En tanto que se trata de un proyecto social de mejora y cambio de la situación de la época puede considerarse como un escrito pedagógico dirigido a toda la sociedad. De hecho se ocupa de aspectos tanto religiosos como pedagógicos, políticos o sociales. Aunque no ofrece referencias a métodos pedagógicos, la educación es un factor importante en la sociedad de Utopía, puesto que el Estado ideal tenía como base una sociedad instruida y democrática que elegía a sus representantes en la asamblea y en el senado. Se divide en dos partes: la primera describe la situación inglesa de los cercados de ganado ovino que habían sustituido a las tierras de cultivo y sus consecuencias sociales creando miseria para los antiguos propietarios y riqueza para los amos del ganado; la segunda se refiere a la isla de Utopía. En ella no había propiedad privada, todo era común excepto las mujeres; los jefes de familia elegían al

---

<sup>36</sup> Vid. B. de Castiglione, *El Cortesano*, Barcelona, Bruguera, 1972, pp. 53-448.

príncipe y formaban parte de su consejo. En el capítulo IV se ocupa de las artes y de los oficios. La principal riqueza era la agricultura y todos debían tener una profesión u oficio complementario. Aunque no eran muchos los destinados a los estudios todos los niños recibían instrucción y los adultos disponían de tiempo libre para el estudio de las letras, cuyas principales materias eran desde luego el *trivium* y *quadrivium*. Los chicos aprendían en su propia lengua y luego se dedicaban al latín y el griego. Tanto los hombres como las mujeres compaginaban el trabajo agrícola y artesanal con actividades intelectuales asistiendo a distintas clases públicas que ocupaban su tiempo de ocio. La mayor parte aprendía el oficio del padre con el que estaban familiarizados desde la infancia y si alguno carecía de facultades intelectuales podía dedicarse todo el tiempo a su oficio. Existía tolerancia cultural y religiosa, todos rendían culto a Dios pero cada uno a su manera. Se fomentaba la moral premiando la virtud y castigando el vicio. Aquellos que más destacaban intelectualmente eran liberados del trabajo para poder dedicarse por completo al estudio de las letras en razón de la utilidad que posteriormente reportarían a la sociedad como embajadores, sacerdotes, funcionarios, etc., incluso en condición de futuro dirigente de Utopía<sup>37</sup>.

*Países Bajos.* Desiderio Erasmo de Rotterdam (1468-1536) fue dispensado de los votos de monje agustino para dedicarse al estudio. Viajó y estudió en diferentes países europeos. Se doctoró en la Universidad de Turín. Llegó a ser la personalidad, al menos como humanista, más importante de su tiempo. Es bien sabido que las universidades se lo disputaban y los príncipes y las ciudades le colmaron de honores y agasajos. En su obra, escrita en latín, se nos muestra como filólogo, estudioso de las lenguas clásicas, pedagogo, teólogo, crítico y filósofo. Se relacionó con los más famosos humanistas contemporáneos y tuvo muchos seguidores en toda Europa. Algunos lo consideran como el precursor de la Reforma Protestante, pero él siempre se mantuvo fiel a la Iglesia de Roma y distanciándose finalmente de Lutero, contra el que escribió *De libero arbitrio* (1524). Es importante en la historia de la cultura que los erasmistas españoles fueron perseguidos. Fue preceptor de hijos de familias nobles y profesor de universidad. Escribió varias obras de carácter pedagógico: *Adagiorum Collectanea* (1500), colección de proverbios o máximas de autores antiguos; *De ratione studii et instituendi pueros commentarii* (1512), sobre el correcto método de estudiar, en el que de forma sis-

---

<sup>37</sup> Vid. T. Moro, Ob. cit., pp. 131-138.

temática expone su principal tesis pedagógica, que para algunos es el precedente de la *Ratio Studiorum* de la Compañía de Jesús; *De copia verborum* (1515), una antología de autores clásicos, que se utilizó como manual de gramática para niños, del que se hicieron más de treinta ediciones; *Institutio principis christiani* (1516), de carácter político, para la educación del príncipe cristiano, dedicada al archiduque Carlos, futuro Emperador Carlos V de Alemania y I de España, del que fue consejero y recibió una pensión de 200 ducados; *Colloquia* (1518), manual de conversación para la enseñanza de la lengua, que rápidamente fue aceptado en varios países y alcanzó numerosas ediciones; *De pueris instituendis* (1529), que es tal vez su más importante obra pedagógica, en la cual profundiza sobre la educación de los niños ocupándose del maestro, del alumno, de los métodos, de los contenidos, de los castigos, etc.; *Christiani matrimoni institutio*, acerca de la educación de la mujer y la preparación de las madres; y *De civilitate morum puerilium* (1530), que es un tratado de urbanidad sobre la conducta de los niños y que en vida del autor consiguió más de treinta ediciones. En las ideas pedagógicas de Erasmo son de considerar: la defensa de una educación completa, integral, que preparase para la vida, apoyada en la lectura de los Padres de la Iglesia, las Sagradas Escrituras y los autores clásicos, especialmente Quintiliano; que el latín se aprendiese por medio de ejercicios, con abundantes diálogos, y no por la gramática; que los maestros tuviesen una preparación adecuada y un sueldo digno; criticó la enseñanza escolástica, la dialéctica medieval y los castigos corporales; las disciplinas del *trivium* y del *quadrivium* seguían siendo las fundamentales de la formación humanística; la enseñanza religiosa debía estar presente desde los primeros años; sugería el aprendizaje de la historia porque de ella se deducían enseñanzas morales; apoyaba una enseñanza más agradable y atractiva con premios que estimularan el estudio y el esfuerzo y que estuviera de acuerdo con la naturaleza y la edad del niño; reconocía el importante papel que la madre desempeñaba en la educación de los hijos y recomendaba una educación más completa para ella a fin de que desempeñase mejor su función de madre y esposa cultivada; y naturalmente la exigencia de que las autoridades políticas y religiosas apoyasen la educación. Quizás su obra más popular, por haber sido traducida a varios idiomas y alcanzar numerosas ediciones, sea *Moriae encomium* (1511), escrita mientras residía en casa de su amigo Tomás Moro, a quien se la dedicó: consiste en una crítica de la sociedad de su tiempo y del escolasticismo. No concedió Erasmo mucha importancia a la enseñanza en lengua materna ni a la de las

materias científicas, que sí tuvieron muy en cuenta otros contemporáneos suyos. Ni que decir tiene, su influencia pedagógica fue notable tanto entre los educadores protestantes de la Reforma como entre los católicos de la Contrarreforma.

*Francia.* Jean Bodin (1530-1596), el político que escribió *La República* en seis libros defendiendo la monarquía absoluta, además de un *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566) sobre los métodos de investigación y el estudio de la historia, compuso un *Discurso al pueblo y senado de Toulouse* (1559) en el que se inclina por la educación pública, a cargo del Estado, frente a la familiar o privada.

Guillaume Budé (1468-1540), que ocupó diversos cargos entre ellos el de secretario de Francisco I y el de bibliotecario, dirigió el Colegio de Francia, donde defendió los estudios humanísticos frente a los escolásticos imperantes entonces en las universidades. Algunos lo consideran el principal humanista francés. Se relacionó con grandes humanistas de su tiempo como Erasmo, Vives, Sturm... Autor de obras filológicas y traductor de los clásicos, también escribió textos pedagógicos. *De l'institution du prince* está dedicado al joven Francisco I, y aunque escrito en 1516 no se publicó hasta 1546, póstumamente; *De studio litterarum recte et commode instituendo*, de breve extensión, defiende un modelo de formación humanista.

François Rabelais (1494-1553), que abandonó los hábitos religiosos para estudiar medicina en la Universidad de Montpellier y trabajó de médico en un hospital de Lyon y con todo acabó sus días como sacerdote, es autor sobre todo, además de varias obras de medicina, de los cinco libros de *Gargantúa y Pantagruel* (1532-1562). Criticó la educación escolástica y la rigidez calvinista, levantando una gran polémica que le supuso la condena de la Sorbona y de los calvinistas de Ginebra, pero contó con la protección de los reyes Francisco I y Enrique II de Francia. En esa obra expuso sus ideas sobre la educación humanista y criticó la enseñanza memorista dominante entonces mediante el personaje Gargantúa que era largamente obligado por su maestro. Además del estudio de las humanidades, también le preocupó la enseñanza del trabajo manual y visitaba tiendas y talleres de artesanos para conocer la práctica de los distintos oficios. Rabelais opinaba que no había que conservar nada del antiguo ideal pedagógico, que se necesitaba una revolución que destruyese por completo la vieja enseñanza y pusiera en su lugar un sistema completamente nuevo. Merece ser recordada la carta que Gargantúa envió a su hijo Pantagruel, cuando éste era estudiante en París acompañado por su

preceptor Epistemón, en la cual se delinearán las características del buen humanista. Le recomendaba que fuese virtuoso, honrado, discreto y sabio; que aprendiese perfectamente griego, latín, hebreo, caldeo y árabe para poder leer a los clásicos y las Sagradas Escrituras; que formase su estilo imitando a Platón en el griego y a Cicerón en el latín; que estudiase geometría, aritmética, música, astronomía, historia, cosmografía, derecho civil, ciencias naturales y medicina, dejando a un lado la astrología adivinatoria y el arte de Lulio; que se ejercitase en la equitación y las armas para defender su casa y socorrer a los amigos contra los malhechores; da por entendido que debía dominar las tres materias fundamentales del *trivium*, gramática, retórica, y dialéctica, necesarias para poder defender sus tesis públicamente frente a los hombres de letras; finalmente, le recordaba que debía servir, amar y temer a Dios y seguir los mandatos de la doctrina cristiana<sup>38</sup>.

Miguel Eyquem de Montaigne (1533-1592) reaccionó frente al dogmatismo metafísico y teológico recabando para el hombre la expresión positiva de su autonomía. En 1579 redactó *De la educación de los niños*, donde recuerda su educación infantil, publicado al año siguiente e incorporado a los *Ensayos*<sup>39</sup>. Denunció muchos de los defectos de la educación de su época en la que se prestaba más importancia al alma que al cuerpo y era partidario de que se tuvieran en cuenta a ambos. Había que empezar por la lengua materna y la de los vecinos. Criticaba los métodos mecánicos y memorísticos, defendiendo una mayor participación del alumno en la enseñanza. Nos recordaba cómo Sócrates y más tarde Argesilao dejaban hablar a sus alumnos antes de que ellos interviniesen. Para él, el saber de memoria no era saber, el alumno tenía que comprender en lugar de recitar, por eso era más importante una cabeza bien hecha que una cabeza bien llena. Y no solo había que instruir, también había que formar el carácter. Lo que el alumno aprendiese tenía que servir para la vida. Frente a la dura disciplina dominante, recomendaba una severa suavidad y métodos más estimulantes y atractivos para el niño. Entre los profesores prefería a los de buenas costumbres y buen entendimiento antes que a los muy sabios, teniéndose que rebajar, si fuese preciso, para acomodarse a la capacidad del alumno.

*España.* Varios humanistas españoles escribieron obras pedagógicas pidiendo la renovación de las enseñanzas clásicas y de los métodos didácticos:

---

<sup>38</sup> Vid. F. Rabelais, Ob. cit., pp. 243-249.

<sup>39</sup> Vid. M. Montaigne, *Ensayos Completos*, Tomo I, Barcelona, Orbis, pp. 101-130.

Elio Antonio de Nebrija (1444-1522), Antonio de Guevara (1480-1545), Juan Luis Vives (1492-1540), Cristóbal de Villalón (1505-1558), Juan Lorenzo Palmireno (1524-1579), Pedro Ponce de León (1513-1584), Juan Huarte de San Juan (1530-1588), Pedro Simón Abril (1530-1590), Juan Bonifacio (1538-1606), y otros. De entre todos ellos, seleccionaremos algunos cuyas obras obtuvieron importante repercusión.

Elio Antonio de Nebrija (1444-1522) desde luego es considerado como introductor de la ciencia filológica en España y el más importante humanista del Renacimiento español. A los diecinueve años emprendió viaje por Italia visitando las principales ciudades (Roma, Padua, Pisa, Florencia, Bolonia...) para estudiar filología clásica, alojándose en el Colegio de San Clemente de Bolonia. Su viaje de Italia fue ocasión de relacionarse con varios humanistas italianos. Ante el caos reinante en los estudios gramaticales, se propuso renovar los estudios del latín y del castellano publicando en 1492 su famosa *Arte de la lengua castellana* más conocida por *Gramática castellana*, la primera gramática en lengua vulgar. En ella estableció las normas que fijaron definitivamente la lengua castellana. Opinaba que su buen conocimiento facilitaba el aprendizaje del latín. También escribió un *Diccionario latino-español y español-latino*, además de la *Ortografía castellana*. Catedrático de las Universidades de Salamanca y Alcalá, sus *Introductiones linguae latinae* (1480) le hicieron famoso al ser adoptadas como libro de texto en las universidades españolas y algunas extranjeras durante el siglo XVI. A petición de Miguel Almazán, secretario de Fernando de Aragón, escribió en latín, alrededor de 1509, un breve tratado sobre *La educación de los hijos* en el que se recomendaba la propia experiencia y el ingenio para dar normas a sus hijos, y que se leyese la *Ciropedia* de Jenofonte, sobre cómo se educa la infancia del rey; y el librito que escribió Plutarco para la educación de los niños; y el de Quintiliano, que intentó formar al orador desde la cuna; y en fin los de aquellos que defendieron que los padres debían ocuparse de la educación de sus hijos. Los consejos de todos ellos fueron los que le sirvieron para escribir su tratadito, por lo que advierte que tiene poco de original<sup>40</sup>.

Juan Luis Vives (1492-1540), que cursó los estudios de bachiller en la Universidad de Valencia, donde vivió hasta los diecisiete en que marchó a la

---

<sup>40</sup> Vid. E. A. de Nebrija, *La educación de los hijos*, Valencia, Universidad de Valencia, 1981, pp. 76-77.

de París donde se licencia para conseguir el doctorado años más tarde en Oxford, vivió también en los Países Bajos e Inglaterra y no quiso regresar a su país cuando su amigo y catedrático Juan de Vergara le propuso, en mayo de 1522, la cátedra vacante de la Universidad de Alcalá que quedó libre a la muerte de Nebrija. Impartió en las Universidades de Lovaina y Oxford y, en momentos difíciles, también se dedicó a dar clases particulares a estudiantes de familias privilegiadas con los que luego mantuvo cordial amistad. Experimentado preceptor lo fue del joven cardenal Guillermo de Croy, de la princesa María Tudor, hija de Enrique VIII y de Catalina de Aragón, de la que fue consejero durante su estancia en la Corte inglesa, y de doña Mencía de Mendoza, condesa de Nassau hasta que enviudó y tuvo que dejar los Países Bajos al casarse con Fernando de Aragón, Virrey de Valencia, y trasladarse a esta ciudad donde llevó a cabo una importante labor cultural. Vives se relacionó con los más reputados humanistas contemporáneos, empezando por Erasmo, al que consideraba su más admirado maestro, Tomás Moro y Guillermo Budé, sus más importantes padrinos. Escribió en latín numerosas obras sobre filosofía, política, sociología, religión, psicología y pedagogía. Entre estas últimas es de recordar *Contra los seudodialécticos* (1519), en la que critica a los profesores y las enseñanzas que se llevaban a cabo mientras según su experiencia en la Universidad parisina, recordando la célebre frase que iba de boca en boca: “Que en París se enseña a la juventud a no saber nada y que por eso delira con tan insana y descomedida verborrea”<sup>41</sup>. Por su parte, *Pedagogía pueril* (1523) comprende dos cartas: una aconsejando sobre la educación humanista de los primeros años de la princesa María y otra sobre la del joven Carlos Montjoy, hijo de su amigo Guillermo. En *Instrucción de la mujer cristiana* (1523), dedicada a la reina Catalina, se aplica a este subgénero y aconseja sobre la formación de la mujer en los diferentes estados, de joven, casada y viuda, de acuerdo con las doctrinas cristianas de la época. Escribió una *Escolta del alma* (1524) a petición de la Reina para que sirviese de orientación al preceptor de la princesa María Tudor, que es un breve plan de estudios para la formación cultural y moral. *Introducción a la sabiduría* (1524) traza una guía para vivir sabiamente en la cual se orienta sobre vida social, moral y religiosa. *De las disciplinas* (1531), una de sus obras más extensas, presenta sus más destacadas ideas educativas; está dividida en dos partes:

---

<sup>41</sup> J. L. Vives, *Contra los seudodialécticos*, en *Obras Completas*, Tomo II, Madrid, Aguilar, 1984, p. 293.



la primera se refiere a la corrupción de la enseñanza de la gramática, la dialéctica, la retórica, la filosofía natural, la medicina, las matemáticas y el derecho civil; en la segunda, más conocida como *Tratado de la enseñanza*, se ocupa de los orígenes de la educación, de las escuelas, de la enseñanza del idioma, de las disciplinas superiores, de los estudios y la vida, y de la vida y las costumbres del erudito. Por *El tratado del alma* (1532) es considerado Vives el padre de la psicología moderna, pues se adelanta en el estudio de los sentimientos y las pasiones a Bacon y Descartes. *Diálogos* (1538), escrito al modo del diálogo platónico, fue libro de texto durante muchos años destinado al aprendizaje de la lengua latina además de importante fuente documental para conocer el entorno educativo de la época. Aportó ideas renovadoras sobre la orientación, administración, organización y didáctica escolar. Entre sus muchas ideas pedagógicas hay que tener en cuenta: la preferencia por el método inductivo frente al deductivo; enseñanza en lengua materna durante los primeros años de la infancia; una mayor atención a la enseñanza de la historia que la existente en los planes de estudio; la postura de que los poderes públicos han de ocuparse más de la organización de la enseñanza; el conocimiento psicológico del niño para orientarle en función de sus aptitudes; el desarrollo de la personalidad del niño tanto física como moral e intelectualmente; una mayor atención a la educación de la mujer; que los maestros fuesen modelos para sus alumnos y que se reuniesen periódicamente para tratar los asuntos de la enseñanza. Está considerado como el más importante humanista internacional de la pedagogía renacentista española y el padre de la psicología educativa. Debesse y Mialaret opinan que, por sus escritos y la práctica educativa desarrollada a lo largo de su vida, Vives es “el pedagogo más importante del Renacimiento”, por encima de Erasmo, que es “un pedagogo inacabado”, y por el hecho de que *De las disciplinas* es “la obra pedagógica más completa del Renacimiento”, aunque, todo sea dicho, estos autores lo incluyen dentro del grupo de pedagogos del foco inglés en razón de los años que vivió en Inglaterra y de la notable influencia que ejerció en aquel país<sup>42</sup>.

Juan Huarte de San Juan (1529-1588), médico, escribió *Examen de ingenios para las ciencias donde se muestra la diferencia de habilidades que hay en los hombres y el género de letras que a cada uno responde en particular*. En el largo título y la

---

<sup>42</sup> Vid. M. Debesse y G. Mialaret, *Historia de la pedagogía-I*, Barcelona, Oikos-tau, 1973, pp. 272-275.

frase que lo acompaña en la portada se da a conocer el contenido del libro: “Es obra donde el que leyere con atención hallará la manera de su ingenio y sabrá escoger la ciencia en que más ha de aprovechar y si por ventura la hubiere ya profesado, entenderá si atinó a la que pedía su habilidad natural”<sup>43</sup>. La primera edición se publicó en Baeza en 1575, donde el autor practicaba la medicina, y va dirigida a Felipe II. En ese mismo siglo se tradujo al inglés, francés e italiano y posteriormente a otros idiomas, lo que le dio amplia fama internacional. Parte de su contenido, como lo referente a la inmortalidad del alma, fue censurado por la Inquisición. Diferencia a Huarte de otros contemporáneos suyos el que escribiera la obra en castellano, afirmando así su preferencia por la propia lengua como medio de comunicación, defendiendo a los intelectuales españoles frente a los de otros países europeos a los que considera más memoristas pero menos ingeniosos. El libro consta de dos partes: en la primera se ocupa de diversos temas de psicología experimental, fisiología, patología y sociología, analizando las aptitudes que deben poseer quienes se dedican a diferentes oficios intelectuales, incluso al de futuro gobernante o rey, advirtiendo que la selección de los jóvenes debería hacerse de acuerdo con sus aptitudes y no por sus conocimientos; la segunda, trata del mejoramiento de la raza, de la selección de los futuros padres, de su vida conyugal y de la atención a la infancia. Distingue tres tipos de ingenios: receptivos, activos y genios, a los que hay que orientar en los estudios para su futura profesión. En este tratado se adelanta a otros escritores contemporáneos y por sus ideas renovadoras está considerado como el precursor de la psicología diferencial y de la orientación y selección profesional. Quepa añadir que los psicólogos españoles lo han elegido su patrón.

Pedro Simón Abril (1530-1590), profesor de griego y retórica en la Universidad de Zaragoza, fue traductor al castellano de Aristóteles, las *Epístolas* de Cicerón, las *Comedias* de Terencio, las *Fábulas* de Esopo, etc. En su obra *Apuntamientos de cómo se deven reformar las doctrinas y la manera de enseñallas, para reduzillas a su antigua entereza y perfición* (1589), dedicada a Felipe II, criticaba los defectos de la enseñanza y de las distintas disciplinas universitarias. Se pronuncia en contra del exagerado memorismo, defiende el uso de la lengua vulgar frente a las demás y un método adecuado para cada disciplina.

---

<sup>43</sup> Vid. J. Huarte de San Juan, *Examen de ingenios para las ciencias*, Madrid, Editora Nacional, 1977, p. 55.

### 3. LA PRÁCTICA EDUCATIVA

#### *La revolución educativa*

Painter dice que en sus comienzos el siglo XVI fue un tiempo de gran degeneración moral e intelectual, que la incultura se había impuesto en el clero, que se había olvidado la escuela y que la superstición y la ignorancia caracterizaban a las masas<sup>44</sup>. No obstante, a lo largo del siglo se produjeron notables progresos educativos, razón por la cual numerosos historiadores de la educación y de la pedagogía lo consideraron el siglo de la revolución educativa. Para Durkheim, en la primera revolución educativa, la del siglo XVI, apareció una rica literatura pedagógica que no se volvería a repetir hasta la segunda revolución en el siglo XVIII<sup>45</sup>. Varios historiadores posteriores, como Abbagnano y Visalberghi<sup>46</sup>, Cipolla<sup>47</sup>, Debesse y Mialaret<sup>48</sup> y Stone<sup>49</sup> también sostienen que tuvo lugar dicha revolución.

Los humanistas también presentían que en su ambiente algo estaba cambiando. Erasmo, en una carta dirigida a su amigo Vives, de junio de 1520, le decía que en Alemania había tantas universidades como ciudades y en Colonia se permitía enseñar a cualquiera y a cualquier precio<sup>50</sup>. Rabelais refleja en uno de los párrafos del libro II de *Gargantúa y Pantagruel* (1532) el importante interés por el estudio, incluso entre la gente que por tradición era considerada inculta:

Todo el mundo está lleno de sabios, de doctos preceptores y de amplias bibliotecas, hasta el punto de que en mi opinión, ni en los tiempos de Platón, ni en los de Cicerón, ni en los de Papiniano, había tanta comodidad para estudiar como ahora y que, en adelante, no se hallará en ningún lugar ni reunión gente que no haya sido bien pulida en la oficina de Minerva. Veo que bandidos, verdugos, aventureros y palafreneros, son ahora más doctos que los doctores y predicadores de mi tiempo<sup>51</sup>.

<sup>44</sup> F. Painter, *Historia de la Pedagogía*, Madrid, Jorro, 1911, p. 182.

<sup>45</sup> E. Durkheim, *Historia de la educación y de las doctrinas pedagógicas. La evolución pedagógica en Francia*, Madrid, La Piqueta, p. 230.

<sup>46</sup> N. Abbagnano y A. Visalberghi, *Historia de la Pedagogía*, Madrid, FCE, 1981, 5ª ed., p. 212.

<sup>47</sup> C. Cipolla, *Educación y desarrollo en Occidente*, Barcelona, Ariel, 1970, p. 58.

<sup>48</sup> M. Debesse y G. Mialaret, Ob. cit., I, p. 220.

<sup>49</sup> L. Stone, "The Educational Revolution in England 1500-1640", *Past and Present*, 28 (1964), p. 41.

<sup>50</sup> J. L. Vives, *Epistolario*, Madrid, Editora Nacional, 1978, p. 199.

<sup>51</sup> F. Rabelais, Ob. cit., p. 246.

Étienne Dolet (1509-1546), antes de ser torturado y quemado en la hoguera, por su ateísmo, reconoció el alto nivel alcanzado por las letras y la influencia que en el futuro podrían ejercer los jóvenes bien instruidos:

¿No tenía yo razón al rendir homenaje a las letras y a su triunfo? Han recuperado su antiguo brillo y, al mismo tiempo, su verdadera misión, que es la de hacer la felicidad del hombre, la de llenar toda su vida de bienes. Esta juventud que, en este momento, recibe una instrucción buena y liberal, crecerá y con ella aumentará la estimación pública hacia las letras; hará descender de sus redes a los enemigos del saber; ocupará los empleos públicos, estará en los consejos del rey, administrará los asuntos del Estado y le aportará sabiduría<sup>52</sup>.

Fray Antonio de Guevara (1480?-1545), en el prólogo de *Historia del famosísimo emperador Marco Aurelio* (1532), decía que todos sabían leer y que todos aprendían<sup>53</sup>. Lo cual no podemos aceptar al pie de la letra, porque distaba bastante de la realidad, sino más bien como un síntoma del elevado interés que despertó el afán de saber. Pedro López de Montoya, en el *Libro de la buena educación y enseñanza de los nobles* (1595), también recoge esa inquietud por aprender cuando dice que en todos los pueblos grandes había estudios comunes de gramática y algunos de sus maestros no eran dignos de enseñar pues se abrían escuelas sin ningún control y sin que se supiera qué preparación tenían sus maestros<sup>54</sup>. La elevada demanda educativa propició que personas de escasa preparación pedagógica se dedicasen a la enseñanza con notable desprestigio para ésta. También los alumnos se vieron perjudicados por su deficiente preparación. Hasta tal punto se había extendido el afán por el estudio, incluso entre las clases más humildes, que Pedro de Valencia escribió en 1608:

Ahora cada labrador y sastre y zapatero y herrero y albañil, que todos aman a sus hijos con afición indiscreta, quieren quitarlo del trabajo y le buscan oficio de más fantasía para esto los ponen a estudiar. En siendo estudiantes, aunque no salgan con los estudios adelante se hacen regalados y toman presunción, y quedan sin oficio, o hechos sacristanes o escribanos...<sup>55</sup>.

---

<sup>52</sup> E. Durkheim, Ob. cit., p. 230.

<sup>53</sup> J. A. Maravall, *Estado moderno y mentalidad social. Siglos XV a XVII*, Tomo II, Madrid, Revista de Occidente, 1972, p. 254.

<sup>54</sup> E. Hernández, *Las ideas pedagógicas del doctor Pedro López de Montoya*, Madrid, C.S.I.C., 1947, p. 386.

<sup>55</sup> J. Zarco Cuevas "El lic. Miguel Caja de Leruela y las causas de la decadencia de España", en *Estudios sobre la ciencia española en el siglo XVII*, Citado en Kagan, R.: *Universidad y Sociedad en la España Moderna*, Madrid, Tecnos, 1981, p. 87.

La educación se convirtió en un medio para superar la situación social y ascender de categoría. Las causas de la revolución educativa hay que buscarlas en los importantes cambios culturales, políticos, religiosos, económicos y sociales que se produjeron durante el Renacimiento. Desde la invención del tipo móvil por Gutenberg, en 1453, la imprenta se difundió con rapidez y el libro impreso aumentó el interés por la lectura, que se generalizó entre las clases privilegiadas. Los nuevos nacionalismos, surgidos de las monarquías europeas, necesitaban una burocracia administrativa de funcionarios preparados para desempeñar su nuevo cargo. Las confrontaciones religiosas propiciaron una mejor preparación del clero así como una mayor preocupación por adoctrinar al pueblo. Las demandas laborales de la Iglesia y del Estado elevaron el nivel de preparación intelectual y surgieron dos categorías educativas: la de las profesiones especializadas, principalmente jurídica, y la de la formación humanista, latina, fundamentalmente literaria, diseñada sobre todo para los nobles, para quienes resultaba importante más que por hacer carrera por razones de cultura y prestigio social<sup>56</sup>. La elite intelectual se encontraba entre la nobleza, el clero y los funcionarios, el resto de la población, que abarcaba la gran mayoría, que vivía de la agricultura, del comercio y de la industria, permanecía casi en la más absoluta ignorancia o recibía una instrucción elemental a base de lectura, escritura, cuentas y catecismo.

La revolución de la enseñanza no afectó por igual a los distintos niveles educativos. La enseñanza secundaria y la superior, con la proliferación de escuelas de gramática y universidades, fueron las más beneficiadas. No obstante, Kagan piensa que no se puede hablar de revolución educativa en cuanto a la alfabetización pública ni al espectacular aumento de la población escolar, ya que en el siglo XVI la mayor parte de la gente no podía acceder a la escuela, predominando una cultura oral de transmisión de persona a persona<sup>57</sup>.

### *Alfabetización y escolarización*

Tarea difícil resulta averiguar el nivel de escolarización de la población dada la escasez y poca fiabilidad de los datos conocidos, como ya han indicado algunos estudiosos<sup>58</sup>.

---

<sup>56</sup> R. Kagan, Ob. cit., p. 35.

<sup>57</sup> J. Bowen, *Historia de la Educación Occidental*, Tomo III, Barcelona, Herder, 1985, p. 37.

<sup>58</sup> Vid. J. Bowen, Ob. cit., p. 394; M. Debesse y G. Mialaret, Ob. cit., p. 289; y R. Kagan, Ob. cit., p. 317.

Por supuesto, geográficamente los niveles de instrucción variaban, situándose los más elevados en Suiza, norte de Italia, nordeste de Francia y Países Bajos<sup>59</sup>. Los datos que se conocen son muy locales y no cabe generalizar. Lo que sí está claro es que, a finales del siglo XVI, la población rural, la inmensa mayoría, era casi analfabeta, siendo los grandes núcleos urbanos los que contaban con más elevada tasa de alfabetización, llegándose a superar, en algunos casos, el 50 % entre los adultos. En Florencia, a mediados del siglo XIV, alrededor del 40% de los niños, entre cinco y catorce años, iban a la escuela; y en Venecia un tercio de la población estaba alfabetizada. A comienzos del siglo XVI, la asistencia escolar en París era muy elevada y, a finales del mismo siglo, en el área de Narbona los porcentajes de alfabetización eran del 90% entre los comerciantes y burgueses, del 65 % entre los artesanos y del 10 al 30 % entre la población rural<sup>60</sup>.

Apenas el 1 % de los trabajadores pobres, que era la mayoría de la población, sabía leer, siendo todavía menor el número de quienes sabían escribir. Los estudiantes universitarios pobres habían de trabajar para mantenerse y su número, naturalmente, variaba de unas universidades a otras: mientras en Colonia suponía el 16 % de todos los estudiantes, en Leipzig era del 9 %<sup>61</sup>.

París, en 1535, contaba con 25.000 escolares, para una población de unos 100.000 habitantes, lo que significa que el índice de escolarización de niños entre cinco y catorce años era elevado y cualquier chico, por pobre que fuese, aprendía a leer y escribir. Lo mismo ocurría en los Países Bajos, donde la mayor parte poseía rudimentos de gramática y hasta los campesinos sabían leer y escribir<sup>62</sup>.

Las guerras aumentaron el número de niños huérfanos y abandonados, que se intentó atender en hospitales, asilos o residencias para convertirlos en buenos ciudadanos. Los gobiernos municipales, la Iglesia, las sociedades filantrópicas y algunos particulares ricos colaboraron en la creación de instituciones benéficas o caritativas. En varias ciudades europeas, para paliar el elevado número de niños necesitados, se les acogía proporcionando una formación intelectual y profesional que les permitiera vivir dignamente. Gracias a las ayudas y subvenciones de los ricos, algunos

---

<sup>59</sup> C. Cipolla, Ob. cit., pp. 19-54.

<sup>60</sup> Ibid., p. 68.

<sup>61</sup> J. R. Hale, *La Europa del Renacimiento*, Madrid, Siglo XXI, p. 336.

<sup>62</sup> C. Cipolla, Ob. cit., p. 52.

estudiantes pobres podían cursar sus estudios, gratuitamente, en diferentes niveles educativos.

Aunque se hicieron importantes progresos, hemos de tomar con ciertas reservas la declaración de Tomás Moro cuando afirma, en 1533, que el 60 % de la población inglesa sabía leer y escribir, pues hasta finales del siglo XV esto era poco menos que un privilegio reservado a los eclesiásticos<sup>63</sup>.

Es de notar que las rivalidades entre católicos y protestantes favorecieron la propagación de la educación en las diferentes zonas geográficas, rurales y urbanas, y entre los diferentes niveles educativos a finales del siglo XVI fueron mayores los logros alcanzados en la Europa protestante, donde el número de adultos analfabetos era del 55 al 65%, mientras que en la Europa católica era de 70 al 80%. Ello es comprensible si se tiene en cuenta que la mayoría de los calvinistas pertenecían a las elites sociales y el protestantismo se propagó mayoritariamente en las zonas urbanas<sup>64</sup>. Al final de la guerra campesina alemana, que acabó con la violenta represión de 1525, los pequeños artesanos y los pobres se asociaron a los campesinos apoyando un sistema de instrucción popular que instruyera “al mismo tiempo y gratuitamente a los hijos de los ricos y de los pobres”<sup>65</sup>. Martín Lutero (1483-1546), líder de la reforma protestante y partidario de la nobleza, defendió una educación obligatoria a cargo de las autoridades públicas a las que pidió, en 1524, su colaboración para llevar a cabo las reformas pedagógicas y una enseñanza en común para los dos sexos, especialmente en las ciudades. Para él, la prosperidad de una ciudad no consistía solamente en poseer grandes tesoros, bellos edificios o un gran ejército, sino “muchos ciudadanos puros, inteligentes, honrados, bien educados”, que pudiesen “recoger, preservar y usar” todo lo que era bueno<sup>66</sup>. Recuérdese que reivindicó la lengua nacional traduciendo la Biblia para que pudieran leerla e interpretarla los ciudadanos. También escribió en alemán un catecismo para adultos y otro para niños y cantos religiosos que servían de apoyo a los pastores protestantes en sus actos religiosos. La enseñanza religiosa era la fundamental y tenía que ser obligatoria para todos. Melancton (1497-1560), colaborador de Lutero, trazó en 1528 un plan para las escuelas de Sajonia que luego sirvió de base

---

<sup>63</sup> Ibid., p. 53.

<sup>64</sup> Ibid., p. 72.

<sup>65</sup> Vid. M. A. Manacorda. *Historia de la Educación*, Tomo II, México, Siglo XXI, 1983, p. 306.

<sup>66</sup> Vid. F. Painter, *Historia de la Pedagogía*, cit., p. 194

para la organización de muchas escuelas alemanas. En él se daba prioridad a la enseñanza del latín sobre las demás lenguas, a que el maestro no recargase la formación intelectual de los niños y a la reagrupación de éstos en tres grados. El Elector de Brandeburgo dictó en 1573 una orden pidiendo a los pastores que encargasen a los sepultureros de las aldeas, todos los sábados o una vez a la semana, la lectura al pueblo, especialmente a los niños y jóvenes sirvientes, del pequeño catecismo de Lutero y les enseñase a rezar, leer y repetir el catecismo, cantar y aprender los salmos en alemán, tanto en las capillas como en las casas particulares, para que todos pudieran aprender y no quedasen abandonados<sup>67</sup>.

Entre los católicos, en la mayoría de los colegios de la Compañía de Jesús, que empezaron a funcionar a partir de 1547, se impartían cursos gratuitos de primeras letras y de latín. El sacerdote español San José de Calasanz (1556-1648), fundador de las Escuelas Pías, abrió en Roma, en 1597, la primera escuela gratuita para niños pobres, a los que daba comida, alojamiento, instrucción básica y una preparación profesional para que en el futuro pudieran vivir dignamente de su trabajo. El ejemplo rápidamente se extendió por otros países.

Se ha afirmado que en España la población analfabeta era del 90%<sup>68</sup> o ligeramente inferior. Según Kagan, la mayor parte de la población española era analfabeta. En las zonas rurales existían aldeas y pueblos donde la totalidad de sus vecinos eran analfabetos ya que no sabían ni siquiera firmar. En estas zonas las escuelas eran escasas o no existían. En algunas localidades un maestro privado, el escribano o el párroco se dedicaban a dar clases. Los pobres campesinos, si no encontraban algún rico protector que se interesase por darles instrucción, permanecían ignorantes. A ello había que añadir la falta de interés por la cultura que demostraba la población rural, ya que se la consideraba una pérdida de tiempo. El campesinado fue una clase marginada por tener prácticamente cerradas las puertas a cualquier ascenso cultural y social. Era pobre e ignorante en contraste con los ciudadanos de las urbes. También en las ciudades había grupos marginales como los pobres, mendigos, ciertos trabajadores y sus hijos que frecuentemente permanecían totalmente analfabetos. Un elevado porcentaje de la población urbana tam-

---

<sup>67</sup> Ibid., p. 208.

<sup>68</sup> M. Fernández Álvarez, *La sociedad española del Renacimiento*, Salamanca, Anaya, 1970, p. 193.



bién era analfabeta. Este porcentaje también era muy elevado entre las mujeres. Otro grupo social marginado y analfabeto fue el de los moriscos que todavía quedaban en España antes de su expulsión en 1609, aunque se fundaron algunas instituciones para su evangelización<sup>69</sup>. La mayoría de las gentes vivían en poblaciones de menos de 150 habitantes, sumidas en la ignorancia, al margen de todo saber y sólo preocupados por las primarias necesidades de subsistencia; en ellas escaseaban las escuelas y los maestros privados eran inaccesibles. Cuando existía algún monasterio o escuela caritativa, se tenía la posibilidad de aprender gratis, pero la enseñanza solía ser bastante deficiente ya que algunos párrocos, con escasa vocación docente, dejaban en manos de otras personas, como sacristanes y enterradores, la fatigosa tarea de enseñar las nociones de catecismo, lectura y escritura. Como en el resto de Europa, los campesinos eran los menos instruidos. A pesar del favorable ambiente descrito por algunos autores de la época, el analfabetismo seguía siendo la tónica dominante, especialmente entre campesinos, pobres, mujeres y minorías marginadas, como la de los moriscos, cuya expulsión se decretó en 1609. De 1580 a 1650 el nivel de escolarización afectaba de forma desigual a los distintos grupos sociales. María Teresa Nava piensa que:

Todos los clérigos saben firmar con su nombre, al igual que los letrados –bucráatas–, los grandes mercaderes y la mayor parte de la alta nobleza, pero no los hidalgos pobres de extracción nobiliaria inferior. Entre el 30 y el 50 por 100 de los artesanos, tenderos y agricultores enriquecidos demostraron ser capaces de escribir y en cuanto a los trabajadores asalariados, dependía bastante de la naturaleza de su actividad y del grado de especialización: el personal al servicio de familias nobles solía ser alfabeto y los niveles de analfabetismo se disparan considerablemente entre los humildes taberneros y los jornaleros<sup>70</sup>.

Existían instituciones privadas que atendían a niños pobres, huérfanos o vagabundos, la mayoría de ellas pertenecientes a la Iglesia pero otras funcionaban gracias a las subvenciones municipales y de particulares. En estas instituciones, con una finalidad de inserción laboral para alejar la mendicidad, se daba una preparación tanto a niños como a niñas según su sexo. Vives, en *El socorro de los pobres* (1526), era partidario de que estas instituciones estuvieran a cargo de los municipios.

---

<sup>69</sup> R. Kagan, *Universidad y sociedad en la España Moderna*, cit., pp. 63-73.

<sup>70</sup> M. T. Nava, *La educación en la Europa Moderna*, Madrid, Síntesis, 1992, p. 152

La educación femenina, muy postergada hasta entonces y limitada a ciertas elites de la nobleza y alta burguesía, se fue extendiendo, aunque muy lentamente, a otros sectores inferiores, pero de ninguna manera se la puede equiparar con la del hombre. Los humanistas defendieron la educación de la mujer reconociendo la igualdad de ingenio entre los dos sexos y llegando, en algunas ocasiones, a aceptar la coeducación. Lutero pidió a los nobles alemanes, en 1520, que se ocuparan de la educación de las niñas y, en años sucesivos, recordó en reiteradas ocasiones esta necesidad, lo que aumentó el número de escuelas de niñas en las ciudades, pero escaseaba el de profesoras preparadas para atenderlas. Entre los católicos, en 1537, la orden de las Ursulinas se dedicó a la enseñanza de las niñas para contrarrestar la influencia protestante<sup>71</sup>. El número de niñas escolarizadas era notablemente inferior al de niños y su asistencia menor. En las escuelas venecianas de 1587, de un total de 4481 alumnos solamente 28 eran mujeres<sup>72</sup>.

La educación universal, gratuita y obligatoria, tal como hoy la conocemos, empezará a convertirse en realidad a partir del siglo XIX, cuando las distintas naciones se hicieron cargo de la educación incluyendo sus gastos en los presupuestos públicos.

### *Las escuelas de primeras letras*

Según la mentalidad de la época no había una enseñanza igual para todos, existían notables diferencias según la procedencia social del alumno. El Estado no se hacía cargo de la educación, quedando pues las familias como responsables de que sus hijos la recibieran. Por ello estaba muy condicionada a las posibilidades económicas e intereses familiares. Entre las clases más elevadas no era frecuente enviar los hijos a las escuelas públicas, ya que preferían un preceptor. Los más ricos podían permitirse el lujo de contratar a los mejores profesores para sus hijos, entre los que se encontraban altos eclesiásticos o humanistas reconocidos. Las familias de clase media solían pagar ayos o maestros por horas para la enseñanza de las primeras letras. Los menos pudientes enviaban los hijos a casa del maestro, donde se les atendía junto a otros en lo que se conocía como escuelas públicas.

La Iglesia, desde la Edad Media, ya estipulaba en sus concilios la necesidad de enseñar a leer y escribir y la doctrina cristiana a sus feligreses, pero

---

<sup>71</sup> Vid. H. Weimer, *Historia de la Pedagogía*, Madrid, La Lectura, 1925, pp. 79-80.

<sup>72</sup> Vid. M. T. Nava, *Ob. cit.*, p. 176.

era enseñanza fundamentalmente religiosa a cargo de clérigos y sacristanes. El interés aumentó a partir de los siglos XV y XVI con la conversión de judíos y moriscos y la Reforma y la Contrarreforma. Para tal fin se publicaron numerosos catecismos y cartillas así como cánticos religiosos. Se enviaban visitadores para controlar la enseñanza y evitar que se impartiesen conocimientos contrarios a las costumbres cristianas y la religión, y castigando al maestro que incumpliese. En algunas zonas rurales las escuelas parroquiales eran las únicas que existían, por lo que la Iglesia tenía que pagar a un clérigo, a un sacristán o a un maestro que estuviera al frente de la educación de sus feligreses. Debido al escaso sueldo que cobraban muchos sacristanes, que tenían mujer e hijos, habían de dedicarse a otros oficios en detrimento de su profesión. La enseñanza tenía un carácter básicamente catequístico. Lo más corriente era que enseñasen a leer, escribir, contar, la doctrina cristiana y rudimentos generales de otras materias básicas. En algunas catedrales existían los llamados niños de coro en régimen de internado, algunos de ellos de procedencia humilde, permitiéndoles esto acceder a una enseñanza, además de canto y música, de lectura, escritura y formación religiosa. Hubo órdenes religiosas, como la recién fundada Compañía de Jesús, que aceptaron en sus centros, junto a los niños de pago, algunos pobres. Será a partir del siglo XVII cuando se incremente el número de órdenes religiosas dedicadas a la enseñanza, destacando la de los escolapios, que atendían a los niños de familias humildes. Por supuesto, algunas de estas instituciones religiosas recibían apoyo de nobles y personas ricas para que acogieran a alumnos pobres.

La laicización de la cultura provocó la difusión de escuelas regentadas por seglares en lugar de religiosos, pero que no fueron laicas o irreligiosas. Numerosas fueron las escuelas privadas en importantes núcleos de población. Las familias con posibilidades enviaban a sus hijos a las escuelas pagando una cantidad de acuerdo al aprendizaje que recibían, incluso había maestros que acogían al alumno en régimen de internado como si fuese uno más de la familia.

Los maestros estaban considerados dentro de la clase social de los pobres. En el ambiente rural viajaban constantemente buscando alumnos para poder sobrevivir, teniendo que enfrentarse a una población también pobre y analfabeta que mostraba poco interés por la instrucción. También viajaban buscando mejores estipendios y era frecuente, en consecuencia, que en pocos años pasasen varios maestros por una escuela. Cobraban un sueldo

miserable e irregular llegando incluso a percibirlo en especie cuando los padres no tenían dinero. Hubo casos en que un maestro trabajaba, en su propia casa, y al mismo tiempo se dedicaba a enseñar a los alumnos. Existían maestros municipales que cobraban directamente del ayuntamiento y otros privados que lo hacían de los alumnos. Unos se dedicaban a la enseñanza de la escritura, otros de la lectura, aritmética y demás, cobrando según los progresos de sus alumnos, pues muchos padres no pagaban si sus hijos no aprendían, lo que provocaba que los maestros prefiriesen quedarse con los alumnos más aventajados. Luis Vives describe en sus *Diálogos* cómo aprendió las primeras letras con distintos maestros en su ciudad natal de Valencia. También había religiosos dedicados a la enseñanza que vivían por cuenta de la Iglesia. Solían tener una preparación deficiente ya que en aquellos años todavía no se habían creado centros de formación del profesorado y cualquiera, con unos conocimientos mínimos, podía dedicarse a la enseñanza y además cubrir mediante otros empleos sus necesidades económicas, todo lo cual naturalmente desprestigiaba la profesión. En algunos lugares donde había exceso de maestros los municipios intentaron controlar la enseñanza, su preparación y los permisos para su ejercicio. En algunas ordenanzas municipales ya se especificaban las condiciones que se debían reunir para conseguir la licencia docente, así la constancia de buena conducta, ser temeroso de Dios y dominio de las materias a impartir.

En cuanto a las condiciones de los locales donde se impartía, no existía propiamente normativa. Tanto el mobiliario como el material didáctico eran rudimentarios. La escuela se componía, habitualmente, de una sola estancia, con frecuencia una de las habitaciones de la vivienda del maestro. Si el mobiliario era escaso, los que aprendían a leer se acomodaban en bancos y los que practicaban la escritura en mesa. Los alumnos eran agrupados de acuerdo con su nivel de conocimientos y su origen social. Aunque no existía reglamento en cuanto a duración de las clases, lo común era tres horas por la mañana, de 9 a 12; y tres por la tarde, de 1 a 4, cambiando el horario según fuese verano e invierno para aprovechar mejor la luz natural. Había algunos días festivos y vacaciones durante el verano. Desde luego, el problema del contagio de enfermedades era importante en los casos de hacinamiento. Por lo común, el niño solía asistir a partir de los seis o siete años hasta los nueve o diez en que se incorporaba a la secundaria. Existían escuelas dedicadas a niños de menor edad, parecidas a las actuales guarderías o jardines de infancia en las que se aceptaban niños a partir de los tres años.

La asistencia no estaba considerada como obligatoria, salvo alguna excepción, y dependía bastante del interés de los padres. Los datos que nos han llegado acerca del número de alumnos por aula suelen ser escasos y bastante locales. Se sabe que en Madrid había una escuela con 150 alumnos y otra con 80, y en Salamanca, en la década de 1530, hubo un maestro que enseñaba a 150 alumnos al mismo tiempo<sup>73</sup>. En las zonas rurales la asistencia variaba, ya que los niños ayudaban en las tareas agrícolas a sus familias. A la escuela creada por Platter, en el siglo XVI en Visp, acudían 31 alumnos en invierno, pero en verano el número se reducía a 6<sup>74</sup>. La enseñanza se impartía por separado a cada sexo, pues los contenidos variaban por esta razón.

El alto precio del papel y de los libros propiciaba su escasez. En escritura se aprendían diferentes cortes de plumas, ortografía y distintos tipos de letra, siendo las más comunes la bastarda y la redondilla. La lectura, por supuesto progresiva, se iniciaba con el abecedario y seguía con sílabas y palabras para terminar con las frases. Era frecuente que se aprendiese antes a leer que a escribir, pues el material de escritura era escaso y costoso, mientras que para la lectura se solían utilizar unos famosos carteles mediante los cuales los niños agrupados repetían en voz alta. Ciertamente, los textos de escritura, lectura y catecismos no llegaban a todos con facilidad. La aritmética se limitaba al sentido práctico de las cuatro reglas. Cada diócesis solía tener su propio catecismo. Después del Concilio de Trento se intentó unificar los contenidos. Algunos de los catecismos publicados entonces, como los de los jesuitas Astete y Ripalda, perduraron durante siglos en España e Hispanoamérica.

Un cierto castigo físico se consideraba normal y beneficioso para la mortificación del cuerpo. Los azotes, con un manojo de varas de abedul, en las manos y las nalgas, era una costumbre heredada de las escuelas medievales. También se utilizaban las cañas y las paletas o férulas, incluso hasta que los alumnos sangraban. El temor y el odio al maestro era por tanto frecuente y el alumno asistía a clase por obligación. Los humanistas criticaban la dureza de los castigos físicos, que eran tolerados por la sociedad, y pedían que no se utilizaran en niños menores de ocho años.

Buen ejemplo del poco atractivo que ejercía la escuela entre los humanistas es la respuesta de Agrícola (1443-1485) al ser llamado para dirigir una escuela en Antwerp:

---

<sup>73</sup> Vid. R. Kagan, *Ob. cit.*, p. 55.

<sup>74</sup> Vid. J. Bowen, *Ob. cit.*, III, p. 41.

Se me encomienda una escuela. Una escuela es como una prisión en la cual hay golpes, lágrimas y lamentos sin fin. Si hay algo con nombre contradictorio es la escuela. Los griegos la llamaron *schola* –esto es, ocio: los latinos, *ludus litterarius*– juego literario; pero nada más lejos del ocio que la escuela, nada más penoso ni más opuesto al placer.

No aceptó la petición pero aconsejó a las autoridades que no escogiesen ni un retórico ni un teólogo, sino a alguien que supiese enseñar, hablar y obrar al mismo tiempo<sup>75</sup>.

### *La enseñanza secundaria. Las escuelas de gramática*

El dominio del latín era fundamental para conseguir prestigio y ascender de categoría social tanto en el dominio público como en el privado. También era necesario para acceder a las universidades, cuyos títulos permitían el acceso a mejores puestos de trabajo, de aquí el que instituciones públicas como los municipios se preocupasen por su enseñanza, aunque tenían que competir con las instituciones religiosas. No obstante, fue una enseñanza para un grupo privilegiado y los desfavorecidos sólo solían intentarlo en caso de dirigirse a carreras eclesiásticas. Según Kagan, “en el siglo XVI el latín contribuyó al auge de una nueva elite social y política –la nobleza de capa– que debía su posición a su educación avanzada y a los cargos de la Corona”<sup>76</sup>.

Lo que hoy entendemos por enseñanza secundaria, se llevaba a cabo en los centros entonces conocidos como colegios o escuelas de gramática o latinidad, pues era la gramática latina la que se tenía que aprender y dominar antes de pasar a los estudios universitarios. Muchas de estas escuelas se crearon durante la Edad Media con fondos privados y municipales, o bien las de subvención eclesiástica. Su número creció considerablemente a partir del siglo XVI en que también se produjo un importante aumento en el número de universidades. Hacia 1600 se habían extendido por toda España, tanto en municipios grandes como pequeños, con 500 o más vecinos, estimándose su número en unas 4000 y los alumnos en 70.000<sup>77</sup>. Los lugares más indicados para su creación fueron los núcleos urbanos más importantes, donde algunas personas demandaran estudios de estas características para luego continuar en la universidad o bien acceder al funcionariado.

---

<sup>75</sup> F. Painter, Ob. cit., pp. 169-170.

<sup>76</sup> R. Kagan, Ob. cit., p. 104.

<sup>77</sup> Ibid., p. 86.

Debido a la competencia, por el elevado número de escuelas, algunos municipios ejercieron un cierto control sobre el profesorado, no permitiendo que enseñasen aquellos que no tuviesen el correspondiente permiso, imponiendo multas e incluso el destierro. El profesorado podía ser contratado por tres o cuatro años y hasta un tiempo indefinido. Al escasear el número de profesores cualificados los mejores exigían salarios elevados, razón por la cual los municipios que controlaban la enseñanza hacían que los estudiantes pagasen cuotas mensuales para el sueldo del profesor. No obstante los mejores profesores solían cambiar de ciudad por motivos de mejora salarial. Hubo una cierta competencia entre los municipios y las comunidades religiosas en esta modalidad educativa.

La mayoría de los alumnos procedía de las clases medias y sólo un reducido número de familias pobres, comúnmente si recibían algún tipo de ayuda. El número de alumnos por escuela era variable; al igual que en la primaria, se podían encontrar grupos de 25 o de 200.

Al no existir un sistema general de enseñanza, cada centro tenía sus propios estatutos. En lo que se refiere a las materias a enseñar, variaban mucho dependiendo de las escuelas. Fuesen los programas más o menos completos, lo básico era la gramática latina, la dialéctica y la retórica, las tres materias fundamentales del *trivium*. En otras se completaba el programa con conocimientos de lengua vernácula, filosofía, música, aritmética, geometría, historia, matemáticas, religión, geografía, derecho... Ciertamente, se trataba de materias de carácter humanístico y con mucha insistencia en la lectura de los clásicos.

Como ha quedado dicho, si en la enseñanza primaria o elemental existía bastante movilidad de profesores, en la secundaria ésta era aún mayor. De algunos escritos de Erasmo se desprende su desprecio hacia este tipo de enseñanza, socialmente mal reconocida. En su opinión, sobre los gramáticos pesaban

mil maldiciones, porque siempre los veréis mugrientos y famélicos en sus escuelas – dije escuelas, y mejor haría en llamarles letrinas o cámaras de tortura–, entre una tropa de muchachos, encaneciendo a causa de los trabajos, ensordecidos por los gritos y envenenados por el hedor y la suciedad, y, sin embargo, yo hago, con mis beneficios, que se estimen como los primeros entre los mortales. ¿Hasta qué punto están satisfechos de sí mismos cuando aterrorizan con su rostro y con su voz a la multitud temblorosa de chiquillos, cuando martirizan a los desdichados niños, cuando imitando al asno de Cumas, y a medida de su capricho, se abandonan a todas las formas de la cólera? Entonces, su estrechez les parece flujo, huelen con fruición la hedionda

porquería, y su misérrima esclavitud se les antoja un reino, hasta el extremo de que se negarían a cambiar su tiranía por el imperio de Falaris y de Dionisio<sup>78</sup>.

La enseñanza secundaria, con las escuelas de gramática, y la superior, con las universidades, desde luego estaban mejor atendidas que la primaria. En España no faltaron las críticas por el elevado número de estudiantes de latín durante el siglo XVI, cosa que permitía una mejora de posición social, aunque el país necesitaba mano de obra en artes manuales, agricultura, u otros oficios útiles muy abandonados. Estas críticas aumentaron durante el siglo XVII, cuando se produjo una regresión económica y social que repercutió en la educación.

Para la enseñanza del latín seguían utilizándose los mismos textos de la Edad Media: como el *Disticha de moribus* de Catón, el *Graecismus* de Eberhard, el *Doctrinale puerorum* de Villadieu, el *Catholicon*, o el *Ars minor* de Donato, sin duda uno de los más difundidos, escrito en forma catequística de preguntas y respuestas para facilitar la memorización. Los humanistas los criticaron y escribieron otros que pensaron mejores para el aprendizaje de la lengua latina: el *Elegantiae* de Valla, el *Compendium totius grammaticae* de Anwykyll, el *De mendata structura* de Linacre, las *Reglas* de Melanchton, la *Gramática* de Lyli, las *Introducciones latinae* de Nebrija, los *Coloquios* y *Adagios* de Erasmo, los *Diálogos* de Vives, o la *Minerva sive de causis linguae latinae commentaris* de Francisco Sánchez de las Brozas, obras de gran aceptación y consiguientemente muy reeditadas. Se utilizaba el estudio comparado de la lengua vulgar y el latín con explicaciones en lengua vulgar, tal como se continúa haciendo en el aprendizaje de idiomas. Junto a las gramáticas, proliferaron los diccionarios bilingües, de las lenguas clásicas y las distintas lenguas nacionales, y las antologías con textos de autores clásicos griegos y romanos. Cuando ya se dominaba la gramática latina, se pasaba a la lectura de los autores clásicos, debidamente seleccionados y censurados, entre los que se encontraban “Terencio, Virgilio, Horacio, Ovidio, Marcial, Tito Livio, Valerio Máximo y Cicerón”<sup>79</sup>. Cuando se dominaban las gramáticas latina y griega se recurría a la lectura simultánea en ambas lenguas. En el Gymnasio de Estrasburgo, fundado por Sturm, a los siete años los niños se iniciaban en el latín con el texto de Donato y durante los tres primeros años sólo estudiaban esta lengua, olvidando la lengua vulgar. Luego pasaban a una antología de textos de Cice-

<sup>78</sup> Erasmo, *Elogio de la locura*, Madrid, Sarpe, 1984, pp. 134-135.

<sup>79</sup> Vid. J. Bowen, Ob. cit., II, p. 531.



rón, Horacio, Catulo, Tibulo y Virgilio y a continuación Plauto, Tito Livio, Terencio, Cicerón y César. El griego se introducía a partir del cuarto año con otra antología de textos de Demóstenes, Aristóteles y Platón. También se enseñaba algo de hebreo en el último año.

Fueron escasas las experiencias educativas verdaderamente dignas de ser recordadas, entre éstas las escuelas pensión fundadas por Guarino de Verona (1374-1460), en las que llevó a la práctica sus ideas renovadoras en tres niveles educativos y cuyas enseñanzas se basaban en el comentario de los textos clásicos: en el primero, o elemental, se daba más importancia a la lectura y reglas gramaticales básicas del griego y el latín; en el segundo, denominado gramatical, se trataba del correcto aprendizaje de ambas lenguas con prácticas orales y repetición memorista de textos clásicos; y en el tercero, el nivel superior, histórico o retórico, se alternaba la lectura y comentario de autores clásicos y cristianos para acceder a un conocimiento profundo tanto desde el punto de vista estético como científico y moral. En este último nivel se tomaban como modelos a Cicerón y Quintiliano, y en menor medida a Platón, Aristóteles y los Padres de la Iglesia, principalmente San Agustín (*La ciudad de Dios*). Junto a la dedicación académica, reinaba un cálido ambiente familiar y de colaboración entre los internados.

Vittorino da Feltre (1378-1446) creó una escuela que por su renovadora, integral y armónica enseñanza recibió el calificativo de *Casa Giocosa*. No se conservan escritos suyos, pues fue más práctico que teórico, pero se sabe de su experiencia gracias a testimonios de admiración. Estudió en la Universidad de Papua, de la que llegó a ser profesor. Más tarde se desplazó a Venecia, donde recibió las enseñanzas de Guarino de Verona con quien aprendió el griego. En 1422, Juan Francisco de Gonzaga, marqués de Mantua, le llamó para que dirigiese la escuela de la Corte y educase a sus hijos. De los 70 escolares en régimen de internado familiar, hasta los 21 años en que dejaban la institución, unos 40 eran pobres y asistían gratuitamente, medio por el cual se conseguía la convivencia social sin distinciones. Según él, el cuerpo, la mente y el corazón eran los tres elementos que constituían el hombre y había que atenderlos para conseguir la formación de la personalidad. Impartía un programa humanista cristiano de carácter práctico en el que la formación intelectual, moral, religiosa y social se completaba con juegos y ejercicios físico-deportivos como la danza, la carrera, la caza y el canto marcial, para los que contaba con la colaboración de maestros de equitación, esgrima y natación, algo poco frecuente en aquellos años. Tam-

bién se atendía a la educación estética por medio del canto, la música y la pintura. El maestro podía conocer al alumno, especialmente observándolo mientras jugaba, para impartir la educación más conveniente a cada uno. Las materias intelectuales eran el *trivium* y el *quadrivium* con las gramáticas latina y griega. Entre los clásicos latinos se leía a Virgilio y Cicerón y entre los griegos a Homero y Demóstenes. Para la enseñanza religiosa se leían directamente las Sagradas Escrituras y los escritos de los Padres de la Iglesia. Su labor fue reconocida en vida del fundador y citada como modélica, en reiteradas ocasiones<sup>80</sup>.

Entre los protestantes surgieron instituciones educativas renovadoras y de carácter humanista. Tomando el término griego *gymnasion*, donde en la Antigüedad perfeccionaban el cuerpo mediante la gimnasia, los gobernantes, con el fin de reformar la enseñanza crearon en Estrasburgo, en 1538, el Gimnasio, encargándole la dirección al famoso humanista alemán Johannes Sturm (1507-1589). Los alumnos ingresaban a los seis años, pudiendo estudiar en conjunto primaria, secundaria y universitaria. Los alumnos formaban grupos reducidos de menos de diez. Llegaron a asistir alrededor de 1500. Comenzó con nueve clases: siete de latín, una de dialéctica y otra de retórica; pero a partir de 1546, se añadieron matemáticas, geografía física y ciencias naturales. Entre los clásicos se prefería a Cicerón pero se leía el Nuevo Testamento en griego para fomentar la piedad. La enseñanza era graduada y el griego empezaba a impartirse a partir del quinto año. En los cuatro últimos años se representaban comedias de Plauto y Terencio. También se concedía importancia, en todos los cursos, a la música y el canto. A partir de 1567 se incorpora una escuela superior para el grado de bachiller y de maestro en artes. Su método influyó en otras instituciones tanto protestantes como católicas gracias a que Sturm publicó su ideario en *De literarum ludis recte aperiendis* (1538) y *Epistolae classicae*.

Entre los católicos son de recordar naturalmente los jesuitas. En torno a 1540 se constituyó la Compañía de Jesús que fundaría colegios en diferentes países europeos. El primer colegio instalado en España fue el de Gandía, en 1547, que más tarde se convertiría en la primera Universidad de la Compañía. En lo que resta de siglo se abrieron otros colegios en la mayoría de las principales ciudades españolas. En algunas de ellas el número de alumnos era tan elevado que tuvieron que multiplicarse. Solo en el Reino de Castilla se

---

<sup>80</sup> A. Agazzi, *Historia de la Filosofía y la Pedagogía*, cit., II, pp. 51-53.

calcula que, a finales del siglo XVI, podría haber de diez a quince mil alumnos al año en sus colegios, donde la mayoría estudiaba gramática latina y hablar en latín era obligatorio. Las universidades se quejaban de que los alumnos no alcanzaban buena preparación en latín. Esto se intentó contrarrestar en la segunda mitad del siglo XVI mediante acuerdos con la Compañía de Jesús, que llegó a ser la institución más importante en la organización de la enseñanza secundaria durante el gobierno de los Austrias. Aunque la enseñanza impartida era gratuita, cobraban a los internos, cuyos padres podían pagar, por alojamiento y manutención, pero también acogían gratuitamente a alumnos pobres destacados. En los inicios recibieron quejas sobre la preparación y movilidad del profesorado, así como por el esfuerzo en captar a la nobleza y la alta burguesía. Los estudios venían a durar entre cuatro y seis años y los alumnos aprendían, principalmente, gramática y filosofía, además de religión, matemáticas, geografía, historia y astronomía. En algunos colegios se acogía a los niños desde primaria hasta que pasaban a la universidad. La mayoría del profesorado era religioso y se preocupaba por la formación moral. En sus internados los alumnos permanecían aislados del mundo exterior once meses al año con unas cortas vacaciones y recibían contadas visitas de los familiares. Existía fuerte vigilancia a fin de asegurar la disciplina permitiendo que unos compañeros delataran a otros. Se estimulaba el trabajo y la competencia con premios. El famoso método *Ratio studiorum* se basó en las experiencias educativas de los primeros colegios y en algunas normas de San Ignacio, en la cuarta parte de las *Constituciones* y otras de la Compañía. Se redactó en 1586 pero hubo otra posterior en 1591 y la definitiva de 1599. Aunque en sus *Constituciones* se recogía que enseñar a leer y escribir a los ignorantes era una obra de caridad, ninguna de las personas ocupadas en los servicios domésticos de la Sociedad debería saber leer y escribir sin el consentimiento del general de la Orden. Su método fue muy imitado por otros establecimientos durante los siglos posteriores. Su disciplina y duro trabajo les procuró renombre, y la calidad resultante no tuvo competencia entre otras instituciones similares hasta comienzos del siglo XVIII<sup>81</sup>.

El humanista Pierre de la Ramée (1515-1572), defendiéndose de sus detractores, dio a conocer, en 1550, el método utilizado en el Colegio de Presles, que dirigía, al que acudían sobre todo jóvenes de buenas familias. Cada día un maestro impartía por la mañana una hora de griego y latín, es-

---

<sup>81</sup> Vid. A. Messer, *Historia de la Pedagogía*, Barcelona, Labor, 1935, 3ª ed., p. 222.

pecialmente de este último. A continuación los alumnos dedicaban dos horas a “comprender, pronunciar y memorizar” y otras dos “para conversar, discutir, imitar y ejercitarse” sobre lo que habían oído. Lo mismo se hacía por las tardes. La principal misión del maestro, que debía tener un alto nivel intelectual e impartir conocimientos eruditos, era la de ser guía de los jóvenes para que se convirtiesen en gramáticos, oradores y filósofos; consistía “en escuchar al alumno, en exhortarle, en corregirle, en ejercitarle con las palabras, con las acciones, con los ejemplos, en fin, con todos los medios”. Los tres primeros años se dedicaban al estudio de la gramática con las lecturas de textos de los clásicos griegos y romanos, siguiendo el método de comentario de textos muy extendido en las universidades medievales. El cuarto año, a la enseñanza de la retórica con textos de Virgilio, Cicerón, Homero y Demóstenes, y a los ejercicios de imitación, diálogo y pronunciación. El quinto, al estudio de la dialéctica y el sexto a las matemáticas y la geometría con los textos de Euclides, Apolonio, Arquímedes y Teodosio. En el séptimo se enseñaba la física con los escritos de Aristóteles, Euclides y otros reconocidos autores, enseñando a los alumnos a exponer ordenadamente todo lo que habían ido aprendiendo durante los años anteriores<sup>82</sup>. Como se puede comprobar, y al igual que en otras instituciones, las materias dominantes seguían siendo las del *trivium* y del *quadrivium*.

En estos colegios los niños solían permanecer internos desde los seis años, edad a la que ingresaban, hasta los veinte. Juan Sturm proyectó un plan de estudios para nueve años. Montaigne estudió durante seis años en el Colegio de Guyena. El horario era duro ya que los niños se habían de levantar a las cinco de la mañana y no paraban hasta que se acostaban a las nueve de la noche habiendo dedicado cinco horas a clase y siete u o ocho al estudio. En algunos colegios, como los de jesuitas, los alumnos descansaban los domingos y los días festivos.

Los contenidos que impartían eran básicamente las siete artes liberales: las tres del *trivium* (gramática, retórica y dialéctica) y las cuatro del *quadrivium* (aritmética, geometría, astronomía, y música). Aunque la lengua por excelencia era el latín, en algunos colegios, se recurría a la lengua materna durante los primeros años. Predominaba el memorismo muy criticado por los humanistas. Montaigne decía que cuando abandonaban el colegio no eran más que “asnos cargados de libros”. Siguiendo las ideas dominantes,

---

<sup>82</sup> Vid. E. Garin, Ob. cit., pp. 161-164.

tanto entre protestantes como entre los católicos, se daba más importancia a la formación moral que a la intelectual.

Duras críticas recibieron los colegios del último tercio del siglo XVI por el sufrimiento y descontento de sus alumnos, que según cuenta Paul Porteau estaban sometidos durante quince o dieciséis años que duraba su escolarización, a catorce o quince horas de duro trabajo diario “que minaba su salud corporal a la vez que embrutecía su alma”. Parecían prisioneros encarcelados gimiendo “bajo la férula ensangrentada de sus maestros. El rostro encendido de cólera, la amenaza o el insulto en la boca, estos tiranuelos se alegraban de su martirio; y los ojos despavoridos de los niños no veían otra cosa que espectáculos de horror y de crueldad”<sup>83</sup>. La dura disciplina, con la aplicación de castigos físicos, fue una de las cosas más criticadas por los humanistas pues la utilización de la férula y el látigo eran muy frecuentes recordándonos la célebre frase que se ha mantenido a lo largo del tiempo “la letra con sangre entra”, que entonces sí se practicaba. Quizás por las críticas recibidas, en los estatutos de algunos colegios consta que se suavizaron los castigos y entre los jesuitas era frecuente que para su aplicación recurrieran a una persona no religiosa.

### *La enseñanza universitaria*

Las universidades surgieron en la Edad Media y se fueron extendiendo por diversos países. Antes del siglo XVII se las conocía como Estudios generales y se distinguían de las escuelas de gramática por tener cátedras de derecho, medicina y teología. A ellas acudían los alumnos que previamente habían estudiado la gramática latina y podían conseguir los títulos de bachiller, licenciado y doctor.

En 1450, en los reinos de Aragón y Castilla había seis Estudios generales. El más antiguo era el de Salamanca, de principios del siglo XIII, que concedía esos títulos académicos. En aquellos años los estudiantes españoles preferían las universidades extranjeras: los de medicina la de Montpellier, los de derecho la de Bolonia, y los de teología la de París. De 1474 a principios del siglo XVII se crearon veintisiete nuevas universidades en España, alcanzando en total treinta y cuatro, un importante incremento. Junto a las universidades se crearon numerosos colegios donde se acogía a los estudian-

---

<sup>83</sup> P. Porteau, *Montaigne et la vie pédagogique de son temps*, París, Droz, 1935, p. 11, cit. en M. Debesse y G. Mialaret, *Ob. cit.*, I, p. 290.

tes y que en cierta forma estaban relacionados con los estudios superiores. Por ejemplo es el caso de la Universidad de Alcalá de Henares, que tenía siete colegios en 1508, cuando se fundó, y fue aumentando en años sucesivos; y la de Salamanca, que tenía sólo dos colegios para estudiantes laicos en 1500, pero a lo largo del siglo XVI llegó a tener veintiocho sin contar los de las órdenes religiosas que acogían a sus estudiantes<sup>84</sup>. Las universidades, instaladas en importantes núcleos de población experimentaron gran desarrollo durante ese siglo, gracias al apoyo que recibieron de monarcas, prelados, particulares y asociaciones que favorecieron el acceso a las mismas de las clases populares. Gil de Zárate (1793-1861) opinaba que: “jamás hubo una nación donde los medios de aprender se hallarán en tanta abundancia”. La gratuidad de la enseñanza y la proliferación de colegios para estudiantes pobres, cuyas becas cubrían todos sus gastos y necesidades, favorecieron a los alumnos de familias humildes. Gracias a estas ventajas pudieron superar su anterior situación y elevarse

hasta las más altas dignidades. A nadie le preocupaba su origen, se atendía sólo a su saber; y cada estudiante por pobre que fuese, veía en perspectiva, como premio de su aplicación y talento, una mitra, una toga, un asiento en los consejos del Estado. Así los claustros, la Iglesia, los Tribunales se llenaban de una inmensa multitud que contribuía poderosamente a aumentar el caudal intelectual de España; pero que por una triste consecuencia, dejaba despoblados los campos y los talleres, que fueron visiblemente decayendo<sup>85</sup>.

De 1474 a principios del siglo XVII se crearon veintisiete nuevas universidades, con lo cual en la Península se alcanzó la cifra de treinta y cuatro. Si a éstas añadimos las de América y las de los territorios europeos de dominio español, España se colocaba a la cabeza de los países europeos<sup>86</sup>. Teníamos “la más alta tasa de escolarización universitaria de Europa”<sup>87</sup> y solamente en las universidades castellanas del último cuarto del siglo XVI había 20.000 estudiantes, para una población de 6,9 millones de habitantes, que representaban el 3,2 por ciento de los varones entre quince y veinticuatro años. Con este porcentaje fue posible que Castilla se colocase en el primer lugar de los

---

<sup>84</sup> R. Kagan, Ob. cit., p. 108.

<sup>85</sup> A. Gil de Zárate, *De la instrucción pública en España*, Tomo I, Madrid, Imprenta del Colegio de Sordo-Mudos, 1855, pp. 11-12.

<sup>86</sup> R. Kagan, Ob. cit., pp. 106-107.

<sup>87</sup> Ibid., p. 200.

estados más educados de Europa y es clara muestra de que durante el Siglo de Oro la burocracia administrativa pudiera atender un imperio extendido por todo el mundo<sup>88</sup>.

En las universidades siguieron utilizándose los métodos tradicionales, concediendo más importancia al memorismo que a la capacidad crítica. Eran muy frecuentes las lecciones magistrales, que podían durar hasta dos horas, y el método escolástico medieval de lectura y comentario de un texto para someterlo a posterior debate, de donde se obtenían conclusiones. Este método, en el que se atendía más a la forma que al fondo y se daba más importancia a la lógica que al pensamiento y al sentimiento, fue muy criticado por los humanistas, que preferían el estudio de los textos como un todo, junto al análisis del estilo y el conocimiento de la época en que fue compuesto, a fin de comprender mejor a los autores en función del porqué, el cómo y el cuándo produjeron sus obras.

Los alumnos ingresaban en las universidades a los catorce o quince años y finalizaban, evidentemente, según aspirasen a la titulación de bachiller, licenciado o doctorado. En algunas universidades se alojaban en los distintos colegios por nacionalidades. En París los más importantes eran los de Navarra, Montaigne, Harcourt y Narbona. Los altercados provocados por los estudiantes descontentos dieron lugar a que las autoridades tomaran medidas para restablecer el orden, como ya ocurrió en el Barrio Latino de París cuando Enrique II amenazó, en 1557, con enviar tropas contra los estudiantes revoltosos.

Los bachilleres en artes estudiaban, fundamentalmente, las siete artes liberales que componían las tres asignaturas del *trivium* y las cuatro del *quadrivium*. Ni que decir tiene, el latín era la lengua culta por excelencia para la enseñanza, aunque algunos profesores recurrieran a veces, por facilidad de comprensión, a las lenguas vulgares. El interés por leer a los clásicos en su lengua original promovió la creación de cátedras de esas lenguas clásicas, también en los famosos colegios trilingües que se abrieron en aquellos años del siglo XVI.

La especialización exigía la elección de entre las diferentes titulaciones, que solían ser las de derecho, medicina y teología. Al final, previo un examen, se conseguía el título de licenciado. Se concedía más importancia a la enseñanza de la filosofía especulativa que a la de la filosofía práctica. Los

---

<sup>88</sup> Ibid., pp. 243-245.

estudios científicos seguían siendo bastante rudimentarios; se enseñaba una anatomía sin disecciones y una física sin experimentos. Quienes querían conseguir el doctorado, lo cual permitía dedicarse a la enseñanza superior, naturalmente habían de elaborar y defender una tesis. Los doctorados eran en teología, derecho civil o canónico y medicina. La Universidad de París continuó destacando por la influencia de su conservadora Facultad de Teología. Algunas universidades se hicieron famosas por alguna determinada especialidad que impartían y era reclamo para muchos estudiantes que se desplazaban a fin seguir las clases de los más reputados profesores. De esta manera, París siguió destacando en filosofía y teología, Montpellier en medicina, Bolonia en derecho, Salamanca en humanidades y Alcalá en teología. Los estudios con más posibilidades de trabajo fueron los de derecho, en razón de las oportunidades que en este campo ofrecía el Estado e incluso la Iglesia.

Puesto que cada universidad se regía por sus propios estatutos, existía diferencia entre unas y otras. La de París, una de las más completas y famosas, sufrió como otras varias reformas: la de 1452, por el cardenal D'Estouteville, legado del Papa, le permitió conservar las cuatro facultades tradicionales, pero la de Artes seguía preparando para las otras tres y sus colegios se convirtieron en un punto de referencia de lo que más tarde se consideró como enseñanza secundaria; la de 1463 otorgó más autonomía a los colegios, que dejaron de ser simples residencias de estudiantes y se convirtieron en pensionados, mejorando la enseñanza que en ellos se impartía y produciendo un desdoblamiento entre la enseñanza superior y la secundaria. En la Facultad de Artes, la más famosa y la que elegía al Rector, se estudiaba Filosofía, Dialéctica, Física y Metafísica, materias necesarias para acceder a las otras facultades consideradas superiores. Cuando Vives estuvo en esta Universidad se dedicó, básicamente, a los estudios filosóficos, que comprendían “un curso de lógica y un curso abreviado de física al lado de algunos rudimentos de filosofía moral y metafísica”<sup>89</sup>. Para ingresar en la Universidad se estudiaban la *Gramática latina* de Alejandro Villadieu y el manual de griego de Eberhard de Béthune. Durante los dos primeros años de la Facultad de Artes se estudiaba el *Órganon* de Aristóteles y en el tercero la *Metafísica* y la *Ética a Nicómaco*. Para la Física se recurría a los tratados de John de Holywood, Pierre d'Ailly y Boecio<sup>90</sup>.

<sup>89</sup> Vid. C. Noreña, *Juan Luis Vives*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1978, p. 58.

<sup>90</sup> *Ibid.*, pp. 60-62.



*Colegios universitarios.* Cuando aparecen las universidades en la Baja Edad Media, junto a ellas se crearon colegios para albergar a los estudiantes pobres o huérfanos, que se agruparon según sus nacionalidades. Esta tradición se mantuvo durante el Renacimiento. En la Universidad de Oxford ya funcionaban en el siglo XIII. En 1365, el cardenal Gil de Albornoz creó en Bolonia el Colegio de San Clemente de los Españoles, donde se alojaban los estudiantes que se desplazaban a la conocida Universidad de esa ciudad del norte de Italia. Los estudiantes españoles de la Universidad de París se alojaban en el Colegio de Monteagudo, que acogía a las nacionalidades latinas. Por él pasaron personajes decisivos como Erasmo, Calvino, Rabelais y, entre los españoles, Luis Vives y San Ignacio de Loyola. Según sus estatutos los colegios sólo podían alojar a estudiantes pobres pero el hecho es que también acogían a otros ricos procedentes de diferentes países europeos. En España, uno de los primeros fue el De la Asunta en la Universidad de Lérida, creado en 1371. En la Universidad de Salamanca se creó en 1386 el de Pan y Carbón, pero fue el de San Bartolomé, fundado por Diego de Anaya en 1401, el que más hubo de influir en los que se fueron abriendo después, como el de Santa Cruz de Valladolid, fundado en 1484 por D. Pedro González de Mendoza; el de Cuenca, en Salamanca, fundado por Diego Ramírez y Fernández en 1500; el de San Ildefonso de Alcalá fundado por Cisneros en 1508; el de San Salvador o de Oviedo, también en Salamanca, fundado por Diego Míguez en 1517; y el de Santiago el Zebedeo, llamado del Arzobispo, fundado en 1521 en la misma Salamanca. En el siglo XVI se inauguraron numerosos colegios en las universidades españolas. Para poder ingresar en ellos era necesario ser pobre, bachiller en Artes y tener de 18 a 21 años. Eran instituciones autónomas regidas por sus propios estatutos. La mayoría contaron con el apoyo de la Iglesia y exigían a los residentes preparación intelectual y buena conducta moral. Las condiciones de los edificios, así como la alimentación que recibían los internos, comúnmente dejaban mucho que desear. Algunos gozaban de mala reputación, así el de Montaigu de París, que por su insalubridad y mala alimentación era conocido como el “colegio de las judías”.

*Colegios Trilingües.* El interés por las lenguas clásicas dio lugar a la fundación de colegios trilingües, tal como sucedió en las Universidades de Lovaina, París y Alcalá. El colegio trilingüe de Lovaina, cuyo principal promotor fue Erasmo, se fundó en 1517 y en él se impartían latín, griego y hebreo. El importante Colegio Real de París, fundado por Guillermo Budé, en 1530, contó con la protección del rey Francisco I. Tenía cátedras de griego y he-

breo y en 1534 se le dotó con otra de latín adoptando entonces el nombre de Colegio de las Tres Lenguas o Colegio Trilingüe. A lo largo de los años fue aumentando el número de cátedras; en 1547 tenía doce cátedras, entre otras las de lenguas árabe, siríaca y francesa, además de cirugía, botánica, astronomía y derecho canónico. Llegó a competir con la Sorbona en cuanto a calidad de la enseñanza y de sus profesores. Fue conocido por los distintos nombres que tuvo a lo largo de la historia: Colegio Real, Colegio Trilingüe, Colegio Imperial o Colegio de Francia. Ha perdurado hasta nuestros días.

Vives describe en el diálogo *La escuela* una institución educativa que podría tener varios puntos en común con los colegios, que tan bien conocía, para la formación de bachilleres, licenciados y doctores, donde los profesores enseñaban desinteresadamente las materias de las diferentes titulaciones. Los estudiantes dedicaban al estudio una hora al amanecer, dos por la mañana y otras dos por la tarde; el resto del tiempo lo empleaban en repetir y repasar, en voz alta, cuidando los gestos y los movimientos del cuerpo, lo que les enseñaban los maestros. En la biblioteca disponían de una selección de libros de los mejores autores clásicos además de otros que debían desecharse. También describe cómo se llevaba a cabo un debate entre bachilleres<sup>91</sup>. A mediados del siglo XVI se crearon diferentes colegios, algunos de ellos municipales, inspirados en la Reforma protestante y la Contrarreforma católica.

*Otros centros culturales.* Los mecenas interesados por la cultura protegieron a los artistas e intelectuales, y apoyaron la creación de nuevos centros culturales y educativos. Entre ellos: los pontífices Julio II y León X; la familia florentina de los Medicis; el rey Francisco I; también burgueses, etc., tan importantes para el desarrollo del humanismo y sus centros de estudio. La cultura dejó de ser una característica exclusiva del clérigo medieval. Se había iniciado verdaderamente la secularización de la cultura.

Además de las universidades, que aumentaron considerablemente durante el Renacimiento, aparecieron algunos nuevos centros culturales de carácter privado, sobre todo las bibliotecas, principalmente de particulares, y las academias. Estas últimas tomaron el nombre de la famosa Academia fundada por Platón (428-347) el año 387 antes de Cristo y que desapareció nueve siglos después. Probablemente la más célebre fue la Academia Platónica, que bajo el mecenazgo de Cosme de Medicis y la influencia de Gemisto

---

<sup>91</sup> Vid. J. L. Vives, *Diálogos*, Madrid, Espasa-Calpe, 1959, 4ª ed., pp. 72-75.

Plethon (1300-1452) se inaugura en Florencia en 1459 y albergó a Marsilio Ficino y Pico della Mirandola. La Academia Pontificia de Roma, más abocada a las antiguas ruinas romanas, fue la de Castiglione y Sadoleto. La de Nápoles, creada por Pontano, más propensa al purismo literario y de ciertos rasgos paganizantes. A partir del siglo XVI fue aumentando el número de academias tanto en Italia, con la de los Infiammati de Padua y la de Telesio en Cosenza, como en otros países europeos. Fueron el lugar preferente para la comunicación y el intercambio de conocimientos entre los humanistas, y esto por encima de las universidades gracias a constituir centros menos controlados y por ello de mayor libertad.

En lo que se refiere a recursos para lo que se suele llamar autoeducación, eran bastante escasos. No muchas personas poseían más de una veintena de libros y las bibliotecas públicas eran escasas<sup>92</sup>. Con anterioridad a 1500 más de las tres cuartas partes de los libros impresos estaban escritos en latín y un 45% respondía a contenidos religiosos. Con probabilidad los más leídos eran la Biblia y *La Ciudad de Dios* de San Agustín<sup>93</sup>. Es muy bien conocida la gran importancia de que humanistas y príncipes se interesaran extraordinariamente por los manuscritos antiguos y formaran algunas de las colecciones y bibliotecas más relevantes de la época y de Europa. La Biblioteca Vaticana de Roma se enriqueció gracias a los legados de los papas: Nicolás V (1400-1400) reunió más de 5.000 códices latinos y griegos de todas las ramas del saber mediante un plan de localización, viajes y copia por amanuenses. La Biblioteca de Venecia tuvo la protección de los príncipes, donde gracias a la imprenta de Aldo Manucio se difundieron numerosos clásicos. La de Florencia quedó al amparo de Cosme I y Lorenzo el Magnífico.

*Críticas.* La competencia entre las instituciones educativas de distinta ideología religiosa por captar alumnos contribuyó a la mejoría de los estudios, especialmente a partir de la segunda mitad del siglo XVI, no obstante los historiadores suelen coincidir en afirmar que ésta fue escasa, pues continuaron las viejas prácticas educativas. Davidson piensa que ni la Reforma ni la Contrarreforma representaron un importante avance educativo y que, en cuanto a la libertad, existió retroceso y, por lo demás, el clero continuó buscando “la verdad en la tradición, no en la naturaleza y la experiencia”<sup>94</sup>.

---

<sup>92</sup> Vid. J. R. Hale, *La Europa del Renacimiento*, Madrid, Siglo XXI, 1973, p. 350.

<sup>93</sup> Vid. T. Nava, Ob. cit., p. 139.

<sup>94</sup> Vid. T. Davidson, *Una Historia de la Educación*, Madrid, Jorro, 1910, p. 268.

Agazzi dice que la escuela humanista degeneró pronto en el escolasticismo volviendo al verbalismo gramatical, a la retórica formal, al dogmatismo, el pedantismo, el memorismo mecánico y los castigos corporales y deteniendo el estudio experimental de la naturaleza y de la medicina<sup>95</sup>.

Entre los intelectuales es de notar que existió cierto prejuicio contra las actividades manuales necesarias para ganarse la vida. La mayoría de los artistas, pintores, escultores y arquitectos, se formaron en los talleres artesanales aprendiendo el oficio de sus maestros y a las escuelas humanistas en realidad casi sólo asistían algunos jóvenes “destinados a ocupar puestos privilegiados o al ejercicio de profesiones liberales”<sup>96</sup>. Por lo demás, son numerosos los autores que coinciden en afirmar que existió una dicotomía entre las prácticas pedagógicas y las teorías educativas, aunque qué duda hay en que se produjeron grandes desarrollos intelectuales y pedagógicamente se preparó el camino para evoluciones posteriores.

---

<sup>95</sup> Vid. A. Agazzi, *Ob. cit.*, II, pp. 58-59; y D. Morando, *Ob. cit.*, pp. 155-160.

<sup>96</sup> N. Abbagnano y A. Visalberghi, *Ob. cit.*, p. 214.



# UNA BIBLIOGRAFÍA DEL HUMANISMO HISTÓRICO ITALIANO: 1990-2007

Ensayo de investigación catalográfica mediante soporte digital

ELEONORA LUPINI

El presente estudio supone un primer intento de creación de una bibliografía actualizada de las publicaciones más recientes de carácter monográfico de y sobre autor<sup>1</sup> que en Italia, España, Francia e Inglaterra han sido dedicadas a algunos de los humanistas italianos más representativos. Es decir, algunos importantes autores del humanismo italiano histórico, no obras generales. Se trata de una investigación todavía en curso que intenta sondear el marco editorial europeo, para entender no sólo sus mecanismos y dinámicas, que deciden la mayor o menor fortuna de un autor o de una obra, sino también para identificar a los principales actores, tanto desde el punto de vista de los investigadores que, desde 1990 hasta la actualidad, han contribuido a enriquecer el estado de la cuestión en el campo de la investigación del humanismo histórico italiano, como desde el punto de vista de las editoriales y de las instituciones culturales, las cuales se perfilan como los principales promotores de esa investigación. Al igual que toda investigación en curso, este estudio no está libre de límites, especialmente los relacionados con la falta de una auténtica dimensión europea, ya que por el momento, junto a Italia, España, Francia e Inglaterra, no se ha analizado el área alemana, que según se desprende de una primera aproximación se caracteriza por un notable interés científico y editorial hacia nuestro ámbito de investigación. En segundo

---

<sup>1</sup> En esta selección se incluyen los datos relativos a las publicaciones más recientes de las obras y de la bibliografía crítica referida a once autores del Humanismo italiano: Leon Battista Alberti, Pietro Bembo, Poggio Bracciolini, Leonardo Bruni, Marsilio Ficino, Guarino Guarini, Enea Silvio Piccolomini, Giovanni Pico della Mirandola, Angelo Poliziano, Bartolomeo Sacchi y Coluccio Salutati. Se han incluido, en caso de mención por parte de los catálogos de referencia, también posibles tesis de licenciatura y doctorado, indicio del constante interés por parte del mundo académico hacia estos autores; por el contrario, no se han tomado en consideración ni documentos electrónicos, una realidad editorial muy frecuente en Francia, ni extractos de revistas especializadas, cuya clasificación debería acabar en una investigación sucesiva.

lugar, el carácter parcial del presente estudio ha dependido del trabajo de selección de los humanistas italianos, de los que se han examinado minuciosamente las publicaciones, practicándose un filtrado de las mismas, lo cual, a pesar de representar una visión global aplicada al humanismo histórico, en modo alguno agota las diversas discriminaciones y matizaciones posibles acerca de este fenómeno cultural aquí determinado. En cualquier caso, hay que dejar bien patente la arbitrariedad que significa ofrecer la visión de un corte cronológico determinado, a sabiendas de que la resultante del mismo en cierta proporción dependerá sin duda, y justamente, de lo que haya acontecido, sobre todo, pero no sólo, en el periodo cronológico inmediatamente anterior. Así, por ejemplo, ténganse en cuenta aspectos como el de que cada generación usualmente no reitera la adquisición, y por tanto la demanda, de una obra más que una vez a lo largo de su vida culturalmente activa. Otro tanto cabría decir paralelamente de la investigación académica, a la que corresponde en buena parte la responsabilidad de las producciones conducentes a la realización editorial. Esto es, quienes satisficieron una necesidad o un interés bibliográfico –valga de muestra– en 1982, o no digamos en 1989, por lo común no volverán a plantearse tal caso en la siguiente década, insistiendo en 1991, quedando ello más bien en manos de la nueva generación que se incorpore a la demanda. Por último, nunca se olvide ni la cantidad de habitantes de los países delimitados (en España sensiblemente inferior a la del resto de países seleccionados) ni la marcha de estos acontecimientos respecto de la situación económica general de las sociedades. Como se puede comprobar, hemos elegido un periodo cronológico, nuestro inmediato anterior, no perturbado en Europa occidental por ninguna crisis económica grave. Más difícil de determinar sería el factor correspondiente a actividad o crisis cultural. Sea como fuere, nuestra indagación describirá, aun implícitamente, una compleja situación de relaciones y de estado cultural de cosas, sobre lo cual ya no procede aquí continuar la reflexión.

Mediante la selección de once autores se ha intentado dar voz a los diferentes aspectos que han caracterizado al humanismo italiano y, en particular, al toscano, con las únicas excepciones de relieve de Guarino Guarini y Pietro Bembo; autores que comparten el vínculo con la corte ferraresa de los Este y que se diferencian, el uno por la transcendencia de sus intereses didáctico-pedagógicos y el otro por su obra de intensa teorización lingüístico-filológica, que tiende a reconocer y dignificar el potencial poético innato en el vulgar italiano.

La matriz geográfica común y la voluntad de mostrar el carácter polifacético del humanismo italiano, con una referencia clara a las exposiciones teóricas de Garin, han determinado de manera fundamental los mecanismos de selección de los autores presentes en esta reseña bibliográfica. Entre ellos, Leon Battista Alberti destaca como el exponente más significativo de esa versatilidad artística, a la que acabamos de referirnos. En efecto, Alberti, conjugando saber científico y genio literario, dimensión práctica y acertada expresión teórica del conocimiento, es el autor que mejor representa la vertiente experimental y no dogmática del saber humanístico. Al mismo tiempo, la decisión de incluir en el abanico de humanistas de este estudio a un autor como Enea Silvio Piccolomini ha dependido de la voluntad de dar testimonio de la primera fase del proceso de reconocimiento formal y oficial de las instancias críticas propias del humanismo italiano: su acceso al solio pontificio, en 1458 bajo el nombre de Pio II, coincidió efectivamente con un momento de grandes expectativas de renovación y regeneración cultural.

Junto a Alberti y Piccolomini, esta reseña incluye autores que representan de una manera más específica un único ámbito de investigación: el interés demostrado por el humanismo toscano hacia la experimentación filológica y el estudio de códices, instrumento principal de la revisión crítica del mundo clásico, justifica la presencia de autores como Salutati, Bruni y Poliziano, que contribuyeron de manera determinante a la definición de un nuevo paradigma cognoscitivo y mimético, dirigido a estudiar, reconstruir e imitar los estilemas formales y retóricos de los mayores autores clásicos cultivando, al mismo tiempo, una actitud de necesaria distancia crítica. Si el nacimiento de una ciencia filológica resulta ser uno de los factores de mayor transformación que el humanismo italiano imprimió al marco cultural europeo, de la misma manera resulta decisiva la aportación filosófica: en este sentido dos autores, Marsilio Ficino y Giovanni Pico della Mirandola, con sus obras, confirman plenamente la voluntad de subvertir la aproximación dogmática propia de la gnoseología medieval y la búsqueda de nuevas formas de sincretismo cultural entre la herencia clásica y el presente cristiano. Por último, este estudio incluye también a algunos autores cuya producción se caracteriza por un particular interés de naturaleza historico-política: junto al ya mencionado Salutati, se han examinado también las publicaciones más recientes relacionadas con Platina y Bracciolini, representantes significativos de una nueva manera de entender la conexión con la dimensión mundana y concreta. Por el contrario, se ha decidido no incluir a autores



como Machiavelli y Guicciardini, los cuales, en razón de la importante difusión y éxito de sus obras, necesitarían un tratamiento monográfico y a los cuales por lo demás, al menos en parte, ya se les ha dedicado una atención monográficamente específica<sup>2</sup>.

Desde el punto de vista metodológico, es obligatorio explicitar las fuentes y los instrumentos empleados para la obtención de los datos bibliográficos, cuya recopilación se ha llevado a cabo accediendo a las principales bases de datos europeas *online*. entre otras, para Italia, el catálogo nacional S.B.N. (Servizio Bibliotecario Nazionale), cuyos resultados se han contrastado con los obtenidos del catálogo MAI (MetaOpac Azalai), capaz de consultar de forma directa la mayoría de los sistemas bibliotecarios italianos en la red, mientras que, para Francia, el catálogo de referencia ha sido el BN-OPALE PLUS, la más completa base de datos *online* de BnF, Biblioteca Nacional Francesa. En España se ha consultado el catálogo principal de la BNE (Biblioteca Nacional de España), mientras que para Inglaterra, en virtud de las disposiciones vigentes, hemos tomado como referencia el Catálogo Integrado de la British Library (BL), una de las cuatro bibliotecas de todo el Reino Unido que posee una copia de cada publicación en lengua inglesa. No nos hemos servido de catálogos muy especializados, como el Latin Bibliography, pues se trataba de obtener un acceso parangonable al de cualquier universitario situado ante los grandes repertorios generales europeos. Las herramientas *online* en algunos casos se han visto completadas por otras fuentes en soporte papel: en primer lugar hemos tenido en cuenta el *Dizionario biografico degli Italiani*<sup>3</sup>, cuyas voces aportan conspicuas sugerencias bibliográficas, se ha tenido en cuenta el volumen XIV de la *Storia della Letteratura Italiana*, publicada por la editorial romana Salerno Edizioni, que contiene una bibliografía actualizada, especialmente significativa en lo que

---

<sup>2</sup> En Italia véanse por ejemplo: Guicciardini, Paolo, *Contribuito alla bibliografia di Francesco Guicciardini*, Florencia, Tipografia Giuntina, 1946; *La storia guicciardiniana: edizioni e ristampe: contributo alla bibliografia di Francesco Guicciardini*, Florencia, Olschki, 1948; *La storia guicciardiniana nelle traduzioni francesi: terzo contributo alla bibliografia di Francesco Guicciardini*, Firenze, L. S. Olschki, 1950. En España, véanse: Puigdomènech, Helena, *Maquiavelo en España: presencia de sus obras en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988. En Inglaterra, véase: Ruffo Fiore, Silvia, *Niccolò Machiavelli: an annotated bibliography of modern criticism and scholarship*, Nueva York-Londres, Greenwood Press, 1990.

<sup>3</sup> Istituto della Enciclopedia Italiana, *Dizionario biografico degli italiani*, vols. 1-47, Roma, Società Grafica Romana, 1960-1997, vols. 48-67, Catanzaro, Arti Grafiche Abramo, 1997-2006.

se refiere al ámbito italiano de las publicaciones sobre el humanismo italiano<sup>4</sup>, y la *Bibliografía degli scritti de Eugenio Garin (1929-1999)*<sup>5</sup>.

El análisis de la bibliografía, recogida en apéndice, permite llegar a conclusiones generales en relación al estado de publicaciones e investigaciones que, de 1990 a hoy, se han dedicado a los autores considerados en esta reseña. En una primera aproximación, de hecho, surgen algunos datos significativos y relevantes, referidos no sólo al interés, cualitativo o cuantitativo, de cada país frente al humanismo toscano o la mayor o menor fortuna de un autor con respecto a otro, y al éxito editorial de determinadas obras, sino también otros datos relacionados directamente con editoriales e instituciones culturales que promueven investigaciones y publicaciones en este sector así como con la identificación de estudiosos y expertos que en la última década han enriquecido el estado de las investigaciones relativas al humanismo italiano.

En primer lugar, visto el número total de publicaciones, es evidente que el humanismo toscano sigue siendo todavía, de hecho, un fenómeno editorial y científico, en primer lugar, de matriz italiana y, a continuación, francesa. Si, como es el caso, Inglaterra y España no destacan por el número de publicaciones dedicadas a los autores estudiados, Francia, por el contrario, parece demostrar un interés particular y puntual que, en ciertos ámbitos, supera los parámetros numéricos y cualitativos italianos<sup>6</sup>, como sucede a propósito de las publicaciones dedicadas a Enea Silvio Piccolomini, caracterizadas por una heterogeneidad que trasciende el correspondiente marco editorial italiano. Bajo esta óptica es preciso citar la publicación, sin elementos de comparación en Italia, no sólo de la comedia de Piccolomini, *Chrysis*, editada en 2006, bajo la coordinación de Jean-Louis Charlet, con el texto original en latín y la traducción al francés, para la editorial parisina Champion, sino también de la epístola *De curialium miseris*, publicada en 2007 por Jacques Charles Lemaire, con el título *La traduction en moyen français de la lettre anticuriale "De curialium miseris epistola" d'Aeneas Silvius Piccolomini*, (Ville-neuve d'Ascq-Lille, Presses Universitaires du Septentrion-Presses de l'Université Charles de Gaulle). Si nos centramos en la tipología de las pu-

---

<sup>4</sup> Malato, Enrico (ed.), *Storia della Letteratura Italiana*, Roma, Salerno, 1994-2004, vol. XIV, pp. 176-254.

<sup>5</sup> *Bibliografía degli scritti di Eugenio Garin (1929-1999)*, Bari-Roma, Laterza, 1999.

<sup>6</sup> El nivel elevado de las publicaciones francesas en este ámbito queda atestiguado, en mi opinión, por la frecuencia de traducciones acompañadas del texto original.

blicaciones, destaca además una tendencia específica propia de cada uno de los países tomados en consideración: en España, por ejemplo, el interés se concentra sobre todo en la publicación de las obras de los humanistas; en Francia, en cambio, se manifiesta un cierto equilibrio entre traducciones y publicaciones de carácter crítico; en Italia, por el contrario, se registra una mayor producción de carácter crítico y un interés menor por la publicación de las obras de los clásicos; y, por último, en Inglaterra la escasez de publicaciones es tal que no me permite emitir un juicio al respecto sino más bien constatar una frecuente ausencia, muy agravada por tratarse de lengua de gran difusión y materna en países ricos occidentalizados, sobre la que corresponderá reflexionar a los historiadores de la cultura<sup>7</sup>.

Junto a las dinámicas editoriales y científicas concretas propias de cada uno de los países seleccionados, en mi opinión es necesario sintetizar el perfil de las publicaciones relativas a los autores, editados sobre todo desde 1990 hasta la actualidad. En un primer momento, los once humanistas italianos adoptados en esta reseña bibliográfica pueden ser colocados en tres categorías diferentes: unos, como Alberti, Bracciolini, Ficino, Pico della Mirandola, Piccolomini y Poliziano, están presentes con frecuencia en el marco editorial europeo, mientras que para otros, como Bembo y Bruni, el número de publicaciones italianas no es equiparable con las ediciones francesas, españolas e inglesas y, por último, otros autores, en concreto Guarini, Sacchi y Salutati, que el mundo editorial europeo ignora casi por completo, hasta el punto que es necesario remontarse a la segunda mitad del siglo XX para componer una bibliografía sobre ellos, que incluso hoy en día es parcial, y a la que me remito en apéndice. Esto no es más que una cuantificación. El hecho es que Alberti aparece como el autor más publicado en términos absolutos desde 1990 hasta la actualidad, con una particular atención hacia su producción artístico-arquitectónica, un interés que afecta, en mayor o menor medida, a todos los países considerados y, en particular, a España e Inglaterra, donde se traducen casi exclusivamente los textos más técnicos, como el *De re aedificatoria*, el *De pictura* y el *De Statua*. En Italia y en

---

<sup>7</sup> Porque aquí, además, no cabe observar, como sí en el caso español, una proximidad de lengua que permite, cuando menos al público culto y por supuesto especializado, el acceso directo a los originales en lengua italiana, fenómeno en nuestro tiempo aún más extendido gracias a los últimos grandes desarrollos de las comunicaciones.

Francia, por el contrario, el panorama editorial se caracteriza por una mayor heterogeneidad tanto en relación con la publicación de las obras del humanista como en el ámbito de la bibliografía crítica, que investiga a este autor bajo múltiples aspectos, desde el artístico al literario o al bibliográfico. De Bracciolini hay que subrayar necesariamente el gran número de ediciones de *Facezie*: cuatro en Italia, cinco en Francia, y dos en España. En Italia, además, se publican también muchas de sus obras de contenido moral: desde el diálogo *De avaritia*, en la versión coordinada por Giuseppe Germano (Livorno, Belforte, 1994) al *De Infelicitate Principum* y al *De vera nobilitate*, estos dos últimos editados por Davide Canfora, que ofrece de ambas obras una edición con el texto original, para la editorial Edizioni di Storia e Letteratura di Roma, y otra con la traducción al italiano solamente, publicada respectivamente por la editorial Sellerio de Palermo (1999) y por Laterza (1999). Con respecto a Ficino, la producción editorial que abarca desde 1990 hasta hoy, registra en Italia y Francia una convergencia de intereses y preferencias: en ambos países se editan las principales obras filosóficas del humanista italiano, desde la *Theologia platonica* al *Liber de voluptate*, o al *De christiana religione*, y además de la misma forma parece rica la bibliografía crítica al respecto, haciendo especial referencia al sincretismo filosófico de Ficino y prestando una atención más específica a la interpretación directa de sus textos. Es además oportuno subrayar que este humanista aparece representado de forma especial en Inglaterra, donde se ha traducido la misma *Theologia platonica*, en edición bilingüe de seis volúmenes, coordinada por Michael J. B. Allen, John Warden, James Hankins y William Bowen (Cambridge, Mass., London, Harvard University Press, 2001-2006), pero se ha publicado también un número considerable de estudios dedicados al pensamiento filosófico de Ficino.

El éxito editorial de Giovanni Pico della Mirandola queda limitado a Italia y Francia; por el contrario, en España e Inglaterra, se cuenta un total de seis publicaciones, dos de las cuales son traducciones del discurso *Della dignità dell'uomo*, en lengua catalana: la edición de Joan Carbonell Manils, que reúne la oración y la traducción de *Novecento Tesi* (Barcelona, Ediciones 62, 2001) y la de Antoni Seva con el título de *Discurs sobre la dignitat de l'home* (Valencia, 2004). En Italia y Francia, aparte de las numerosas publicaciones de la oración que acabamos de mencionar, con un total de casi trece publicaciones diferentes, entre primeras ediciones y reediciones, de las que merece la pena citar, por su frecuencia, la edición de Yves Hersant, con el título

de *De la dignité de l'homme*, que es reeditada por Édition de l'Éclat en 1993, 2002 y 2005, las investigaciones convergen en el ámbito de la especulación filosófico-esotérica de Pico. En Italia, en particular, surge un campo de investigación específico que tiende a reconstruir el espeso mosaico de relaciones y filiaciones intelectuales que brotan alrededor de la figura de Pico y que remite más en general al estudio del *milieu* cultural florentino de finales del siglo XV.

En cuanto a Piccolomini, despuntan dos datos evidentes: por un lado, la “centralidad editorial” de *Historia de duobus amantibus*, obra que, en Italia y en Francia, se edita en diferentes formatos; por otro, su fortuna editorial en España, donde prevalecen los estudios críticos dedicados al análisis de la recepción española de las obras de este humanista, entre los cuales es obligatorio indicar las dos propuestas de Avelino Sotelo Álvarez, la primera de 1995, con el título *En torno a la traducción castellana, (Sevilla, 1512) de “Duorum amantium historia” de Silvio Eneas Piccolomini*, estudio dedicado a la primera traducción al castellano de *Historia de duobus amantibus* (Orense, Gráficas Ourensanas); la segunda, de 1996, con el título *La traducción castellana de Sevilla, 1520, de Somnium de fortuna: De cómo el autor vido la fortuna y De curialium miseris: De las miserias de los cortesanos, de Eneas Silvio Piccolomini*, ensayo sobre la traducción sevillana, de 1520, de *Somnium fortunae* y de *De curialium miseris* (Orense, Gráficas Ourensanas). Por lo que se refiere a Poliziano, se nota una predilección generalizada por sus obras poéticas y, en particular, por *Rime*, *Stanze* y *Fabula di Orfeo*, predilección que caracteriza también la bibliografía crítica relacionada con este autor, en la que prevalecen temas de carácter crítico-literario. En Italia, además, junto a la producción en romance, hallan espacio también obras poéticas, compuestas por Poliziano en griego y latín. A este respecto destacamos el volumen, coordinado por Marisa Lanni y Rodolfo Funari, editado en 1994 por Editori del Grifo, con el título *Epiigrammi greci di Agnolo Poliziano: l'elogio della sapienza*, la publicación de *Silvae*, coordinada por Francesco Bausi en la editorial florentina L. S. Olschki, en 1996, la edición crítica de la edición aldina de 1498 del *Liber epigrammatum Graecorum* de Poliziano a cargo de Filippomaria Pontani, publicada por Edizioni di Storia e Letteratura di Roma en 2002 y, por último, el volumen coordinado por Francesco Bausi, en 2003, con el título *Due poemetti latini: Elegia a Bartolomeo Fonzio, Epicedio di Albiera degli Albizi*.

Las publicaciones italianas referidas a Bembo están orientadas sobre todo hacia dos campos de investigación. Por un lado, se registra la frecuen-

cia de las ediciones de sus obras más conocidas, desde *Rime* a *Asolan* y a *Prose della volgar lingua*; por otro, sobresale un interés particular por su producción epistolar, a la que se han dedicado tres volúmenes: en primer lugar la publicación íntegra de su correspondencia, editada en cuatro volúmenes por Ernesto Travi, entre 1987 y 1993, por la Comisión de textos para la lengua, a los cuales se añaden el volumen, coordinado por Giulia Roboni, con el título *La grande fiamma: lettere 1503-1517*, que reúne la correspondencia del humanista con Lucrecia Borgia y, por último, las cartas de la Duquesa ferraresa dirigidas a Bembo, recopiladas en un volumen por Bernardo Gatti, editado en 1993, bajo el título de *Lettere di Lucrezia Borgia a Messer Pietro Bembo*. Esta breve síntesis pone de relieve, no sólo el ámbito de investigación más explorado, en cada uno de los humanistas italianos de esta reseña, sino también el particular éxito editorial de determinadas obras: como por ejemplo *Facezie*, de Bracciolini, la oración o discurso por la *Dignidad del hombre*, de Giovanni Pico della Mirandola, la *Historia de duobus amantibus*, de Piccolomini y de la producción lírica tanto de Bembo como de Poliziano. En este caso, la única explicación posible conduce, en mi opinión, a dos gamas de factores intrínsecos o bien extrínsecos a las propias obras: factores relacionados con su actualidad específica, que puede ser de carácter ético-filosófico-antropológico, como por ejemplo en el caso de la oración de Pico, o de naturaleza estilística o de contenido, como para *Facezie*, *Historia* y la producción lírica de Poliziano y Bembo. Estos casos, que yo definiría de “centralidad editorial”, tienen una dimensión europea, por lo que, si es cierto que el Humanismo permanece incluso en la actualidad como un fenómeno editorial limitado principalmente a las áreas italiana y francesa, es cierto, de la misma forma, que éste revela una sensibilidad transversal y colectiva. Entre los factores extrínsecos se encuentran las necesidades y convergencias a que da lugar, sobre todo, el estudio de la historia literaria nacional de cada país, como es el caso evidente de Piccolomini respecto del género de la novela sentimental española.

En Italia y Francia, países en los que, como se ha dicho, se detectaba este mayor interés hacia el humanismo italiano, por condiciones evidentes de tradición propia en el primer caso y por tendencia clasicista o academi-cista en el segundo, ha sido también fácil identificar las editoriales que demuestran un interés particular hacia este campo de investigación. La florentina Leo S. Olschki ostenta, en ámbito italiano, el primado absoluto en cuanto al número de publicaciones, su función cualitativa y, a la vez, de van-

guardia. Del mismo modo, la editorial Les Belles Lettres de París muestra una atención especial hacia la publicación de traducciones al francés de obras de humanistas italianos y de la bibliografía esencial relacionada con ellos. Junto a estos grandes nombres del mundo editorial europeo, destacan, sin embargo, tanto en un caso como en otro, editoriales que, aunque en menor medida, han publicado con cierta frecuencia, contribuyendo a incrementar el acceso a la literatura humanística: Nino Aragno de Turín, Edizioni di storia e letteratura di Roma, Bulzoni de Roma y U.T.E.T. (Unione Tipografica-Editrice Torinese) y, en ámbito francés, las editoriales Vrin, Sevil y Champion de París, además de Droz, de Ginebra. Por el contrario, en Inglaterra y, en particular, en España no se destacan editoriales que publiquen con cierta frecuencia en este sector de investigación: los únicos nombres que se repiten con cierta frecuencia son Oxford University Press, Cambridge University Press y, en España, Gráficas Ourensanas de Orense que, en ningún caso, pueden competir con las editoriales, italianas y francesas, que acabamos de citar. Cabe mencionar además que, allá donde existen centros de estudio o instituciones que investigan sobre un autor o una temática humanística, naturalmente las publicaciones tienden a tener un carácter más orgánico y global, cualidad que falta en los casos que carecen de ese apoyo: véase, por ejemplo, la sección experimental, que estudia aspectos filológicos y códices, que el Istituto Storico Italiano per il Medioevo de Roma ha sabido transmitir a la bibliografía crítica más reciente relacionada con la correspondencia de Bruni o, también, por lo que se refiere a Alberti, la colaboración establecida entre S.I.L.B.A., Société Internationale Leon Battista Alberti de París, y el Istituto Italiano per gli Studi Filosofici de Nápoles, para la publicación de la obra completa del humanista, que está organizada en 24 volúmenes según tres series lingüísticas, bajo la dirección de Francesco Furlan, Pierre Laurens y Alain Philippe Segonds. En el primer caso, el proyecto, dirigido a proporcionar una publicación global de códices del epistolario de Bruni que ha sido inaugurado con las actas del Seminario Internacional de Florencia, el 30 de octubre de 1987, editadas a cargo de Lucia Gualdo Rosa y Paolo Viti, con el título de *Per il censimento dei codici dell'epistolario di Leonardo Bruni: Seminario Internazionale di Studi: Firenze, 30 ottobre 1987*, (Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 1991), y que representa una especie de proyecto intelectual sobre el tema, se ha enriquecido con el volumen, a cargo de Lucia Gualdo Rosa, que lleva por título *Manoscritti delle biblioteche non italiane* (Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 1993), por el estudio, a cargo de James Han-

kins, *Handlist of manuscripts* (Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 1997) y, en último lugar, por el volumen, también a cargo de Lucia Gualdo Rosa, titulado *Manoscritti delle biblioteche italiane e della Biblioteca Apostolica Vaticana* (Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 1998), reeditado en 2004, con un apéndice de cartas inéditas o poco conocidas del humanista, a cargo de James Hankins. En cambio, en lo que concierne a Alberti, se han publicado, hasta ahora, la edición de Guglielmo Gorni (2002) de *Rime* y de *Protesta* y las de *Ordine delle lettere* y de la *Grammaticetta*, a cargo de Giuseppe Patota (2003), ambas editadas por Les Belles Lettres de París.

En otros casos, por el contrario, la falta de una fuerte presencia editorial de referencia o de un centro de estudios interesado, determinan situaciones que, aunque heterogéneas, resultan también dispersivas, en ámbito editorial. Para terminar considero imprescindible indicar a algunos autores y coordinadores que, a lo largo de estos años, han contribuido a enriquecer el estado de las publicaciones e investigaciones relativas a estos mismos autores: Franco, Stefano Borsi y Francesco Furlan, por ejemplo, han publicado un número importante de volúmenes en relación con Alberti, al igual que Anthony Grafton, autor de dos monografías, una traducida al italiano, como *Leon Battista Alberti: un genio internazionale* (Roma-Salerno, Laterza, 2003) y otra con el título *Leon Battista Alberti* (London Allen Lane, 2001).

En cuanto a Bracciolini, mencionaré al ya citado Davide Canfora, también autor del ensayo *La controversia di Poggio Bracciolini e Guarino Veronese su Cesare e Scipione*, estudio editado por Olschki en 2001, que investiga sobre la *querelle* que, de 1435 a 1436, surgió entre los dos humanistas acerca del valor político-militar de Escipión y César, debate tras el que se delineaba una contraposición más contemporánea a su momento histórico, entre Cosme de Médici y Leonello d'Este.

En lo que respecta a Bruni, señalo la obra de Paolo Viti que no sólo recopila *Opere letterarie e politiche*, editada por U.T.E.T. en 1995, sino que también se ocupa de la edición *Sulla perfetta traduzione* (Nápoles, Liguori, 2004) y es, al mismo tiempo, autor del volumen editado por Bulzoni, con el título *Leonardo Bruni e Firenze: studi sulle lettere pubbliche e private* (Roma, 1992). En el caso de Poliziano, sugiero la edición de *Poesie volgari* del humanista, realizada por Francesco Bausi, estudioso que ha editado más de una versión. En Francia, por último, destacan nombres como Yves Hersant, para las traducciones de Pico della Mirandola, o como Étienne Wolff y Guillaume Tardif, en relación a las traducciones de Bracciolini.



Junto a los nuevos nombres del mundo de la investigación, se mantiene todavía sin ser superada la aportación científica de Eugenio Garin, de quien se ha reeditado recientemente el trabajo de edición y comentario de algunas de las mayores obras de Pico, en la editorial Arago: estos tres tomos, con el título de *Opere*, recopilan la oración de la *Dignidad del hombre*, *De ente et uno*, *Heptaplus* y los doce libros de las *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, que fueron publicadas por separado en la Vallecchi, de Florencia, entre finales de la Segunda Guerra Mundial y los primeros años de la posguerra, señal evidente, en nuestra opinión, de que, medio siglo después, la obra de comentario textual de Garin continúa ofreciendo numerosos puntos de interés.

(Traducción de Stefania Chiapello y Carmen González Royo)

#### APÉNDICE: BIBLIOGRAFÍA

##### –Leon Battista Alberti–

##### ITALIA BIBLIOGRAFÍA

- Alberti, Leon Battista, *Opuscoli inediti di Leon Battista Alberti: Musca, Vita S. Potiti*, a cura di Cecil Grayson, Firenze, L.S. Olschki, 1954 (Pisa, Edizioni della Normale, 2005).
- Alberti, Leon Battista, *De re aedificatoria o L'Architettura*, a cura di Giovanni Orlandi, introduzione e note di Paolo Portoghesi, Milano, Il Polifilo, 1966 (II edizione 1989), (2 vols.).
- Alberti, Leon Battista, *De commodis litterarum atque incommodis*, a cura di Laura Goggi Carotti, Firenze, L.S. Olschki, 1976.
- Alberti, Leon Battista, *Momo o Del Principe*, edizione critica e traduzione, a cura di Rino Consolo, introduzione di Antonio Di Grado, Genova, Costa & Nolan, 1986.
- Alberti, Leon Battista, *Il cavallino vivo*, traduzione, introduzione e note di Antonio Videtta, con una presentazione di Charles B. Schmitt, Napoli, Ce. S.M.E.T., 1991.
- Alberti, Leon Battista, *Quattro intercoenales*, introduzione e note di Alberto Cassani, traduzione di Maria Luisa Cannarsa, Ravenna, Circolo Gramsci-Tipografia Artestampa, 1992.
- Alberti, Leon Battista, *De componendis cyfris*, a cura di Augusto Buonafalce, Torino, Galimberti Tipografi Editori, 1994 (II edizione 1998).
- Alberti, Leon Battista, *I libri della Famiglia*, a cura di Ruggiero Romano e Alberto Tenenti, nella nuova edizione curata da Francesco Furlan, Torino, Einaudi, 1994.
- Alberti, Leon Battista, *Grammatichetta e altri scritti sul volgare*, a cura di Giuseppe Patota, Roma-Salerno, Laterza, 1996.
- Alberti, Leon Battista, *De statua*, a cura di Marco Collareta, Livorno, Sillabe Stampa, 1998.
- Alberti, Leon Battista, *Le Intercenali*, a cura di Ida Garghella, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1998.

Alberti, Leon Battista, *Deifira: analisi tematica e formale*, a cura di Amalia Cecere, Napoli, Liguori, 1999.

Alberti, Leon Battista, *De statua*, introduzione, traduzione e note, a cura di Mariarosa Spinetti, Napoli, Liguori, 1999.

Alberti, Leon Battista, *Apologhi*, a cura di Marcello Ciccutto, Torino, Arago, 2003.

#### BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA

Acidini, Cristina – Morolli, Gabriele, a cura di, *L'uomo del Rinascimento: Leon Battista Alberti e le arti a Firenze tra ragione e bellezza*, Firenze, Mandragora, 2006.

Barbieri, Giuseppe, *L'inventore della pittura: Leon Battista Alberti e il mito di Narciso*, introduzione di Gianni Carlo Sciolla, Vicenza, Terraferma, 2000.

Beniscelli, Alberto, Furlan, Francesco, *Leon Battista Alberti (1404-72) tra scienza e lettere: Atti del Convegno organizzato in collaborazione con la Société Internationale Leon Battista Alberti (Parigi) e l'Istituto italiano di Studi Filosofici (Napoli), Genova, 19-20 novembre 2004*, Genova, Accademia ligure di scienze e lettere, 2005.

Bentivoglio, Enzo, *Il testamento di Leon Battista Alberti: il manoscritto Statuti Mss. 87 della Biblioteca del Senato Giovanni Spadolini: i tempi, i luoghi, i protagonisti*, trascrizione critica dell'edizione integrale e note al testo di Giuliana Crevatin, testi di Marcello Ciccutto e altri, Roma, Gangemi, 2005.

Bertolini, Lucia, a cura di, *Leon Battista Alberti: censimento dei manoscritti*, Firenze, Polistampa, 2004.

Bertolini, Lucia, *Graecus sapor: tramiti di presenze greche in Leon Battista Alberti*, Roma, Bulzoni, 1998.

Borsi, Franco – Borsi, Stefano, *Leon Battista Alberti*, Firenze, Giunti, 1994.

Borsi, Franco *Leon Battista Alberti: l'opera completa*, Milano, Electa, 1973 (II edizione 1980, III edizione 1986, IV edizione 1989, V 1996).

Borsi, Stefano, *Leon Battista Alberti e l'antichità romana*, Firenze, Polistampa, 2004.

Borsi, Stefano, *Leon Battista Alberti e Napoli*, Firenze, Polistampa, 2006.

Borsi, Stefano, *Leon Battista Alberti e Roma*, Firenze, Polistampa (Fondazione Spadolini-Nuova Antologia), 2003.

Borsi, Stefano, *Momus o Del Principe: Leon Battista Alberti, i papi, il giubileo*, Firenze, Polistampa (Fondazione Spadolini-Nuova Antologia), 1999.

Boschetto, Luca, *Leon Battista Alberti e Firenze: biografia, storia, letteratura*, Firenze, L. S. Olschki, 2000.

Braglia, Riccardo, *Leon Battista Alberti: un fiorentino alla corte dei Gonzaga*, foto di Toni Lodigiani, Mantova, Rossi, 1994.

Bulgarelli, Massimo, a cura di, *Leon Battista Alberti e l'architettura*, Cinisello Balsamo, Silvano 2006 (Catalogo della mostra tenuta a Mantova nel 2006-2007).

Calzona, Arturo –Volpi Ghirardini, Livio, *Il San Sebastiano di Leon Battista Alberti*, Firenze, L. S. Olschki, 1994.

Calzona, Arturo, a cura di, *Leon Battista Alberti teorico delle arti e gli impegni civili del De re aedificatoria, Atti dei Convegni Internazionali del Comitato Nazionale nel VI Centenario della nascita di Leon Battista Alberti: Mantova, 17-19 ottobre 2002, Mantova, 23-25 ottobre 2003*, Firenze, L.S. Olschki, 2007.

- Cancro, Cesare, *Filosofia ed architettura in Leon Battista Alberti: le interpretazioni del Rinascimento*, Salerno, Edisud, 2004.
- Cardini, Roberto, a cura di, *Leon Battista Alberti: la biblioteca di un umanista*, con la collaborazione di Lucia Bertolini e Mariangela Regoliosi, Firenze, Mandragora, 2005 (Catalogo della mostra tenutasi a Firenze nel 2005-2006).
- Cardini, Roberto, *Mosaici: il nemico dell'Alberti*, Roma, Bulzoni, 1990.
- Cardini, Roberto, *Satira e gerarchia delle arti: dall'Alberti al Landino*, Bologna, Istituto per la storia di Bologna, 1990.
- Cassani, Alberto Giorgio, *La fatica del costruire: tempo e materia nel pensiero di Leon Battista Alberti*, Milano, UNICOPLI, 2000.
- Chiavoni, Luca, Ferlisi, Gianfranco – Grassi, Maria Vittoria, a cura di, *Leon Battista Alberti e il Quattrocento: studi in onore di Cecil Grayson e Ernest Gombrich: Atti del Convegno Internazionale, Mantova, 29-31 ottobre 1998*, Firenze, L. S. Olschki, 2001.
- Contarino, Rosario, *Leon Battista Alberti moralista*, presentazione di Francesco Tateo, Caltanissetta, S. Sciascia, 1991.
- Di Grado, Antonio, *Dissimulazioni: Alberti, Bartoli, Tempio: tre classici e un paradigma per il millennio a venire*, Caltanissetta, S. Sciascia, 1997.
- Di Stefano, Elisabetta, *L'altro sapere: bello, arte, immagine in Leon Battista Alberti*, Palermo, Centro Internazionale Studi di Estetica, 2000.
- Fiore, Paolo Francesco, a cura di, *La Roma di Leon Battista Alberti: umanisti, architetti e artisti alla scoperta dell'antico nella città del Quattrocento*, con la collaborazione di Arnold Nesselrath, Milano, Skira, 2005 (Catalogo della mostra tenuta a Roma, Musei Capitolini, 24 giugno-16 ottobre 2005).
- Furlan, Francesco, *Studia Albertiana. Lectures et Lecteurs de Leon Battista Alberti*, Parigi-Torino, J. Vrin, Arago, 2003.
- Grafton, Anthony, *Leon Battista Alberti: un genio internazionale*, traduzione di Luca Falaschi, Roma-Salerno, Laterza, 2003.
- Grassi, Giorgio – Patetta, Luciano, *Leon Battista Alberti architetto*, Firenze, Banca CR, 2005.
- Grayson, Cecil, *Studi su Leon Battista Alberti*, a cura di Paola Claut, Firenze, L. S. Olschki, 1998.
- Guadagno, Rosaria, *Verso l'Alberti: brevi studi in margine a una mostra*, prefazione di Carlo A. Ferlandini, disegni originali di Nadia Rossi, Mantova, Boschetto, 1994.
- Leon Battista Alberti: Atti del Convegno Internazionale, Mantova, 16-19 novembre 1994*, Firenze, L. S. Olschki, 1999.
- Mazzini, Donata – Martini, Simone, *Villa Medici a Fiesole: Leon Battista Alberti e il prototipo di villa rinascimentale*, Firenze, Centro Di, 2004.
- Morolli, Gabriele, *Leon Battista Alberti e la Toscana: itinerari territoriali e percorsi mentali*, adattamento a cura di Emilio Daniele, Firenze, Maschietto, 2006 (Pubblicazione in occasione di una mostra tenutasi a Firenze nel 2006).
- Morolli, Gabriele – Guzzon, Marco, *Leon Battista Alberti: i nomi e le figure: ordini, templi e fabbriche civili: immagini e architetture dei libri VII e VIII del De re aedificatoria*, Firenze, Alinea, 1994.
- Panza, Pierluigi, *Leon Battista Alberti: filosofia e teoria dell'arte*, introduzione di Dino Formaggio, Milano, Guerini Studio, 1994.
- Paoli, Michel, *Leon Battista Alberti*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007.

- Passarelli, Maria Antonietta, *La lingua della patria: Leon Battista Alberti e la questione del volgare*, Roma, Bagatto libri, 1999.
- Patota, Giuseppe, *Lingua e linguistica in Leon Battista Alberti*, Roma, Bulzoni, 1999.
- Ponte, Giovanni, *Leon Battista Alberti: umanista e scrittore*, Genova, Tilgher, 1981 (II edizione 1991).
- Regoliosi, Mariangela, *Gerarchie culturali e sociali nel 'De commodis litterarum atque incommodis' di Leon Battista Alberti*, Bologna, Istituto per la storia di Bologna, 1990.
- Rinaldi, Rinaldo, *Melancholia christiana: studi sulle fonti di Leon Battista Alberti*, Firenze, L. S. Olschki, 2002.
- Siekiera, Anna, a cura di, *Bibliografia linguistica albertiana, 1941-2001*, Firenze, Polistampa, 2004.
- Traunfelder, Elisa, *Il pensiero pedagogico di Leon Battista Alberti*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1995.
- Turchini, Angelo, *Il tempio Malatestiano: Sigismondo Pandolfo Malatesta e Leon Battista Alberti*, Cesena, Il Ponte Vecchio, 2000.

## FRANCIA BIBLIOGRAFÍA

- Alberti, Leon Battista, *Momus ou Le Prince: fable politique*, traduit pour la première fois en français par Claude Laurens; préfaction de Pierre Laurens, Paris, Les Belles Lettres, 1993.
- Alberti Leon Battista, *Le cheval vivant*, texte latin et traduction française par Jean-Yves Boriaud, Paris, Les Belles Lettres, 1999.
- Alberti, Leon Battista, *Descriptio urbis Romae*, édition critique, traduction et commentaire par Martine Furno et Mario Carpo, Genève, Droz, 2000.
- Alberti, Leon Battista, *Divertissements mathématiques*, texte introduit, annoté et traduit de l'italien par Pierre Souffrin, Paris, Sevil, 2002.
- Alberti, Leon Battista, *Rime-Protesta*, édition critique, introduction et notes par Guglielmo Gorni, traduction de l'italien par Marco Sabbatini, en *Opera omnia*, avec la direction de Francesco Furlan, Pierre Laurens et Alain Philippe Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 2002 (I vol.).
- Alberti, Leon Battista, *Avantages et inconvénients des lettres*, traduit du latin par Christophe Corraud et Rebecca Lenoir, préfaction de Giuseppe Tognon; présentation et notes de Christophe Corraud, Grenoble, J. Millon, 2003.
- Alberti, Leon Battista, *Ordine delle lettere-Grammaticetta*, édition critique, introduction et notes par Giuseppe Patota, traduction de l'italien par Laurent Vallance, en *Opera omnia*, avec la direction de Francesco Furlan, Pierre Laurens et Alain Philippe Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 2003 (II vol.).
- Alberti, Leon Battista, *La peinture: texte latin, traduction française, version italienne*, édition de Thomas Golsenne et Bertrand Prévost, Paris, Sevil, 2004.
- Alberti, Leon Battista, *L'art d'édifier*, texte traduit du latin, présenté et annoté par Pierre Caye et Françoise Choay, Paris, Sevil, 2004.

## BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA

- Argan, Carlo Giulio – Wittkower, Rudolf, *Perspective et histoire au Quattrocento*, traduction de l'italien et de l'anglais de Jean-Jacques Le Quilleuc et Marc Perelman, Paris, Éd. De la

- Passion, 1990 (II edizione: con il titolo di *Architecture et perspective chez Brunelleschi et Alberti*).
- Bianchi Bensimon, Nella, *Unité du regard et Pluralité des voix: essai de lecture de Leon Battista Alberti*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1998.
- Borsi, Franco, Borsi Stefano, *Alberti: une biographie intellectuelle*, préface d'Hubert Darnisch, traduit de l'italien par Katia Bienvenu, traduction des citations latines par Sophie Robau; Paris, Hazan, 2006.
- Furlan, Francesco, *Studia Albertiana. Lectures et Lecteurs de Leon Battista Alberti*, Paris-Torino, J. Vrin, Aragno, 2003.
- Leon Battista Alberti: exposition présentée à l'occasion du Congrès International de Paris, Bibliothèque Nationale de France, Réserve des livres rares, 10-12 avril 1995*, Paris, Société Internationale Leon Battista Alberti, 1995.
- Paoli, Michel, *L'idée de nature chez Leon Battista Alberti, 1404-1472*, Paris, H. Champion, 1999.
- Paoli, Michel, *Leon Battista Alberti: 1404-1472*, préface de Françoise Choay, Besançon, les Éd. De l'Imprimeur, 2004.
- Suivi de La question de la perspective, 1960-68*, Rieux-en-Val, Verdier, 2004.

#### ESPAÑA BIBLIOGRAFÍA

- Alberti, Leon Battista, *De la pintura y otros escritos sobre arte*, introducción, traducción y notas de Rocío de la Villa, Madrid, Tecnos, 1999.
- Alberti, Leon Battista, *De las ventajas y desventajas de las letras*, introducción, traducción y notas de Alejandro Coroleu, Barcelona, PPU, 1991.
- Alberti, Leon Battista, *De re aedificatoria*, prólogo de Javier Rivera; traducción de Javier Fresnillo Núñez, Madrid, Akal, 1991.
- Alberti, Leon Battista, *Momo o Del Príncipe*, edición e introducción de Francisco Jarauta, versión al castellano de Pedro Medina Reinón, Madrid, Consejo General de la Arquitectura Técnica de España, 2002.
- Da Vinci, Leonardo – Alberti, Leon Battista, *El tratado de la pintura y los tres libros que sobre el mismo arte escribió Leon Battista Alberti*, Barcelona, Alta Fulla, 1999.

#### BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA

- Alberti, Leon Battista, *De re aedificatoria*, A lemmatized Concordance, Compiled by Javier Fresnillo Núñez, 3 vols., Hildesheim, Zürich, New York, Georg Olms Verlag, 1996.
- Beltrán Abadía, Ramón, *Leon Battista Alberti y la teoría de la creación artística en el Renacimiento*, Zaragoza, Colegio Oficial de Arquitectos de Aragón, 1992.

#### INGLATERRA BIBLIOGRAFÍA

- Alberti, Leon Battista, *On painting*, translated by Cecil Grayson, with an introduction and notes by Martin Kemp, London, Penguin, 1972 (II ed. 1991).
- Alberti, Leon Battista, *On the art of building in ten books*, translated by Joseph Rykwert, Neil Leach and Robert Tavernor, Cambridge Mass., London, MIT Press, 1991.
- Alberti, Leon Battista, *Momus*, english translation by Sarah Knight, latin text edited by Virginia Brown & Sarah Knight, Cambridge Mass., London, Harvard University Press, 2003.

## BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA

- Grafton, Anthony, *Leon Battista Alberti*, London, Allen Lane, 2001.
- Lefavre, Liane, *Leon Battista Alberti's Hypercentomachia Poliphili: recognising the architectural body in the early Italian Renaissance*, Cambridge Mass., London, MIT Press, 1997.
- Tavernor, Robert, *On Alberti and the art of building*, New Haven-London, Yale University Press, 1998.

## –Pietro Bembo–

## ITALIA BIBLIOGRAFÍA

- Bembo, Pietro, *Gli Asolani*, edizione critica a cura di Giorgio Dilemmi, Firenze, Accademia della Crusca, 1991.
- Bembo, Pietro, *Historia Vinitiana: testo critico del codice Marciano Italiano VII 191, 9554*, con due appendici di documenti, a cura di Andrea del Ben, Trieste, Imprinta, 2003.
- Bembo, Pietro, *La grande fiamma: lettere 1503-1517*, a cura di Giulia Roboni, Milano, Archinto, 2002.
- Bembo, Pietro, *Lettere*, edizione critica a cura di Ernesto Travi, Bologna, Commissione per i testi di lingua, 1987-1993, (IV vols.: I vol. – *Lettere: 1492-1507*; anno di pubblicazione: 1987; II vol. – *Lettere: 1508-1528*; anno di pubblicazione 1990; III vol. – *Lettere: 1529-1536*; anno di pubblicazione 1993; IV vol. – *Lettere: 1537-1546*; anno di pubblicazione 1993).
- Bembo, Pietro, *Motti*, a cura di Vittorio Cian, premessa di Alessandro Gnocchi, note al testo di Giulia Roboni, Milano, Sylvestre Bonnard Editore, 2007.
- Bembo, Pietro, *Oratio pro litteris graecis*, edited by N. G. Wilson, Messina, Centro interdipartimentale di studi umanistici, 2003.
- Bembo, Pietro, *Petri Bembi De Aetna liber*, Alpignano, Tallone, 2003.
- Bembo, Pietro, *Prose della volgar lingua, Gli Asolani, Rime*, a cura di Carlo Dionisotti, Milano, Tea, 1993.
- Bembo, Pietro, *Prose della volgar lingua: l'editio princeps del 1525 riscontrata con l'autografo Vaticano Latino 3210*, edizione critica a cura di Claudio Vela, Bologna, CLUEB, 2001.
- Bembo, Pietro, *Prose e Rime*, a cura di Carlo Dionisotti, Torino, Unione Tipografica-Editrice Torinese, 1960 (II edizione 1992)
- Bembo, Pietro, *Rime*, Novara, De Agostini, 2005.
- Bembo, Pietro, *Stanze*, edizione critica a cura di Alessandro Gnocchi, Firenze, Società editrice fiorentina, 2003.
- Bentivoglio, Anna Maria, *Lettura delle Prose della volgar lingua nel segno del Petrarca*, Palermo, Arti Grafiche S. Pezzino e F., 1995.
- Berra, Claudia, *La scrittura degli Asolani di Pietro Bembo*, Firenze, La Nuova Italia, 1996.

## BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA

- Borgia, Lucrezia, *Lettere di Lucrezia Borgia a Messer Pietro Bembo*, introduzione di Bernardo Gatti, incisioni di Mario Gosso, Milano, Edizioni del Gazzettino-Sciardelli, 1993.

- Castelvetro, Ludovico, *Giunta fatta al ragionamento degli articoli et di verbi di Messer Pietro Bembo*, a cura di Matteo Motulessi, Roma, Antenore, 2004.
- Curti, Elisa, *Tra due secoli: per il tirocinio letterario di Pietro Bembo*, Bologna, Gedit, 2006.
- Della Casa, Giovanni, *Vita di Pietro Bembo*, testo, introduzione e traduzione a cura di Antonino Sole, Torino, Fogola, 1997.
- Dilemmi, Giorgio, *Dalle corti al Bembo*, Bologna, CLUEB, 2000.
- Dionisotti, Carlo, *Scritti sul Bembo*, a cura di Claudio Vela, Torino, Einaudi, 2002.
- Massa, Eugenio, *L'eremo, la Bibbia e il Medioevo in umanisti veneti del primo Cinquecento*, Napoli, Liguori, 1992.
- Mazzacurati, Giancarlo, *Misure del Classicismo Rinascimentale*, Napoli, Liguori, 1966 (II edizione, con in appendice *Per le regole della lingua toscana* di V. Borghini del 1967; III edizione 1990).
- Prada, Massimo, *La lingua dell'epistolario volgare di Pietro Bembo, Grafia e ortografia, note di fonetica e morfosintassi*, Genova, Name, 2000.
- Pulsioni, Carlo, *Bembo e la letteratura provenzale*, Milano, Cisalpino Istituto editoriale universale, 2001.
- Scotti, Morgana Silvia – Piotti, Mario – Prada, Massimo, a cura di, *Prose della volgar lingua di Pietro Bembo: Atti del Congresso tenutosi a Gargagnano del Garda, 4-7 ottobre 2000*, Milano, Cisalpino Istituto editoriale universale, 2000.
- Sole, Antonino, *Il gentiluomo-cortigiano nel segno del Petrarca: modelli sociali e modelli etico-retorici in quattro autori del Cinquecento: Castiglione, Berni, Bembo e Della Casa*, Palermo, Palumbo, 1992.
- Sole, Antonino, *Studi su Bembo e Della Casa*, Caltanissetta, S. Sciascia, 2006.
- Tavosanis, Mirko, *La prima stesura delle Prose della volgar Lingua: fonti e correzioni*, con edizione del testo, Pisa, ETS, 2002.

## FRANCIA BIBLIOGRAFÍA

- Bembo, Pietro, *De l'Étna*, introduction, notes et traduction française de Marie Viallou, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal, 2002.
- Bembo, Pietro, *Les Azolains*, traductions et présentations de Marie-Françoise Piéjus, préface de Mario Pozzi, texte italien et notes par Carlo Dionisotti, Paris, Les Belles Lettres, 2006.
- Pico della Mirandola, Giovanni – Bembo, Pietro, *De limitation: le modèle stylistique à la Renaissance*, traduction, notes et présentation de Luc Hersant, introduction de Giorgio Santangelo, Paris, Aralia, 1995.

## BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA

- Danzi, Massimo, *La Biblioteca del Cardinal Pietro Bembo*, Genève, Droz, 2005.

## ESPAÑA BIBLIOGRAFÍA

- Bembo, Pietro, *Los Asolanos*, edición, introducción y notas de José María Reyes Cano, Barcelona, Bosch, 1990.

## INGLATERRA BIBLIOGRAFÍA

Petrarca, Francesco, *The 1501 Aldine edition of 'Le Cose Volgari di Messer Francesco Petrarca', revised and amended by master Pietro Bembo, venetian noble*, with a foreword by Jeremy Parzen and a note on the Aldine italic type and octavo format by Luigi Balsamo, London, Alecto Historical Editions, 1997.

## –Poggio Bracciolini–

## ITALIA BIBLIOGRAFÍA

- Bracciolini, Poggio, *Historia florentini populi*, Venezia, Hertz, 1715.
- Bruni, Leonardo – Bracciolini, Poggio, *Storie fiorentine*, presentazione di Eugenio Garin, Arezzo, Biblioteca della città di Arezzo, 1984.
- Bracciolini, Poggio, *De avaritia: Dialogus contra avaritiam*, trascrizione, traduzione e note di Giuseppe Germano, post-fazione di Adriano Nardi, Livorno, Belforte, 1994.
- Bracciolini, Poggio, *Facezie*, con una saggio di Eugenio Garin, introduzione, traduzione e note di Marcello Ciccuto, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 1994.
- Bracciolini, Poggio, *L'India di Nicolò de' Conti: un manoscritto del libro IV del De Varietate fortunae di Francesco Poggio Bracciolini da Terranova (Marc. 2560)*, a cura di Alessandro Grassato, Padova, Editoriale Programma, 1994.
- Bracciolini, Poggio, *Del piacere di vivere*, a cura di Cecilia Benedetti, introduzione di Violetta Candiani, Milano, La vita felice, 1995.
- Bracciolini, Poggio, *Facezie*, introduzione, traduzione e note di Stefano Pittaluga, Milano, Garzanti, 1995.
- Bracciolini, Poggio, *Liber Facietiarum*, Milano, La Spiga Languages, 1995.
- Bracciolini, Poggio, *De Infelicitate Principum*, a cura di Davide Canfora, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1998.
- Bracciolini, Poggio, *La vera nobiltà*, a cura di Davide Canfora, Roma-Salerno, Laterza, 1999.
- Bracciolini, Poggio, *L'infelicità dei principi*, a cura di Davide Canfora, Palermo, Sellerio, 1999.
- Bracciolini, Poggio, *De vera nobilitate*, a cura di Davide Canfora, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2002.
- Bracciolini, Poggio, *Historia florentina*, tradotta da Jacopo suo figlio, presentazione di Eugenio Garin, Arezzo, Calosci, 2004.

## BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA

- Canfora, Davide, *La controversia di Poggio Bracciolini e Guarino Veronese su Cesare e Scipione*, Firenze, L.S. Olschki, 2001.
- La Fiaba nella tradizione orale toscana: amore, avventura, paura: atti della V Giornata di Studi in onore di Poggio Bracciolini, Terranuova Bracciolini, 23 ottobre 1988*, Terranuova Bracciolini, Biblioteca Comunale e Assessorato alla Cultura, 1996.
- Realtà linguistiche di una terra di frontiera: atti della VI Giornata di Studi in onore di Poggio Bracciolini, Terranuova Bracciolini, 6 novembre 1988*, Terranuova Bracciolini, Biblioteca Comunale e Assessorato alla Cultura, 1991.



*Uomini e società nella Valdarno medievale: atti della IV Giornata di Studi in onore di Poggio Bracciolini, Terranuova Bracciolini, 14 novembre 1987*, Terranuova Bracciolini, Biblioteca Comunale e Assessorato alla Cultura, 1990.

#### FRANCIA BIBLIOGRAFÍA

- Bracciolini, Poggio, *Facéties*, traduction du latin établie par Étienne Wolff, d'après la version de Pierre Des Brandes, Paris, Anatolia, 1994.
- Bracciolini, Poggio, *Les facécies: traitant de plusieurs nouvelles choses morales de Poge, florentin*, traduction française de Guillaume Tardif, avec une préface et des tables de concordance par M. Anatole de Montaiglon, Bassac, Plein chant, 1994.
- Bracciolini, Poggio, *Un vieux doit-il se marier?*, traduit et commenté par Véronique Buez, Paris, Les Belles lettres, 1998.
- Bracciolini, Poggio, *Les facécies de Poge: traduction du Liber Facietiarum de Poggio Bracciolini*, traduction de Guillaume Tardif, édition critique de Frédéric Duval et Sandrine Hériché Pradeau, Genève, Droz, 2003.
- Bracciolini, Poggio – Arlotto Fiorentino, *Facéties et Bons Mots*, édition présenté par Étienne Wolff, Monaco – Paris, Édition du Rocher, 2003.

#### ESPAÑA BIBLIOGRAFÍA

- Sotelo Álvarez, Avelino, *Poggio Guccio Bracciolini (1380-1459): las "Facetiae": traducción, comentarios y notas: vida, obra y pensamiento de un humanista florentino*, Orense, Gráficas Ourenseñas, 1997.
- Sotelo Álvarez, Avelino, *Poggio Guccio Bracciolini (1380-1459): humanista florentino: Facietiarum Liber, introducción crítica, traducción integral, notas: vida, obra y pensamiento de un humanista florentino*, Torrevieja, Alicante, 2001.
- Valla, Lorenzo – Bracciolini, Poggio, *Apólogo contra Poggio Bracciolini (1452), Quinta Invektiva contra Lorenzo Valla (1453)*, edición de Virginia Bonmatí Sánchez, León, Universidad de León, 2006.

#### –Leonardo Bruni–

#### ITALIA BIBLIOGRAFÍA

- Basilio di Cesarea, *Discorso ai giovani*, con la versione latina di Leonardo Bruni, a cura di Mario Naldini, Firenze, Nardini – Centro Internazionale del libro, 1984 (II ed. 1990).
- Bruni, Leonardo, *Dialogi ad Petrum Paulum Histrum*, a cura di Stefano Ugo Baldassarri, Firenze, L.S. Olschki, 1994.
- Bruni, Leonardo, *Opere letterarie e politiche*, a cura di Paolo Viti, Torino, U.T.E.T. (Unione Tipografica-Editrice torinese), 1996.
- Bruni, Leonardo, *Laudatio Florentine urbis*, edizione critica di Stefano Ugo Baldassarri, Firenze, Sismel Edizioni del Galluzzo, 2000.
- Bruni, Leonardo, *Summa siquier introducción de filosofía moral, Isagogicon moralis philosophiae*, edizione critica e studio introduttivo a cura di Andrea Zinato, Viareggio, Baroni, 2004.
- Bruni, Leonardo, *Sulla perfetta traduzione*, a cura di Paolo Viti, Napoli, Liguori, 2004.

## BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA

- Fubini, Riccardo, *Storiografia dell'Umanesimo in Italia da Leonardo Bruni ad Annio da Viterbo*, Roma, Edizioni di storia e di letteratura, 2003.
- Germano, Giuseppe, *Giovanni Pontano e Leonardo Bruni: una polemica umanistica nel De aspiratione*, Napoli, Giannini, 1996.
- Griffiths, Gordon, *The justification of Florentine foreign policy: offered by Leonardo Bruni in his public letters (1428-1444): based on documents from the Florentine and Venetian archives*, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1999.
- Gualdo Rosa, Lucia, a cura di, *Manoscritti delle biblioteche italiane e della Biblioteca Apostolica Vaticana*, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1998, (Fa parte di: *Censimento dei codici dell'epistolario di Leonardo Bruni*, Roma, Istituto storico italiano per il Medioevo, 1993-2004).
- Gualdo Rosa, Lucia, a cura di, *Manoscritti delle biblioteche italiane e della Biblioteca Apostolica Vaticana, con un'appendice di lettere inedite o poco note di Leonardo Bruni*, a cura di James Hankins, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 2004, (Fa parte di: *Censimento dei codici dell'epistolario di Leonardo Bruni*, Roma, Istituto storico italiano per il Medioevo, 1993-2004).
- Gualdo Rosa, Lucia, a cura di, *Manoscritti delle biblioteche non italiane*, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1993, (Fa parte di: *Censimento dei codici dell'epistolario di Leonardo Bruni*, Roma, Istituto storico italiano per il Medioevo, 1993-2004).
- Gualdo Rosa, Lucia – Viti, Paolo, a cura di, *Per il censimento dei codici dell'epistolario di Leonardo Bruni: Seminario Internazionale di Studi: Firenze, 30 ottobre 1987*, con la premessa di Girolamo Arnaldi, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1991.
- Gualdo, Germano, *Diplomatica pontificia e umanesimo curiale: con altri saggi sull'Archivio Vaticano tra Medioevo e età moderna*, a cura di Rita Cosma, Roma, Herder, 2005 (2 vols.).
- Hankins, James, edited by, *Handlist of manuscripts*, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1997.
- Resta, Gianvito, *Leonardo Bruni, Pietro Miani e l'inedita lettera di dedica della traduzione plutarchiana Vita Pauli Aemilii*, Roma, Roma nel Rinascimento, 1997.
- Seriacopi, Massimo, *Fortuna di Dante Alighieri: una redazione della "Vita di Dante" di Leonardo Bruni di mano e con chiose di Piero Bonaccorsi, un commento in volgare del Trecento all' "Inferno", un commento in volgare del Trecento al "Purgatorio"*, Regello, Firenze libri, 2005.
- Viti, Paolo, a cura di, *Leonardo Bruni cancelliere della Repubblica di Firenze: Convegno di Studi, organizzato dall'Istituto di Studi sul Rinascimento, Firenze, 27-29 ottobre 1987*, Firenze, L.S. Olschki, 1990.
- Viti, Paolo, *Leonardo Bruni e Firenze: studi sulle lettere pubbliche e private*, Roma, Bulzoni, 1992.

## FRANCIA

## ESPAÑA BIBLIOGRAFÍA

- Bruni, Leonardo, *Leonardo Bruni Aretino "Commentarium rerum Graecarum"*, texto crítico y traducción de Alicia Cortés Herrero, Barcelona, Publicacions Universitat de Barcelona, 1993.

## BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA

González Rolán, Tomás, *Humanismo y teoría de la traducción en España e Italia en la primera mitad del siglo XV: edición y estudio de la Controversia Alphonsiana*, Madrid, Clásicas, 2000.

## INGLATERRA BIBLIOGRAFÍA

Bruni, Leonardo, *History of Florentine people*, edited and translated by James Hankins, Cambridge, Mass., London, Harvard University Press, 2001.

Kallendorf, Craig W., edited and translated by, *Humanist educational treatises*, Cambridge, Mass., London, Harvard University Press, 2002.

## BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA

Botley, Paul, *Latin translation in the Renaissance: the theory and practice of Leonardo Bruni, Gianozzo Manetti and Desiderius Erasmus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

## –Marsilio Ficino–

## ITALIA BIBLIOGRAFÍA

Ficino, Marsilio, *Che cos'è la luce*, introduzione postfazione di Bertrand Schefer, traduzione di Paolo Frasson, Acca libri, 2000.

Ficino, Marsilio, *De vita*, a cura di Albano Bianchi e Giuliano Pisani, Pordenone, Biblioteca dell'Immagine, 1991.

Ficino, Marsilio, *Epistolarum familiarum liber primo*, a cura di Sebastiano Gentile, Firenze, L.S. Olschki, 1990.

Ficino, Marsilio, *La religione cristiana*, a cura di Roberto Zanzarri, Roma, Città nuova, 2005.

Ficino, Marsilio, *Le divine lettere del gran Marsilio Ficino, traduzione in lingua toscana di Felice Filgiucci senese (1518-1595)*, a cura di Sebastiano Gentile, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2001.

Ficino, Marsilio, *Liber de voluptate, Apologi de voluptate*, Milano, Philobyblon, 1991.

Ficino, Marsilio, *Marsilio Ficino: invito alla lettura*, a cura di Davide Monda, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2002.

Ficino, Marsilio, *Scritti sull'astrologia*, a cura di Ornella Pompeo Faracovi, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 1999 (II edizione 2000; III edizione 2003).

Ficino, Marsilio, *Sopra lo amore ovvero Convito di Platone*, a cura e con uno scritto di Giuseppe Reusi, Milano, Es, 1998 (II edizione 2003).

Ficino, Marsilio, *Sulla vita*, introduzione, traduzione, note e apparati di Alessandra Tarabochia Canavero, presentazione di Giovanni Santinello, Milano, Rusconi, 1995.

Ficino, Marsilio, *Teologia platonica: libri I-V*, edizione e traduzione a cura di Errico Vitale, Campobasso, stampa a cura del curatore, 1997 (Tesi di laurea, Università degli studi di Macerata, anno accademico, 1996-1997).

Porfirio, *Sentenze sugli intellegibili*, prefazione, introduzione, traduzione e apparati di Giuseppe Girgenti, versione latina di Marsilio Ficino in appendice, Milano, Rusconi, 1996.

Trismegisto, Ermete, *De potestate et sapientia dei*, traduzione latina di Marsilio Ficino, Aicurzio, Gruppo Editoriale Castel Negrino, 2006.

## BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA

- Allen, Michael J.B., *Synoptic art: Marsilio Ficino on the history of Platonic interpretation*, Firenze, L. S. Olschki, 1998.
- Ardissino, Erminia, *Tasso, Plotino, Ficino: in margine ad un postillato*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2003.
- Canziani, Guido, *Le metamorfosi dell'amore: Ficino, Pico e "I Furori" di Bruno*, Milano, CUEM, 2001.
- Chastel, André, *Marsilio Ficino e l'arte*, a cura di Ginevra de Majo, Torino, Aragno, 2002 (traduzione di *Marsile Ficin et l'art*, Genève, Droz, 1954).
- De Pace, Anna, *La scepsi, il sapere e l'anima: dissonanze nella cerchia laurenziana*, Milano, LED, 2002.
- Gentile, Sebastiano – Toussaint, Stéphane, a cura di, *Marsilio Ficino: fonti, testi, fortuna: Atti del Convegno Internazionale (Firenze, 1-3 ottobre 1999)*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2006.
- Gentile, Sebastiano – Gilly, Carlos, a cura di, *Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto*, Firenze, Centro Di, 1999 (II edizione rivista 2001; Catalogo della mostra tenutasi a Firenze nel 1999-2000).
- Kristeller, Paul Oskar, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze, Sansoni, 1953, (II edizione rivista con bibliografia aggiornata Firenze, Le lettere, 1988, III edizione 2005).
- Kristeller, Paul Oskar, *Studies in Renaissance thought and letters*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1996.
- Megna, Paola, *Lo "Ione" platonico nella Firenze Medicea*, Messina, Centro interdipartimentale di studi umanistici, 1999.
- Rabassini, Andrea, *Il De Lumine di Marsilio Ficino*, relatori Cesare Vasoli e Mario Vegetti, Tesi dottorale, Torino, Università degli studi di Torino, 2002.
- Rizzo, Luana, *Durata, esistenza, eternità in Marsilio Ficino*, Lecce, Pensa Multimedia, 2005.
- Rosa de, Daniela, *Magia medievale e magia rinascimentale: Marsilio Ficino e la Riforma magica del cristianesimo*, Roma, Edizioni dello Ieref, 2000.
- Tirinnanzi, Nicoletta, *Umbrae naturae: l'immaginazione da Ficino a Bruno*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2000.
- Toussaint, Stéphane, *De l'enfer à la coupole: Dante, Brunelleschi et Ficin: à propos des "codici Caetani di Dante"*, préambule d'Eugenio Garin, Roma, "L'Erma" di Bretschneider, 1997.
- Vasoli, Cesare, *Le Praedicationes di Marsilio Ficino*, Firenze, L.S. Olschki, 2003.
- Vasoli, Cesare, *Quasi sit deus: studi su Marsilio Ficino*, Lecce, Conte, 1999.

## FRANCIA BIBLIOGRAFÍA

- Ficino, Marsilio, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, texte établi, traduit, présenté et annoté par Pierre Laurens, Paris, Les Belles Lettres, 2002.
- Ficino, Marsilio, *Commentaires sur le traité de l'amour ou le festin de Platon*, traduction anonyme du XVIIIe siècle, éditée et présentée par Sylvain Matton, avec une étude de Pierre Hadot, Paris, Séha, 2001.
- Ficino, Marsilio, *Le Commentaire de Marsille Ficin sur "Le banquet" d'amour de Platon*, traduction par Symon Silvius dit J. de La Haye, édition avec introduction et notes par Stephen Murphy, Paris, H. Champion, 2004.

- Ficino, Marsilio, *Les trois livres de la vie*, traduit par Guy Le Fèvre de la Baderie, Paris, Fayard, 2000.
- Ficino, Marsilio, *Marsilii Ficini: opera*, réimpression suivie et préfacée par Stéphane Toussaint, Ivry sur Seine, Phénix, 2000.
- Ficino, Marsilio, *Quid sit lumen. Et suivi de "L'art de la lumière"*, traduit du latin par Bertrand Schefer, Paris, Éd. Allia, 1998.
- Ficino, Marsilio, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes: livres I-XVIII, Quinque Platonicae sapientiae claves, De raptu Pauli ad tertium caelum, Quid sit lumen*, texte critique établi et traduit par Raymond Marcel, Paris, Les Belles Lettres, 2007.
- Platone, *Ion*, introduction, traduction, notes et bibliographie par Jean-François Pradeau, *Deux lectures de l'Ion: Ficin et Goethe*, textes présentés et traduits par Édouard Mehl, Paris, Ellipses, 2001.

## BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA

- Magnard, Pierre, *Marsile Ficin: les platonismes à la Renaissance, Colloque sur Marsile Ficin tenu à la Sorbonne, les 28 et 29 mai 1999*, avec la participation de Thierry Bernard [et al.], Paris, J. Vrin, 2001.
- Pernis, Maria Grazia, *Le Platonism de Marsile Ficin et la Cour d'Urbino*, traduit de l'anglais et révisé par François Roudant, Paris, H. Champion, 1997.
- Raymond, Marcel, *Marsile Ficin (1433-1499)*, Paris, Les Belles Lettres, 2007.
- Toussaint, Stéphane, (dir.), *Marsile Ficin ou les mystères platoniciens: actes du XLIIe Colloque International d'Études Humanistes*, Centre d'Études Supérieures de la Renaissance, Tours, 7-10 juillet 1999, Paris, Les Belles Lettres, 2002.
- Toussaint, Stéphane, a cura di, *Il pensiero di Marsilio Ficino: Atti del Convegno di Figline Valdarno, 19 maggio 2006*, Paris, Les Belles Lettres, 2007.

## ESPAÑA BIBLIOGRAFÍA

- Ficino, Marsilio, *De Amore: comentario a "El banquete" de Platón*, traducción y estudio preliminar de Rocío de la Villa Ardura, Madrid, 1994.
- Ficino, Marsilio, *Sobre el furor divino y otros textos*, selección de textos, introducción y notas de Pedro Azora, traducción de Juan Maluquer y Jaime Sainz, Barcelona, Anthropos, 1993.
- Ficino, Marsilio-Cornero, Luigi, *Tres libros sobre la vida, De la vida sobria*, traducción de Marciano Villanueva Salas, Madrid, Asociación Española de Neuropsiquiatría, 2006.

## BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA

- Rius, Rosa, *Sobre el platonisme. Marsilio Ficino: fonts humanistes i bizantines del "retorn" de Plató*, Barcelona, Publicacions Universitat de Barcelona, 1992.

## INGLATERRA BIBLIOGRAFÍA

- Ficino, Marsilio, *The letters of Marsilio Ficino*, translation from the latin by members of the Language Department of the School of Economic Science, London, Shephard-Walwyn, 1994-2003 (3 vols.).
- Ficino, Marsilio, *Platonic Theology*, english translation by Michael J.B. Allen with John Warden,

latin text edited by James Hankins with William Bowen, Cambridge Mass., London, Harvard University Press, 2001-2006 (6 vols.).

## BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA

- Allen, Michael J.B., *Nuptial Arithmetic: Marsilio Ficino's commentary on the fatal number in Book VIII of Plato's Republic*, Berkeley-London, University of California Press, 1994.
- Allen, Michael J.B., *Plato's third eye: studies in Marsilio Ficino's metaphysics and its sources*, Aldershot, Hampshire, 1995.
- Allen, Michael J.B., Rees, Valery, Davies, Martin, edited by, *Marsilio Ficino: his theology, his philosophy, his legacy*, Leiden, Brill, 2002.
- Sheperd, Michael, edited by, *Friend to mankind: Marsilio Ficino (1433-1499)*, London, Shephard-Walwyn, 1999.

## -Guarino Guarini-

## ITALIA BIBLIOGRAFÍA

- Garin, Eugenio, *Il pensiero pedagogico dell'Umanesimo*, Firenze, Coedizione Giuntina-Sansoni, 1958.
- Garin, Eugenio, *Ritratti di Umanisti*, Firenze, Biblioteca Sansoni, 1967.
- Guarini, Guarino, *Carmina*, a cura di Alessandro Manetti, Bergamo, Istituto Universitario, 1985.
- Guarini, Guarino, *Epistolario*, a cura di Remigio Sabbadini, Venezia, Regia Deputazione Veneta di Storia patria (Tipografia Emiliana), 1915-19 (Ristampa anastatica: Torino, Bottega d'Erasmus, 1967).
- Guarini, Guarino, *Nuovi Carmi di Guarino Veronese*, a cura di Donatella Manzoli; premessa di Rino Avesani, Verona, Biblioteca Civica, 2000.
- Pellizzari, Giovanni, *Il proemio di Guarino Veronese agli Statuti di Vicenza, 1425*, Vicenza, La grafica e stampa, 2006.
- Plutarco, *Come distinguere l'adulatore dall'amico*, a cura di Alessandra Lukinovich e Madeleine Rousset; con una nota di Luciano Canfora e con *De differentia veri amici et adulatoris*, parafrasi latina di Guarino Veronese, a cura di Vittore Nason, Palermo, Sellerio, 1991.

## BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA

- Canfora, Davide, *La controversia di Poggio Bracciolini e Guarino Veronese su Cesare e Scipione*, Firenze, L.S. Olschki, 2001.
- Mottola, Alessandra, *Le muse e il Principe: arte di corte nel Rinascimento padano*, Modena, Panini, 1991 (2 vols.).
- Villoresi, Marco, *Da Guarino al Boiardo: la cultura teatrale a Ferrara nel Quattrocento*, Roma, Bulzoni, 1994.

## INGLATERRA

## BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA

Percival, Keith W., *Studies in Renaissance grammar*, Aldershot, Ashgate, 2004

## –Giovanni Pico della Mirandola–

## ITALIA BIBLIOGRAFÍA

Bori, Pier Cesare, *Pluralità delle vie: alle origini del Discorso sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, testo latino, versione italiana, apparato testuale a cura di Saverio Marchignoli, Milano, Feltrinelli, 2000.

Pico della Mirandola, Giovanni, *Cento riflessioni*, a cura di Sergio Poletti, Concordi (Modena), CPL, 1995.

Pico della Mirandola, Giovanni, *Commento sopra una canzone d'amore*, a cura di Paolo De Angelis, Palermo, Novecento, 1994.

Pico della Mirandola, Giovanni, *Conclusiones nongentae: Novecento tesi dell'anno 1486*, a cura di Albano Biondi, Firenze, L.S. Olschki, 1995.

Pico della Mirandola, Giovanni, *Conclusioni Cabalistiche*, introduzione, traduzione e note a cura di Paolo Edoardo Fornaciari, Milano, Associazione culturale Mimesis, 1994, (II edizione rivista e corretta 2003).

Pico della Mirandola, Giovanni, *Conclusioni ermetiche, magiche e orfiche*, commento e traduzione di Paolo Edoardo Fornaciari, Milano, Associazione culturale Mimesis, 2003.

Pico della Mirandola, Giovanni, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, a cura di Eugenio Garin, Firenze, Vallecchi, 1942.

Pico della Mirandola, Giovanni, *De hominis dignitate: la dignità dell'uomo*, Milano, Silvio Berlusconi Editore, 1994, (II edizione 1995).

Pico della Mirandola, Giovanni, *Della dignità dell'uomo*, traduzione di Patrizia Moradei, introduzione Salvatore Puledda, Torino, Multimedia, 2000.

Pico della Mirandola, Giovanni, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, a cura di Francesco Bausi, Milano-Parma, Fondazione Pietro Bembo, U. Guanda, 2003.

Pico della Mirandola, Giovanni, *Discorso sulla dignità dell'uomo: riproposto ai delegati dei Congressi CISL 1989*, nella traduzione a cura di Giuseppe Tognon, per gentile concessione della editrice La scuola di Brescia, Vicenza, Nuovo Progetto, 1991, (II edizione 1994).

Pico della Mirandola, Giovanni, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, libri I-IV, a cura di Eugenio Garin, Firenze, Vallecchi, 1946.

Pico della Mirandola, Giovanni, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, libri V-XII, a cura di Eugenio Garin, Firenze, Vallecchi, 1952.

Pico della Mirandola, Giovanni, *Heptaplus o La settemplice interpretazione dei sei giorni della Genesi*, traduzione di Eugenio Garin, introduzione di Alberto Cesare Ambesi, Carmagnola, Arktos, 1996.

Pico della Mirandola, Giovanni, *I Sonetti*, a cura di Gabriella Sica, con uno scritto di Armando Torno, Milano, La vita felice, 1996.

- Pico della Mirandola, Giovanni, *Ioannis Pici Mirandulae Expositiones in Psalmos*, a cura di Antonino Raspanti, traduzione italiana di Antonino e Giacomo Raspanti, Firenze, L. S. Olschki, 1997.
- Pico della Mirandola, Giovanni, *La dignità dell'uomo*, introduzione, traduzione e commento di G.M. Pozzo, Napoli, Il tripode, 1995.
- Pico della Mirandola, Giovanni, *Opere*, a cura di Eugenio Garin, Torino, Aragno, 2004 (3 volumi: I volume -*De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*; II volume- *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, libri I-V, III volume- *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, libri VI-XII).
- Pico della Mirandola, Giovanni, *Oratio de hominis dignitate*, Pordenone, Studio Tesi, 1994.
- Pico della Mirandola, Giovanni, *Se amor è alato: un bel mazzetto di sonetti di Giovanni Pico*, introduzione di Jader Jacobelli, Mirandola-Trento, Luigi Benatti-Tipografia AOR, 1994.
- Pico della Mirandola, Giovanni, *Sonetti*, a cura di Giorgio Dilemmi, Torino, Einaudi, 1994.

## BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA

- Allegretti, Vico, *Esegesi medievale e umanesimo: l'Heptaplus di Giovanni Pico della Mirandola*, Milano, Centro studi Lotario, 1997.
- Bacchelli, Franco, *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto: tra filosofia dell'amore e tradizione cabalistica*, Firenze, L.S. Olschki, 2001.
- Bausi, Francesco, *Nec rethor neque philosophus: fonti, lingua e stile nelle prime opere latine di Giovanni Pico della Mirandola (1484-1487)*, Firenze, L.S. Olschki, 1996.
- Calciolari, Alberto, *Giovanni Pico della Mirandola. Commento al Salmo XI e al Salmo XVIII: Tesi di laurea in Letteratura Cristiana Antica*, relatore P. Serra Zanetti, Tesi di Laurea, Bologna, Università degli studi di Bologna, 1992.
- Castelli, Patrizia, a cura di, *Giovanni e Gianfrancesco Pico: l'opera e la fortuna di due studenti ferraresi*, Firenze, L.S. Olschki, 1998.
- Cremonese, Sonia, *Temi astrologici in Giovanni Pico della Mirandola: tra aristotelismo e platonismo*, relatore M. A. Del Torre, Tesi di Laurea, Milano, Università degli studi di Milano, 1992.
- Francesco Borghesi, *Concordia, pietas et docta religio: le lettere di Giovanni Pico della Mirandola: edizione e studio dell'incunabolo bolognese del 1496*, Bologna, Il Mulino, 2004.
- Frosini, Fabio, a cura di, *Leonardo e Pico: analogie, contatti, confronti: Atti del Convegno di Mirandola, 10 Maggio 2003*, Firenze, L.S. Olschki, 2005.
- Fumagalli Beonio Brocchieri, Mariateresa, *Pico della Mirandola*, Casale Monferrato, Piemme, 1999.
- Garfagnini, Gian Carlo, a cura di, *Giovanni Pico della Mirandola: convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994): Mirandola, 4-8 ottobre 1994*, Firenze, L.S. Olschki, 1997.
- Jacobelli, Jader, *Quei due Pico della Mirandola: Giovanni e Gianfrancesco*, prefazione a cura di Eugenio Garin, Roma-Bari, Laterza, 1993.
- Lubec de, Henry, *Pico della Mirandola: Alba incompiuta del Rinascimento*, traduzione di Giuseppe Colombo e Adriano Dell'Asta, Milano, Jaca Book, 1994.
- Quaquarelli, Leonardo – Zanardi, Zita, *Pichiana: bibliografia delle edizioni e degli studi*, Firenze, L.S. Olschki, 2005.



- Raspanti, Antonino, *Filosofia, teologia, religione: l'unità della visione in Giovanni Pico della Mirandola*, Palermo, Edi Ofes, 1991.
- Scalini, Mario, a cura di, *Pulchritudo, amor, voluptas: Pico della Mirandola alla corte del Magnifico*, Firenze, Polistampa, 2001.
- Viti, Paolo, *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento: Biblioteca Medicea Laurenziana, 4 Novembre-31 Dicembre 1994*, Firenze, L.S. Olschki, 1994.
- Zambelli, Paola, *L'apprendista stregone: astrologia, cabala e arte lulliana in Pico della Mirandola e seguaci*, Venezia, Marsilio, 1995.

## FRANCIA BIBLIOGRAFÍA

- Pico della Mirandola, Giovanni, *Commentaire sur une chanson d'amour de Jérôme Benivieni*, traduit et présenté par Patricia Mari-Fabre, Paris, G. Trédaniel, 1991.
- Pico della Mirandola, Giovanni, *De la dignité de l'homme*, traduction et préface par Yves Hersant, Combas, Édition de l'Éclat, 1993 (III edizione 2002; IV edizione 2005)<sup>8</sup>
- Pico della Mirandola, Giovanni, *Ouvres philosophiques*, texte latin, traduction et notes par Giuseppe Tognon, suivis d'une Étude sur humanisme et dignité de l'homme selon Pic de La Mirandole par Olivier Boulnois, Paris, Presses Universitaires de France, 1993 (II edizione nel 2004).
- Pico della Mirandola, Giovanni, *Neuf cents conclusions philosophiques, cabalistiques et théologiques*, édition établie, traduit du latin et présenté par Bertrand Schefer, Paris, Édition Allia, 1999.

## BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA

- Desforges, Michel, *Jean Pic de la Mirandole*, Saint-Paul, L. Souny, 2004.
- Legendre, Pierre, *La Neuf cent et un conclusion: Étude sur le théâtre de la raison*, Paris, Fayard, 1998.
- Safa, Karine, *L'humanisme de Pic de la Mirandole, l'esprit en gloire de métamorphoses*, Paris, J. Vrin, 2001.
- Sagnier, Christine, *Jean Pic de la Mirandole*, Paris, De Vecchi, 2000.
- Toussaint, Stéphane, *L'esprit du Quattrocento*, Paris, H. Champion, 1995.
- Valcke, Louis, *Pic de la Mirandole: un itinéraire philosophique*, Paris, Les Belles Lettres, 2005.

## ESPAÑA BIBLIOGRAFÍA

- Pico della Mirandola, Giovanni, *Discurs sobre la dignitat de l'home. Noucentes tesis*, traducció i edició a cura de Joan Carbonell Manils, Barcelona, Edicions 62, 2001.
- Pico della Mirandola, Giovanni, *Discurs sobre la dignitat de l'home*, edició a cura d'Antoni Seva, València, Publicacions de la Universitat de València, 2004.
- Pico della Mirandola, Giovanni, *Comentario a una canción de amor de Girolamo Benivieni*, traducción, edición y notas de Oriol Miró Martí, Barcelona, PPU, 2006.

---

<sup>8</sup> La traducción de Hersant de 1993 sería una segunda edición: pero el catálogo nacional francés no permite hallar la primera edición.

## BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA

Goñi Zubieta, Carlos, *Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1996.

## INGLATERRA

## BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA

Black, Crofton, *Giovanni Pico Della Mirandola's Heptaplus and biblical hermeneutics*, London, University of London, 2004.

Black, Crofton, *Pico's Heptaplus and biblical hermeneutics*, Leiden, Brill, 2006.

Schuhmann, Karl, *Selected Papers on Renaissance philosophy and on Thomas Hobbes*, edited by Piet Steenbakkers e Cees Leijenhorst, Dordrecht-London, Kluwer Academic, 2004.

## –Enea Silvio Piccolomini–

ITALIA<sup>9</sup> BIBLIOGRAFÍA

D'Ascia, Luca, *Il Corano e la tiara: l'epistola a Maometto di Enea Silvio Piccolomini*, prefazione di Adriano Prosperi, Bologna, Pendragon, 2001.

Piccolomini, Enea Silvio, *Asia*, a cura di Nicola Casella, Bellinzona, Edizioni Casagrande, 2004.

Piccolomini, Enea Silvio, *De sanguine Christi*, a cura di Maria Agostinacchio, redazione, a cura di Malena B. McGrath, Roma, Edizioni dell'Associazione Culturale Shakespeare and Company 2, 1997.

Piccolomini, Enea Silvio, *Dialogo di un sogno, saggio introduttivo*, traduzione e note di Alessandro Scafi, Torino, Arago, 2004.

Piccolomini, Enea Silvio, *Due amanti*, Vimercate, La spiga, 1993.

Piccolomini, Enea Silvio, *Enee Silvii Piccolominei postea Pii II Carmina*, texto e commento, a cura di Adrianus van Heck, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1994.

Piccolomini, Enea Silvio, *Enee Silvii Piccolominei postea Pii II De Europa*, texto e commento a cura di Adrianus van Heck, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2001.

Piccolomini, Enea Silvio, *Epistola a Mehmet II, edizione critica e commento di una traduzione spagnola quattrocentesca*, a cura di Andrea Bresadola, Pavia-Como, Ibis, 2005.

Piccolomini, Enea Silvio, *Estoria muy verdadera de dos amantes: traduzione castigliana anonima del XV secolo*, edizione critica e note a cura di Inés Ravasini, Roma, Bagatto libri, 2003.

Piccolomini, Enea Silvio, *Historia de duobus amantibus*, introduzione, traduzione e note a cura di Donato Pirovano, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2001.

Piccolomini, Enea Silvio, *I Commentarii*, a cura di Luigi Totaro, (II vol.), Milano, Adelphi, 2004.

---

<sup>9</sup> En esta sección italiana de la bibliografía de Enea Silvio Piccolomini se reproducen también algunos textos editados por el Vaticano.

Piccolomini, Enea Silvio, *Storia di due amanti*, Palermo, Sellerio, 1985 (II edizione 1990; III edizione 1991).

Piccolomini, Enea Silvio, *Storia di due amanti*, traduzione e introduzione di Maria Luisa Doglio, con un saggio di Luigi Firpo, Milano, Tea, 1990.

Spesso, Marco, *Enea Silvio Piccolomini: scritti di architettura*, Torino, Testo & immagine, 1997.

#### BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA

Calzona, Antonio – Fiore, Francesco Paolo – Tenenti, Alberto, a cura di, *Il sogno di Pio II e il viaggio da Roma a Mantova: Atti del Convegno Internazionale, Mantova, 13-15 aprile 2000*, Firenze, L.S. Olschki, 2003.

Corbo, Anna Maria, *Pio II Piccolomini un papa umanista: 1458-1464*, Roma, Edilazio, 2002.

D'Ascia, Luca – Meccacci, Enzo, a cura di, *Conferenze su Pio II nel sesto centenario dalla nascita di Enea Silvio Piccolomini (1405-2005)*, Siena, Accademia senese degli Intronati, 2006.

Di Paola, Roberto – Antoniutti, Arianna – Gallo, Marco, *Enea Silvio Piccolomini: arte, storia e cultura nell'Europa di Pio II: Atti dei Convegni Internazionali di Studi 2003-2004*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2006.

*Nymphilexis: Enea Silvio Piccolomini, l'umanesimo e la geografia: manoscritti, stampati, monete, medaglie, ceramiche*, Roma, Edizioni dell'Associazione Culturale Shakespeare and Company 2, 2005.

Rotondi Secchi Tarugi, Luisa, a cura di, *Pio II e la cultura del suo tempo: Atti del Primo Convegno Internazionale, 1989*, Milano, A. Guerini, 1991.

#### FRANCIA BIBLIOGRAFÍA

Lemaire, Jacques Charles, *La traduction en moyen français de la lettre anticuriale "De curialium miseris epistola" d'Aeneas Silvius Piccolomini*, Villeneuve d'Ascq-Lille, Presses universitaires du Septentrion – Presses de l'Université Charles de Gaulle, 2007.

Piccolomini, Enea Silvio, *Chrysis*, édition critique, traduction et commentaire par Jean-Louis Charlet, Paris, H. Champion, 2006.

Piccolomini, Enea Silvio, *Histoire de deux amants*, traduction, introduction et notes de Isabelle Hersant, note philologique de Alain Philippe Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 2001.

Piccolomini, Enea Silvio, *Le deux amants*, traduit et présenté par Serge Stolf, Paris, Arléa, 2002.

Piccolomini, Enea Silvio, *Lettre à Mahomet II*, traduction du latin et préface par Anne Duprat, Paris, Éd. Payot & Rivages, 2002.

Piccolomini, Enea Silvio, *Mémoires d'un pape de la Renaissance*, texte abrégé et annoté par Vito Castiglione Minischetti et Ivan Cloulas; traduction du latin par Gilles Bounoure, Michèle Brossard-Dandré et Monique Calinon, Paris, Tallandier, 2001.

#### ESPAÑA BIBLIOGRAFÍA

Pérez de Tudela y Bueso, Juan, *La Historia rerum ubique gestarum del Papa Pio II y el descubrimiento de América: estudio crítico de Juan Pérez de Tudela sobre el original conservado en la Biblioteca Colombina de Sevilla*, Madrid-Sevilla, Testimonio-V Centenario, 1993.

- Piccolomini, Enea Silvio, *Descrizione de Asia*, volumen preparado por Francisco Socas, Madrid Alianza Editorial, 1992.
- Piccolomini, Enea Silvio, *Epistola a Mehmet II*, introducción, edición y traducción de Domingo F. Sanz, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2003.
- Piccolomini, Enea Silvio, *Historia rerum ubique gestarum*, traducción de Antonio Ramírez de Verger, Madrid, Testimonio, 1991.
- Piccolomini, Enea Silvio, *La traducción castellana de Sevilla, 1520, de Somnium de fortuna: De cómo el autor vido la fortuna y De curialium miseris: De las miserias de los cortesanos, de Eneas Silvio Piccolomini*, volumen preparado por Avelino Sotelo Álvarez, Orense, Gráficas Ourensanas, 1996.

## BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA

- Sotelo Álvarez, Avelino, *En torno a la traducción castellana, (Sevilla, 1512) de "Duorum amantium historia" de Silvio Eneas Piccolomini*, Orense, Gráficas Ourensanas, 1995.

## INGLATERRA BIBLIOGRAFÍA

- Piccolomini, Enea Silvio, *De gestis Concilii Basiliensis commentariorum libri II*, edited and translated by Denys Hay & Wilfrid K. Smith, Oxford, Clarendon Press, 1992.
- Piccolomini, Enea Silvio, *The goodli history of Ladye Luces of Scene and of her lover Eurialius*, edited by Eric John Morrall, Oxford, Oxford University Press, 1996.

## –Angelo Poliziano–

## ITALIA BIBLIOGRAFÍA

- Epitteto, *Manuale*, con la traduzione latina di Agnolo Poliziano e il volgarizzamento di Giacomo Leopardi, commento di Franco Brioschi, introduzione e note di Max Bruschi e traduzione dal greco di Marxiano Melotti, Milano, C. Gallone, 1998.
- Epitteto, *Manuale*, con la versione latina di Angelo Poliziano e il volgarizzamento di Giacomo Leopardi, introduzione, note e traduzione di Enrico V. Maltese, Milano Garzanti, 1990 (II edizione 1993; III edizione 2006).
- Lorenzo de' Medici – Poliziano, Angelo, *Poesie, Poesie italiane*, Milano, Fabbri, 2007.
- Petreio, Pomponaio, *Un commento inedito all'Ambra del Poliziano*, a cura di Alessandro Perosa, Roma, Bulzoni, 1994
- Poliziano, Angelo, [e altri], *Lorenzo, Poliziano, Sannazzaro: nonché Poggio e Pontano*, introduzione a cura di Francesco Tateo, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 2004.
- Poliziano, Angelo – de' Medici, Lorenzo, *Fabula di Orfeo, Stanze per la giostra, Canzoniere*, Novara, De Agostini, 2005.
- Poliziano, Angelo, *Angeli Poliziani Liber Epigrammatum Graecorum*, a cura di Filippomaria Pontani, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2002.
- Poliziano, Angelo, *Commento inedito alle Georgiche di Virgilio*, a cura di Livia Castano Musico, Firenze, L.S. Olschki, 1990.
- Poliziano, Angelo, *Due poemetti Latini: Elegia a Bartolomeo Ronzio, Epicedio di Albera degli Albizi*, a cura di Francesco Bausi, Roma-Salerno, Laterza, 2003.

- Poliziano, Angelo, *Epigrammi greci di Agnolo Poliziano: l'elogio della sapienza*, a cura di Marisa Lanni e Rodolfo Funari, Montepulciano, Editori del Grifo, 1994.
- Poliziano, Angelo, *L'Orfeo del Poliziano*, a cura di Antonia Tissoni Benvenuti, con il testo critico dell'originale e delle successive forme teatrali, Padova, Antenore, 2000 (I edizione 1986).
- Poliziano, Angelo, *Nutricia*, introduzione e commento di Giuseppina Beccuto, Perugia, Galeno, 1990.
- Poliziano, Angelo, *Poesie italiane*, introduzione di Mario Luzi, testo, note, cronologia, bibliografia, e antologia critica a cura di Saverio Orlando, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 1976 (II edizione 1985; III edizione 1988; IV edizione 1994; V edizione 1998).
- Poliziano, Angelo, *Poesie italiane*, introduzione di Mario Luzi, testo e note a cura di Saverio Orlando, Milano, Fabbri, 1995 (II edizione 1996; III edizione 1997 con testo, note, cronologia, bibliografia e antologia critica a cura di Stefano Bianchi; IV edizione 2002, il curatore è di nuovo Saverio Orlando).
- Poliziano, Angelo, *Poesie volgari*, a cura di Francesco Bausi, Manziana, Vecchiarelli, 1997 (2 vols.).
- Poliziano, Angelo, *Poesie*, a cura di Francesco Bausi, Torino, U.T.E.T. (Unione tipografico-editrice torinese), 2006.
- Poliziano, Angelo, *Rime*, a cura di Daniela Delcorno Branca, Venezia, Marsilio, 1990.
- Poliziano, Angelo, *Commento inedito ai Fasti di Ovidio*, a cura di Francesco Lo Monaco, Firenze, L.S. Olschki, 1991.
- Poliziano, Angelo, *Silvae*, a cura di Francesco Bausi, Firenze, L.S. Olschki, 1996.
- Poliziano, Angelo, *Stanze, Orfeo, Rime*, introduzione, note e indici di Davide Puccini, Milano, Garzanti, 1992 (II edizione 1995; III edizione 1998; IV edizione 2000; V edizione 2004).
- Poliziano, Angelo, *Su Agnano Pisano: lettera di Agnolo Poliziano a Lorenzo il Magnifico del 1491*, Pisa, Giardini, 1994.

#### BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA

- Agresti, Mariano, *Sul mito di Poliziano: tesi di laurea in lingua e letteratura italiana*, relatore Gibellini, Tesi di Laurea, Trieste, Università degli Studi di Trieste, 1995-96.
- Bettinzoli, Attilio, *A proposito delle "Silvae" di Angelo Poliziano: questioni di poetica*, Venezia, Istituto veneto di scienze lettere e arti, 1990.
- Bettinzoli, Attilio, *Daedaleum iter: studi sulla poesia e la poetica di Angelo Poliziano*, Firenze, L.S. Olschki, 1995.
- Castano Musico, Livia, *Il commento di Probo alle Bucoliche di Virgilio nel codice posseduto dal Poliziano*, Napoli, Loffredo, 1990.
- Daneloni, Alessandro, *Poliziano e il testo dell'Institutio oratoria*, Messina, Centro interdipartimentale di studi umanistici, 2001.
- De Capua, Paola, *Poliziano e Beroaldo*, Messina, Centro interdipartimentale di studi umanistici, 1997.
- Fera, Vincenzo – Martelli, Mario, *Agnolo Poliziano poeta scrittore filologo: atti del Convegno internazionale di studi: Montepulciano, 3-6 novembre 1994*, Firenze, Le Lettere, 1998.

- Grezzo, Michele Pietro, *La morte nella letteratura italiana: Poliziano, Ariosto, Tasso, Ciro di Persia, Leopardi*, con un'appendice su *Il Gattopardo* di Francesca Masi e *Genesi e fonetica di Amore e morte* di Martina Zampogna, Padova, Unipress, 1995.
- Martelli, Mario, *Angelo Poliziano: storia e metastoria*, Lecce, Conte, 1995.
- Perosa, Alessandro, *Angelo Poliziano*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2000.
- Pico, *Poliziano e l'umanesimo di fine Quattrocento: Biblioteca Medicea Laurenziana, 4 novembre-31 dicembre 1994*, catalogo a cura di Paolo Viti, Firenze, L.S. Olschki, 1994.
- Pieri, Francesco, *Ricerche su Angelo Poliziano tra filologia e scienze del diritto*, relatore G. Garancini, Tesi di Laurea, Milano, Università degli Studi di Milano, 1990.
- Roggia, Carlo Enrico, *La materia e il lavoro: studi linguistici sul Poliziano minore*, premessa di Pier Vincenzo Mengaldo, Firenze, Accademia della Crusca, 2001 (se registra, sempre en 2001, una edición sin la nota introductoria de Mengaldo, publicada en Padua y a cargo del mismo autor).
- Roggia, Carlo Enrico, *Poliziano minore: lingua e stile nelle Rime*, relatore Pier Vincenzo Mengaldo, Tesi di Laurea, Padova, Università degli Studi di Padova, 1996-1997.
- Silvano, Luigi, *Angelo Poliziano: commento ai primi due canti dell'Odissea: editio princeps*, sotto la supervisione di Guido Cortassa e Enrico V. Maltese, Tesi Dottorale, Torino, Università degli Studi di Torino, 2004.
- Tarugi Secchi, Luisa, a cura di, *Poliziano nel suo tempo: atti del VI Convegno internazionale (Cianciano-Montepulciano 18-21 luglio 1994)*, Firenze, F. Cesati, 1996.
- Tarugi, Giovannangiola, a cura di, *Homo sapiens, homo humanus*, Atti del Convegno internazionale del Centro di studi umanistici Angelo Poliziano tenuti a Montepulciano nel 1985-88, Firenze, L.S. Olschki, 1990 (2 vols.).
- Viti, Paolo, a cura di, *Il Poliziano latino: atti del Seminario di Lecce*, 28 aprile 1994, Galatina, Congedo, 1996.

## FRANCIA BIBLIOGRAFÍA

- Politien, Ange, *Stances et Fable d'Orphée*, introduction et traduction d'Émilie Sérís, texte établi par Francesco Bausi; notes de Francesco Bausi, Paris, Les Belles Lettres, 2006.

## BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA

- Sérís, Émilie, *Les étoiles de Némésis: la rhétorique de la mémoire dans la poésie d'Ange Politien 1454-1494*, Genève, Droz, 2002.

## ESPAÑA BIBLIOGRAFÍA

- Poliziano, Angelo, *Estancias, Orfeo y otros escritos*, edición bilingüe y traducción de Félix Fernández Murga, Madrid, Cátedra, 1984.
- Trigueros Cano, José Antonio, *Santillana y Poliziano: dos cartas literarias del siglo XV*, Murcia, Departamento de Filología Francesa, Románica, Italiana y Árabe, 1992.

## INGLATERRA BIBLIOGRAFÍA

- Di Tommaso, Francesco, *Politian and scholastic logic: an unknow dialogue by a Dominican friar*, edited by Jonathan Hunt, Firenze, L.S. Olschki, 1995.

Poliziano, Angelo, *Silvae*, edited and translated by Charles Fantazzi, Cambridge (Mass.), London, Harvard University Press, 2004.

Poliziano, Angelo, *Letters*, edited and translated by Shane Butler, Cambridge (Mass.), London, Harvard University Press, 2006.

### –Bartolomeo Sacchi, il Platina–

#### ITALIA BIBLIOGRAFÍA

Palmieri, Matteo – Sacchi, Bartolomeo, *Della vita civile; De optimo cive*, a cura di Felice Battaglia, Bologna, Zanichelli, 1944.

Sacchi, Bartolomeo, *Bartholomaei Platinae De Principe*, a cura di Giacomo Ferrau, Palermo, Il Vespro, 1979.

Sacchi, Bartolomeo, *De vero et falso bono*, a cura di Maria Grazia Blasio, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1999.

Sacchi, Bartolomeo, *Il piacere onesto e la buona salute, De honesta voluptate et valitudine*, Udine, Arti Grafiche Friulane, 1994.

Sacchi, Bartolomeo, *Liber de vita Christi ac omnium pontificum*, a cura di Giacinto Gaida, Bologna, Zanichelli, 1913-32.

Sacchi, Bartolomeo, *Pàan e sapiènsa*, traduzione di Luisa Piccioni dal *De honesta voluptate et valitudine*, disegni originali di Mino; versi inediti di Silvano Bottoni, Cremona, Tipografia Uggeri, 1978.

#### BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA

Lauriou, Bruno, *Gastronomie, humanisme et société à Rome au milieu du XV siècle: autour du De honesta voluptate de Platina*, Firenze, Sismel Edizioni del Galluzzo, 2006.

Mitarotondo, Laura, *Virtù del principe, virtù del cittadino: umanesimo e politica in Bartolomeo Platina*, Bari, Adriatica, 2005.

#### FRANCIA BIBLIOGRAFÍA

Sacchi, Bartolomeo, *Le Platine en français: d'après l'édition de 1505*, préface de Silvano Serventi et Jean-François Flandrin, traduction de Mathilde Ribot, Orthez, Éd. Manucius, 2003.

#### BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA

Flandrin, Jean-Louis, *Chronique de Platine: pour une gastronomie historique*, Paris, O. Jacob, 1992.

#### ESPAÑA

#### INGLATERRA

**-Coluccio Salutati-**

## ITALIA BIBLIOGRAFÍA

Salutati, Coluccio, *Epistolario*, a cura di Francesco Novati, Roma, Istituto Storico Italiano del Medioevo, 1891-1911, 4 vols.; ristampa anastatica, Torino, 1968-1969, 5 vols.

Salutati, Coluccio, *Il trattato "De Tyranno" e le lettere scelte*, a cura di Francesco Ercole, Bologna, Zanichelli, 1942.

Salutati, Coluccio, *Il nobilitate legum et medicinae. De verecundia*, a cura di Eugenio Garin, Firenze, Vallecchi, 1947.

Salutati, Coluccio, *De laboribus Herculis*, a cura di Berthold Louis Ullman, Zürich, "Thesaurus mundi", Padova, Antenore, 1951.

Salutati, Coluccio, *De saeculo et religione*, a cura di Berthold Louis Ullman, Firenze, L. S. Olschki, 1957.

Salutati, Coluccio, *De fato et fortuna*, a cura di Concetta Bianca, Firenze, L. S. Olschki, 1985.

## BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA

*Atti del Convegno su Coluccio Salutati*, a cura del Comune di Buggiano, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1981.

De Rosa, Daniele, *Coluccio Salutati. Il cancelliere e il pensatore politico*, Firenze, La Nuova Italia, 1980.

Garin, Eugenio, *I trattati morali di Coluccio Salutati*, Firenze, Le Monnier, 1944.

Petrucci, Armando, *Coluccio Salutati*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1972.

Ullman, Berthold Louis, *The Humanism of Coluccio Salutati*, Padova, Antenore, 1963.





## LA PAIDEIA DE JAEGER Y LA INDOLOGÍA DE VON GLASENAPP

PEDRO HERNÁNDEZ VERDÚ

Entre las dos guerras mundiales surgió en Alemania la figura de Werner Jaeger, sin duda el filólogo clásico de mayor transcendencia en el análisis de la cultura griega. Con su monumental *Paideia*<sup>1</sup> recorrió las principales obras de la literatura y la filosofía en busca de lo esencial del espíritu griego y de sus manifestaciones históricas. Partió para ello del término que da título a la obra, *paideia*, sintetizando así los conceptos de cultura, literatura, educación y humanismo. Se puede afirmar que unánimemente es reconocida esta obra como obligada referencia tanto en el ámbito de la historia del pensamiento como de la educación. La otra gran opción de la investigación filológica del humanismo alemán de la época es la representada por los estudios indológicos del comparatista Helmuth von Glasenapp. La historia de las religiones antiguas y el comparatismo ya poseían en Alemania una tradición muy importante: ahora alcanzaba la cima, hermanando de esta manera India y Grecia, sin duda como esfuerzo consciente de búsqueda ante la tragedia que ensombreció Europa.

Desde su cátedra de filología griega, en Berlín primero y en Harvard después, Jaeger representó a una generación de intelectuales que buscaba las bases de la civilización occidental en la cultura griega, en una cultura griega que, a diferencia de lo que sostenían algunos, había pervivido hasta el siglo XV en sucesivos renacimientos a lo largo del Imperio romano y de la Edad Media. Las huellas de esta pervivencia las encontró especialmente en la asimilación de la *paideia* griega por la *paideia* cristiana, sobre todo a raíz del profundo estudio de los Padres de la Iglesia.

---

<sup>1</sup> Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, 10ª reimpr. en España, Madrid, 2001 (título original: *Die Formung des Griechischen Menschen I-II*, Walter de Gruyter & Co., Berlín, 1936).

*PAIDEIA*

Estructurada en cuatro libros, *Paideia. Los ideales de la cultura griega* fue editada inicialmente en tres volúmenes. La obra parte de Homero, “el maestro de hombres”, hasta llegar a Platón, considerado el culmen del pensamiento griego. Pero, como veremos más adelante, en el proyecto inicial figuraba un quinto libro, referido a la pervivencia de la *paideia* griega en la *paideia* cristiana. El nervio de la obra es, pues, lo que en ella se denomina la historia de los ideales griegos, recogidos en el concepto platónico de la palabra *paideia*.

Por consiguiente –escribirá Jaeger en el prólogo a la primera edición española– en estos libros he hecho hincapié en aquellos aspectos de la civilización griega primitiva que tienen importancia primordial para la comprensión del estudio final de los problemas de cultura y educación durante el siglo platónico<sup>2</sup>.

Actualmente editada en un solo volumen, la obra originalmente apareció sin embargo en tres fases. Recogía abundantes estudios sobre Platón, Isócrates, Homero y una larga serie de autores, unidos ahora por un hilo argumental: la posición de la *paideia* griega en la historia. Jaeger publicó el primer volumen en 1933, en Berlín, y poco después emigró a Estados Unidos. Perteneció a esa generación de intelectuales y científicos alemanes que huyeron del régimen nazi. No cabe olvidar que su mujer era judía, y que ese mismo año fueron aprobadas las primeras leyes antisemitas, mediante las cuales los judíos quedaban relegados del funcionariado (especialmente profesores), y del desempeño de la medicina y el comercio, actividades ahora reservadas a los alemanes arios.

La editorial Fondo de Cultura Económica, de México, se encargó de las sucesivas ediciones en español tanto de *Paideia* como de la mayoría de las obras de Jaeger, gracias al esfuerzo de algunos profesores españoles. No deja de ser significativo que en el prólogo de estas ediciones, en 1942 y 1944, Jaeger agradezca su colaboración en la obra a Joaquín Xirau, que la tradujo del original alemán, y a Francisco Giner de los Ríos, de la Institución Libre de Enseñanza. Ambos eran insignes profesores, también exiliados tras la Guerra Civil española y en discordancia con el régimen dictatorial de Franco.

El traductor, profesor Joaquín Xirau, antiguo decano de la Facultad de Filología de la Universidad de Barcelona y hoy miembro de “El Colegio de México” es

---

<sup>2</sup> Del Prólogo a la 1ª ed. en lengua española.

hombre conocido en el mundo académico por sus obras filosóficas (especialmente sobre la fenomenología de Husserl). He encontrado en él un intérprete que no se limitó a traducir palabras, sino que ha movilizadas las ideas de mi libro, y me complace disponer de esta oportunidad para rendir tributo a la calidad de su trabajo<sup>3</sup>.

Según Conrad Vilanou, catedrático de Historia de la Educación de la Universidad de Barcelona, había una clara “sintonía de la filosofía de la educación de Xirau –traductor inicial de la *Paideia*– con el pensamiento de Jaeger. Para ambos la educación se inscribe en una tradición cultural que se asienta en el *eros* helénico y en el *ágape* cristiano, según desarrolla Joaquín Xirau en *Amor y mundo* (México, 1940)<sup>4</sup>.

Inmerso en el contexto histórico del surgimiento del nacionalsocialismo y, a la vez, de filosofías cerradas al espíritu, Jaeger da a su obra una trascendencia que va mucho más allá de la mera investigación histórica. Conocer cómo la *paideia* es la base de la civilización griega resulta “un fundamento indispensable no sólo para la educación actual, sino incluso para los que, en las luchas de nuestros tiempos, buscan en el contacto con lo griego la salvación y el mantenimiento de nuestra cultura”<sup>5</sup>.

En el prólogo a la primera edición en español, en 1942, en plena Segunda Guerra Mundial, se hace más explícito el deseo de contribuir a la creación de un nuevo humanismo.

Este libro se escribió durante el período de paz que siguió a la Primera Guerra Mundial. Ya no existe el “mundo” que pretendía ayudar a reconstruir. Pero la Acrópolis del espíritu griego se alza como un símbolo de fe sobre el valle de la muerte y destrucción que por segunda vez en la misma generación atraviesa la humanidad doliente. En este libro esa fe de un humanista se ha convertido en contemplación histórica. Observa el gradual desarrollo del ideal cultural griego que es la raíz de todo humanismo<sup>6</sup>.

## EL CONCEPTO DE *PAIDEIA*

Si se pretende buscar el significado de *paideia* en un diccionario, se encontrarán básicamente tres. La primera acepción hace referencia al valor

<sup>3</sup> Ibid. Prólogo a la 1ª ed. en español, p. X.

<sup>4</sup> Conrad Vilanou, “De la *Paideia* a la *Bildung*: hacia una pedagogía hermenéutica”, *Revista Portuguesa de Educação*, año/vol. 14, n° 2 (2001), Universidade do Minho, Braga, Portugal, nota 19.

<sup>5</sup> Jaeger, prólogo a *Paideia*.

<sup>6</sup> Ibid., prólogo 1ª ed. española, p. X.

originario, el del proceso educativo del niño, conducido a la escuela primaria por un esclavo, el *paidagogo*. El segundo valor con el que aparece el término, muy especialmente en Platón, aunque también en otros autores, tiene el valor de “cultura” y “formación”. Y un tercero, más reducido al ámbito de la Biblia de los Septuaginta, equivale a “corrección divina, castigo”.

Henri-Irenée Marrou, en su conocida *Historia de la educación en la Antigüedad*, comenta que desde la época helenística el término tiene ese segundo sentido educativo más amplio, de desarrollo personal, con respecto al ideal griego de humanidad.

La *paideia* ya no es solamente la técnica apropiada para el niño, *pais*, que lo equipa, lo prepara precozmente para que se convierta en hombre. La *paideia* (o *paideusis*) llega a significar la cultura, concebida en el sentido perfecto que tiene hoy día entre nosotros: el estado de un espíritu plenamente desarrollado, el hombre que ha llegado a ser hombre. Y es digno de señalarse que Varrón y Cicerón, cuando deben traducir *paideia*, escogerán en latín la palabra *humanitas*. [...]

Lo que une a todos los griegos sin excepción, a los griegos de la propia Grecia, a los emigrantes desplazados desde el desierto de Libia hasta las estepas del Asia Central, en fin, a los bárbaros recién helenizados, es el hecho de que tratan de modelarse según un mismo tipo de ideal de humanidad, el hecho de haber recibido la misma formación orientada hacia este fin común, en una palabra, una misma educación<sup>7</sup>.

Es más, mantiene que “si fuera preciso definir la originalidad de la civilización helenística respecto de las demás” lo haríamos “como una civilización de la *paideia*”<sup>8</sup>. Como es bien sabido, la *paideia*, proceso de formación de acuerdo con el ideal de hombre griego, tiene como fin la búsqueda de una *areté* (virtud) personal y a la vez social. Así aparece a lo largo de toda la obra de Platón. Incluso en las leyes, que dan título a uno de sus diálogos, subyace la intención eminentemente paidéutica del legislador. La tesis que se propone demostrar Jaeger es que esa concepción de la *paideia* está ya presente de forma “consciente” en toda la historia del pensamiento griego, aunque efectivamente no en el mismo grado que entre los grandes educadores de Grecia: los sofistas, los retóricos, Sócrates y Platón. Esa conciencia, además, es el rasgo más característico y diferenciador de la cultura griega.

<sup>7</sup> Henri-Irenée Marrou, *Historia de la educación en la Antigüedad*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 3ª ed., Buenos Aires, 1976, p. 118 (vers. orig.: *Historie de l'éducation dans l'Antiquité*, París, Seuil, 1948).

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 119.

Aunque se observa un significado común de la palabra *paideia*, éste no es unívoco en todos sus términos, sino que varía según el momento histórico. Jaeger convierte esa evolución en el principal objeto de su estudio. Por eso, ya muy avanzada la obra, comentando el ideal de cultura de Isócrates, dirá en este sentido:

Esto va dirigido también, especialmente, a quienes exigen que en una historia de la *paideia* se empiece definiendo lo que se entiende por tal. Es lo mismo que si se pidiese al historiador de la filosofía que se atuviese a la definición de Platón o de Epicuro, a la de Kant o a la de Hume, cada uno de los cuales entiende por filosofía algo completamente distinto de los demás. La misión de un libro de historia sobre la *paideia* es la de describir con la mayor fidelidad posible, tanto en su peculiaridad individual como en su entronque histórico, los distintos significados, formas de manifestarse y capas espirituales de la *paideia* griega<sup>9</sup>.

Jaeger describe a lo largo del libro las diferentes concepciones de la *paideia*: el ideal de nobleza de Homero y la educación del estado de Esparta; el nacimiento de la sofística y su encuentro con Sócrates; y, muy especialmente, la *paideia* de Platón, analizada en sus *Diálogos*. Concluye finalmente en el libro cuarto, hablando de la retórica y su principal representante, Isócrates.

Llama la atención que Aristóteles no se encuentre entre los autores tratados en la *Paideia*. Para Jaeger, aunque es una figura que marca la transición entre dos épocas, “en él la concepción de la *paideia* sufre un notable decrecimiento de intensidad que hace difícil situar esta figura al lado de la de Platón, el verdadero filósofo de la *paideia*”<sup>10</sup>.

Por tanto, cada una de esas concepciones de la *paideia* es fruto de su época y de las anteriores. Es más, podríamos afirmar que sin la conocida frase de Protágoras: “el hombre es la medida de todas las cosas”, Platón no habría concebido como respuesta antagónica: “Dios es la medida de todas las cosas”.

<sup>9</sup> Jaeger, *Paideia*, ed. cit., p. 831, nota 3.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 375, prólogo segundo volumen. En 1923 Jaeger había dedicado al Estagirita una monografía sobre la evolución de su pensamiento. Recurre también a este método histórico comparativo con filósofos anteriores, fijándose en palabras clave. Así, en el aspecto educativo que nos ocupa, destaca la evolución de los términos (virtud) y (virtud de la prudencia) como sabiduría práctica frente a *sofía* como saber filosófico general (493-500). Gadamer, como veremos más adelante, critica el método histórico de Jaeger, sobre todo acerca de esa virtud de la prudencia (Gadamer, *Verdad y Método II*, p. 299).

EL QUINTO LIBRO DE *PAIDEIA*

Al publicar en 1944 el segundo tomo de la *Paideia*, Jaeger manifiesta en el prólogo que esta obra debería incluir la evolución histórica de la cultura helénica en los primeros siglos del cristianismo para que estuviera completa. Más adelante llevará a cabo ese objetivo.

A la par con las discusiones culturales del siglo IV que se describen en estos dos volúmenes y con el impacto de la civilización humana sobre Roma, el tema histórico más importante de esta obra es la transformación de la *paideia* griega helenística en la *paideia* cristiana. Si dependiese enteramente de la voluntad del autor, sus estudios acabarían con una descripción del vasto proceso histórico a través del cual fue helenizada la cristiandad y cristianizada la civilización helénica.

Al mismo tiempo que tratan de un período histórico propio y separado, el segundo y tercer volumen de esta obra pretenden tender un puente sobre la sima que se abre entre la civilización griega clásica y la cultura cristiana de la baja Antigüedad<sup>11</sup>.

En 1961 escribía en la que sería su última obra:

Al escribir mi *Paideia*, tuve la intención, desde un principio, de incluir en la obra un volumen especial que tratara de la recepción de la *paideia* griega en el mundo cristiano primitivo. Sin embargo, a pesar de que la mayor parte de mi obra a partir de entonces ha estado consagrada a la antigua literatura cristiana, ha sido justo la amplia mira de esta obra lo que me ha impedido llevar a cabo mi plan sobre un libro más completo acerca de la continuidad histórica y la transformación de la tradición de la *paideia* griega durante los primeros siglos cristianos<sup>12</sup>.

Si dirigimos la vista a los años de juventud de Jaeger en Berlín, encontraremos cuándo y por qué nació su interés por el estudio de los primeros siglos del Cristianismo.

Werner Jaeger fue el discípulo predilecto de Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, quizá el más grande de los filólogos clásicos de la época del historicismo, a quien sucedió, tras su muerte, en su cátedra de Berlín en 1921. Cuando Jaeger contaba tan sólo veinte años, recibió un encargo sor-

<sup>11</sup> Jaeger, *Paideia*, ed. cit., prólogo libro tercero, p. 375.

<sup>12</sup> Werner Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México, FCE, 1980, 4ª reimp., prefacio, p. 8 (vers. orig.: *Early Christianity and Greek Paideia*, The Belknap Press of Harvard U. P., 1961).

prendente de Wilamowitz, que indicaba la confianza que tenía en su joven discípulo: le entregó mil doscientos manuscritos de Gregorio de Nisa, en los que había invertido el dinero recibido en el homenaje de su sexagésimo cumpleaños, para que llevara a cabo una edición de este autor. Con la minuciosidad aprendida del método de crítica textual de Vahlen, también en esos años de universitario en Berlín, se fue internando en los textos griegos de este Padre de la Iglesia. Desde entonces hasta su muerte, compaginó sus estudios de los clásicos griegos con los de los primeros Padres de la Iglesia.

Para sorpresa de Jaeger, la cultura clásica griega permanecía siglos más tarde en estos sabios cristianos: los padres capadocios Clemente de Alejandría, Clemente Romano y Orígenes. Cada uno aplicaba a la doctrina cristiana la educación en filosofía y literatura griegas que habían recibido siempre como un saber orgánico, sistemático, racional en suma, tan característico de la *paideia*. Palabras como *areté* (virtud), *morphosis* (formación), *phronesis* (prudencia), la misma *paideia*, mantenían el sentido platónico y aristotélico, pero insufladas del espíritu cristiano. Tanto es así que esta nueva cultura recibirá el apelativo de la *paideia Christi*.

Por este motivo, Jaeger defenderá, ante determinados historiadores, que no hubo un vacío entre la cultura griega y el Renacimiento. Antes bien, gracias al antiguo humanismo cristiano ha llegado la *paideia* hasta nosotros. Así concluyen las últimas líneas de su librito *Cristianismo antiguo y Paideia griega*:

Resulta evidente que lo que hemos estado tratando en este estudio no es sólo el último capítulo en la historia del ideal de la *paideia* en el mundo de la Antigüedad griega, sino también el prólogo de la historia de sus transformaciones latinas medievales. Los historiadores no han prestado mucha atención a la influencia de este antiguo humanismo cristiano, influencia de la que los estudios clásicos y el humanismo moderno se han liberado sólo muy recientemente. Pero sin él ¿qué poco habría sobrevivido de la literatura y la cultura clásicas!<sup>13</sup>

Tan sólo seis meses antes de su muerte, en el prefacio de esta obra, con emocionada gratitud, se despidió de su Universidad de Harvard, que le acogió en los duros momentos del exilio:

A mi edad no puedo ya estar seguro de poder tratar el tema con amplitud y, si bien no he perdido la esperanza de alcanzar mi meta, ahora que creo estar lo sufi-

---

<sup>13</sup> Ibid., p. 140.



cientemente preparado para ello, he decidido poner por escrito ciertos lineamientos generales y publicarlos como una especie de anticipo de lo que espero será un todo mayor<sup>14</sup>.

### PAIDEIA Y FORMACIÓN. LA *BILDUNG* ALEMANA Y EL NEOHUMANISMO ALEMÁN

Entre los pedagogos es muy frecuente recurrir al símil de las artes plásticas, sobre todo la escultura, para explicar la complejidad de la labor educativa. El resultado de esa labor es una auténtica obra de arte, que ha requerido una inteligencia en el educador y que, a su vez, queda reflejada en la obra. Para Jaeger, este proceso educativo no es fruto de la inteligencia de un solo educador, sino de la fuerza de la *paideia*, presente en toda la cultura griega:

Poner estos conocimientos, como fuerza formadora, al servicio de la educación y formar, mediante ellos, verdaderos hombres, del mismo modo que el alfarero modela su arcilla y el escultor sus piedras, es una idea osada y creadora que sólo podía madurar en el espíritu de aquel pueblo artista y pensador. La más alta obra de arte que su afán se propuso fue la creación del hombre viviente. Los griegos vieron por primera vez que la educación debe ser también un proceso de construcción consciente<sup>15</sup>.

Según Cicerón, la cultura griega nos humaniza, “ayuda al hombre a descubrir su verdadero ser, y con esto a formar su personalidad”<sup>16</sup>. El orador romano recogerá este pensamiento en la palabra “*humanitas*”<sup>17</sup>. El gramático del siglo II, Aulo Gelio, traduce el término *paideia* por *humanitas*<sup>18</sup>. A los humanistas del Renacimiento se les aplicó este nombre fundamentalmente por sus esfuerzos en reavivar la literatura y la cultura de Grecia y Roma.

Al traducir al alemán la *paideia* griega, Jaeger no recurre por tanto a *Erziehung* (enseñanza) sino a *Bildung*, palabra asociada a creación, elabora-

<sup>14</sup> Ibid., p. 8.

<sup>15</sup> Jaeger, *Paideia*, ed. cit., p. 11.

<sup>16</sup> W. Jaeger, *Humanismo y Teología*, Madrid, Rialp, 1964, Estudio preliminar de Antonio Fontán, p. 80. (vers. orig.: *Humanism and Theology*, The Marquet U. P., Wisconsin, 1943).

<sup>17</sup> Ver Antonio Fontán, *Artes ad humanitatem*, Pamplona, 1957, donde se contiene un extenso estudio de *humanitas* en Cicerón.

<sup>18</sup> *Humanitatem appellaverunt id propemodum, quod Graeci paideia vocant, nos eruditionem institutionemque in bonas artes dicimus. Quas sinceriter cupiunt appetuntque, his sunt vel maxime humanissimi*. Aulo Gelio, *Noctes Atticae*, XIII, 17. Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Oxford U. P., 1968, vol. II, pp. 399-400.

ción, en un sentido artístico, y, a la vez, a educación, formación, constitución. Así lo explica en una importante nota a pie de página, a la cual hace referencia en obras posteriores para explicar el carácter formativo de la *paideia*, en un sentido platónico, y no de mera instrucción, como lo hizo la sofística.

La palabra alemana *Bildung* (formación, configuración) designa del modo más intuitivo la esencia de la educación en el sentido griego y platónico. Contiene, al mismo tiempo, en sí, la configuración artística y plástica y la imagen, “idea” o “tipo” normativo que se cierne sobre la intimidad del artista. Dondequiera que en la historia reaparece esta idea, es una herencia de los griegos, y reaparece dondequiera que el espíritu humano abandona la idea de un adiestramiento según fines exteriores y reflexiona sobre la esencia propia de la educación. Y el hecho de que los griegos sintieran esta tarea como algo grande y difícil y se consagraran a ella con un ímpetu sin igual, no se explica ni por su visión artística ni por su espíritu “teórico”. Así el pueblo griego es entre todos *antropoplástico*<sup>19</sup>.

Platón, para referirse a esta acción educativa y creadora, utiliza con frecuencia el verbo *plattein* (modelar)<sup>20</sup>; el mismo verbo, por cierto, que se utiliza en el *Génesis*<sup>21</sup> para explicar cómo Dios modeló al hombre a partir del barro, y le insufló su aliento divino.

El ideal educativo de formación personal, como proceso perfectivo que dura toda la vida, de acuerdo con una “forma” perfecta, nos lleva también a otra palabra alemana, *Formung*, sinónimo de *Bildung* en bastantes casos. En un contexto educativo ambas indican ‘formación’: la primera en un sentido plástico, equivalente también a ‘modelar’, y la segunda más propiamente aplicada a la formación del carácter, del espíritu. De ahí que cuando Jaeger vio en griego la palabra “formación” en San Gregorio de Nisa (330-394), utilizada no con el significado habitual de forma exterior, sino refiriéndose al perfeccionamiento del alma, conformándose con Cristo, de inmediato surgió la conexión con la *paideia* griega y la *Bildung* y *Formung* alemanas. Era una prueba más de la pervivencia de la cultura griega siglos más tarde, asimilada dentro de la espiritualidad cristiana. En *Cristianismo antiguo* y *Paideia griega*, comentando estas palabras, se refiere a los problemas que tuvo para traducir el subtítulo de la *Paideia* en la edición española.

---

<sup>19</sup> Jaeger, *Paideia*, ob. cit., p. 13, nota 4 (Jaeger, *Antike und Humanismus*, Leipzig, 1925).

<sup>20</sup> Platón, *República*, 500d.

<sup>21</sup> Génesis, 2, 7.

Los pasajes de las obras de San Gregorio de Nisa en que aparece la palabra *morphosis* o sus derivados, son demasiado numerosos para este libro. Sin embargo, para el historiador de la *paideia* griega son a la vez la impresionante confirmación de la fuerza inquebrantable de ese gran ideal que sostuvo a la tradición griega clásica aun en tiempos en que la mente griega descubría nuevas fuentes espirituales, por ejemplo, la religión cristiana, que parecían transformar toda la vida interior del hombre.

*Morphosis*, es decir, la formación del hombre, es el subtítulo de mi obra *Paideia, Die Formung des griechischen Menschen* en el original alemán. En la edición española se cambió por *Los ideales de la cultura griega* pues era difícil traducir el título original en forma literal. Pero aun así, el problema de la *morphosis* del hombre es el tema de esa obra y la raíz de lo que hoy llamamos “humanismo”. En Gregorio de Nisa, el cristianismo ha alcanzado el punto en el que saca sus propias conclusiones de la gran experiencia griega expresada en la idea de *paideia* (o *morphosis* del hombre) —una herencia intelectual que ha probado ser, a través de la historia, “clásica” en sus efectos<sup>22</sup>.

Ha recordado Conrad Vilanou cómo la idea de la *Bildung* alemana vinculada con la *paideia* helénica ocupó un lugar importantísimo dentro del humanismo alemán. Desde mediados y finales del siglo XVIII Winckelmann y Schiller promovieron el retorno a los ideales de la antigua Grecia.

Alemania se lanza a una gran aventura cultural y pedagógica hasta tal punto que el movimiento hacia lo griego —que se puede resumir en la expresión *Bilde dich griechisch*, esto es, fórmate como un griego— estuvo canalizado por una serie de traducciones y obras que culminan en el siglo XX con la *Paideia* de Jaeger, en su intento de implantar —en medio de los años de entreguerras (1919-1939)— un idealismo de corte platónico capaz de espiritualizar de nuevo la vida humana<sup>23</sup>.

En esta época surgieron varios movimientos neohumanistas que respondían a los retos del pesimismo de Spengler, el nihilismo de Nietzsche, las manifestaciones antroposóficas (Steiner), las corrientes materialistas y el emergente neopaganismo nacionalsocialista. Entre ellos se han de destacar tres: la *Bildung* neohebraica, para quien Europa tenía dos almas, Atenas y Jerusalén, y encarnada especialmente en la figura de Edith Stein<sup>24</sup>; la rehabili-

<sup>22</sup> Jaeger, *Cristianismo antiguo y Paideia griega*, ob. cit., p. 122.

<sup>23</sup> Vilanou, “De la Paideia a la Bildung...”, cit.

<sup>24</sup> *Ibid.* Destaca el itinerario espiritual de Edith Stein: hebrea, atea, filósofa, cristiana, profesora de Pedagogía en Münster en 1932, carmelita, y muerta en un campo de concentración.

tación del pensamiento católico, a partir de la rehabilitación del tomismo; y el humanismo histórico de Jaeger.

Es bien sabido que el pensamiento humanístico y educativo de Jaeger, reflejado en *Paideia* y en el resto de sus trabajos tuvo gran repercusión en la elaboración de la filosofía educativa de los valores y de una educación de carácter integral de la persona. Dice Vilanou: “Estamos seguros que la visión ideal de Jaeger favoreció el ulterior desarrollo de la filosofía de los valores y la reinstauración de la axiología pedagógica en consonancia con aquel mundo espiritual que se quería restablecer en medio de una profunda crisis que –en palabras de Husserl– era principalmente una crisis de sentido. La historia de la formación del hombre griego había de servir para rectificar, a modo de un tercer humanismo que prosiguiese la tarea iniciada por el Renacimiento y el Neoclasicismo (Winckelmann), el rumbo técnico utilitario de la civilización occidental”<sup>25</sup>.

### ¿PAIDEIA SOFÍSTICA O PAIDEIA SOCRÁTICA?

#### LA CONEXIÓN CON LOS HUMANISMOS ACTUALES

Con estas mismas palabras, “¿*Paideia* sofística o *paideia* socrática?” encabeza Jaeger un epígrafe central del libro tercero. Esto refleja la disyuntiva, existente ya entonces, entre dos concepciones fundamentales de la *paideia* y del humanismo de nuestros días<sup>26</sup>. Marrou contrapone las características fundamentales de estas dos escuelas, la sofística y la socrática.

Frente al utilitarismo fundamental de la sofística, a ese humanismo estricto que sólo veía en toda materia de enseñanza un mero instrumento, un medio de dotar al espíritu de eficacia y poder, Sócrates sostiene la trascendencia del imperativo de la verdad. Y con ello resulta el heredero de aquellos grandes filósofos jonios o itálicos, de aquel poderoso esfuerzo del pensamiento que apuntaba, con tanta seriedad y gravedad, a la dilucidación del misterio de las cosas, de la naturaleza del mundo o del ser. Por medio de la verdad, no ya por la técnica del poder, desea él formar a su discípulo en la areté, en la perfección espiritual, en la virtud<sup>27</sup>.

Para Jaeger, el humanismo relativista no es tan moderno, porque tiene sus raíces en la sofística y en la retórica. Es fácilmente identificable con Pro-

<sup>25</sup> Ibid.

<sup>26</sup> Jaeger, *Paideia*, prólogo segundo tomo, p. 375.

<sup>27</sup> Marrou, *Historia de la educación...*, ob. cit., p. 69.

tágoras y con su famosa frase “el hombre es la medida de todas las cosas”. Éste, al comenzar su obra *Sobre los dioses*, afirmó: “Con respecto a los dioses, no tengo ninguna forma de conocer si existen o si no existen”.

Lo que critica Jaeger de estos relativistas es que se apropien en exclusividad del término “humanismo” y consideren opuesta a éste una antropología trascendente, con las lógicas consecuencias en sus objetivos educativos. Critica, en suma, que consideren a Protágoras, Gorgias e Isócrates los padres del verdadero humanismo<sup>28</sup>.

La historia de los ideales de la cultura griega muestra que aquello que podríamos llamar el humanismo griego tiene diversas manifestaciones (es, de hecho, el tema central de la *Paideia*). Antes bien, Jaeger afirma que esta huida de los sofistas y los retóricos ante la metafísica, ante las preguntas últimas del ser y del existir, no es más que un paréntesis en la historia del pensamiento griego, en el que se halla una búsqueda racional del principio divino que ordena la naturaleza y también al hombre, como parte de ésta. De ahí que Jaeger titule el libro tercero de la *Paideia: En busca del centro divino*.

Antes que los sofistas, los presocráticos estudiaron los principios de la naturaleza. Atribuyeron al *ser* físico una categoría y naturaleza divina. Predicados tales como *infinito, eterno, que todo lo gobierna y lo abarca*, usados por teólogos posteriores refiriéndose a un dios inmaterial, fueron establecidos por estos filósofos<sup>29</sup>. La misma palabra “teología” tiene su origen en la filosofía griega, pues “quiere decir la aproximación a Dios o a los dioses (*theoi*) por medio del *logos*”<sup>30</sup>.

A la luz de los diálogos socráticos de Platón, el humanismo de los sofistas no aparece como el punto culminante, sino, al contrario, como un símbolo de la decadencia de la civilización griega. Sócrates les demostró que la verdadera educación debe ir más allá de unos métodos de formación, puesto que “reclama el conocimiento de una norma suprema que obligue y vincule a todos, por ser expresión de la naturaleza más íntima del hombre, y apoyándose en la cual pueda la educación afrontar su tarea suprema: formar al hombre para su verdadera *areté*”<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> Jaeger, *Humanismo y Teología*, ob. cit., p. 106.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>30</sup> Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, Madrid, FCE, 1977, 1ª reimp., p. 8 (vers. orig.: *The theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford U. P., 1947).

<sup>31</sup> Jaeger, *Paideia*, cap. “El Protágoras”, p. 508.

Platón, partiendo de Sócrates, da la vuelta a la frase de Protágoras, así: “Dios es la medida de todas las cosas”<sup>32</sup>. Dios es la norma suprema que advertimos en la naturaleza, la que ha de seguir el filósofo, que ha de ser el legislador de una nueva sociedad humana fundada en la verdad. Y en el conocido mito de la Caverna, al comienzo del libro VII de la *República*, nos dice que hemos de realizar una conversión del mundo del engaño sensible al mundo del único y verdadero ser que es la bondad absoluta<sup>33</sup>. Los Padres de la Iglesia también recurrirán al término “conversión” en el sentido platónico.

Por último, Jaeger recuerda unas palabras de Aristóteles que resumen el fin educador de su filosofía:

El hombre no debe, como nos dice el poeta, esforzarse por las cosas humanas ni, porque es mortal, atender sólo a cosas mortales, sino que debe hacerse divino (es preciso que el hombre se inmortalice) [...] en cuanto sea posible”. (*Ética a Nicómaco*, X, 7, 1077 b 31). Esto se hace, según Aristóteles, con la parte divina del hombre, el intelecto<sup>34</sup>.

A manera de resumen, Jaeger concluye que en la filosofía griega, “El hombre y la vida humana están en primer plano en el pensamiento de Sócrates y de Platón, y en ese sentido es antropocéntrico; pero Dios está en el centro de ese mundo humano”<sup>35</sup>.

Frente a los humanistas relativistas de su tiempo, Jaeger pone como ejemplo a otros pensadores, como Jacques Maritain, “con un humanismo que incluye la gran tradición trascendental de la civilización occidental”<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> Platón, *Leyes*, IV, 716c. Comentado en Jaeger, *Paideia*, ed. cit., cap. “La República”, p. 686, especialmente nota 44.

<sup>33</sup> Jaeger, *Humanismo y Teología*, ob. cit., pp. 119-120.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 97, nota.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 106. La filosofía de la Educación de Jacques Maritain se recoge básicamente en su obra *Humanismo integral*, París, Aubier, 1936. “Este nuevo humanismo, tanto más humano cuanto no adora al hombre, sino que respeta la dignidad humana y reconoce el derecho a las exigencias integrales de la persona, lo concebimos orientado hacia una realización social-temporal de aquella atención evangélica a lo humano que debe no sólo existir en el orden espiritual, sino encarnarse, tendiendo al ideal de una comunidad fraterna” (Trad. esp.: Carlos Hohlé, Buenos Aires, 1966, p. 15). Para otros autores, como Emmanuel Mounier, V. García Hoz y P. Freire, véase el interesante epígrafe “El humanismo pedagógico personalista”, pp. 739-835, en Alfonso Capitán Díaz, *Historia del pensamiento pedagógico en Europa*, tomo II, Madrid, Dykinson, 1986.

## EL PROBLEMA DEL MÉTODO HISTÓRICO.

## LA HERMENÉUTICA DE JAEGER FRENTE A LA DE GADAMER

Antonio Fontán, en el estudio preliminar de la edición española de *Humanismo y Teología*, destaca la vocación histórica de Jaeger, “con una voluntad de comprensión universal de los hombres”. Es lo que denominó con frecuencia “*die Geschichte des Geistes*”, la historia del espíritu, en concreto, del espíritu griego y su tradición hasta nosotros, del humanismo. De ahí surge el nombre de Humanismo histórico<sup>37</sup>. Para alcanzar el objetivo formuló un método original. Aplicó sus vastos conocimientos como filólogo clásico para encontrar y comparar determinadas palabras clave en diversos autores y épocas en textos literarios y filosóficos. Pero no se limitaba a realizar simples estudios lexicográficos tal y como habían hecho sus predecesores, que aplicaban con eficacia un método cuantitativo y comparativo, pero no abordaban el alma de las obras, y llegaban, a su juicio, a conclusiones sin contenido<sup>38</sup>. Jaeger puso la crítica textual minuciosa, que había aprendido en Berlín del maestro Vahlen, al servicio de una superior intención cultural. Siempre vio en la lengua de Aristóteles o de Gregorio de Nisa un instrumento de comprensión estilística y un vehículo de la historia del pensamiento<sup>39</sup>.

En la introducción a su *Demóstenes* carga contra el positivismo histórico, incapaz de plantearse ir más allá de los simples datos: “En general los investigadores positivistas tienen un sentido mejor desarrollado para los factores políticos, militares y económicos, que para la personalidad humana”<sup>40</sup>.

De entre las diferentes palabras clave (*arjé*, *areté*, *lógos*, *physis*) que utilizó en sus numerosos estudios, Jaeger eligió para contenido y título de su obra principal, *paideia*, una palabra griega para designar un concepto griego. A través del estudio de este término podríamos conocer las diferentes concepciones de cultura, *areté*, modelo social de cada época, observando el uso que hicieron de él cada literato y filósofo.

Sus trabajos apuntan no tanto al estudio de las grandes individualidades cuanto al de un mismo problema a través de varios individuos. Frente a la preocupación casi exclusiva por la sucesión de los grandes sistemas, Jaeger se propone siem-

---

<sup>37</sup> Ibid., p. 18.

<sup>38</sup> Ibid., p. 31.

<sup>39</sup> Lasso de la Vega, “En la muerte de Werner Jaeger”, *Revista de Estudios Clásicos*, n° 37 (1962), p. 36.

<sup>40</sup> Jaeger, *Demóstenes. La agonía de Grecia*, México, FCE, 1994, p. 11 (vers. orig.: *Demóstenes. The origins and growth of his policy*, Universidad de California, 1938).

pre investigar sus implicaciones en la vida toda del espíritu de una época (científica, religiosa, educativa, etc.)<sup>41</sup>.

Con este método filológico, lógicamente quedaban excluidas las artes plásticas. Marrou, que en su *Historia de la educación en la Antigüedad* alude a la *Paideia* como fuente constante para cada capítulo de Grecia, reprocha, sin embargo, a Jaeger esta exclusión.

Aunque la *Paideia* tuvo gran acogida desde un principio, el método histórico utilizado provocó discusiones, ciertamente reflejo de una interpretación definida de la historia sobre el espejo de diferentes concepciones del mundo<sup>42</sup>. Con Jaeger la filología abandonaba los muros de la exégesis. Él se erige en continuador, aunque de forma distinta, de la tarea hermenéutica<sup>43</sup> iniciada por Schleiermacher con su doctrina de la “comprensión” (*verstehen*), y por Dilthey, en su defensa de las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*) frente a las de la Naturaleza (*Naturwissenschaften*). Para todos los verdaderos hermeneutas la palabra clave es, sin lugar a dudas, “comprender”. Y para comprender correctamente un texto es necesario conocer todo lo que le rodea: el autor y sus circunstancias históricas y culturales.

Se recordará que para Schleiermacher es imprescindible comprender el espíritu con el que escribe un autor, comprenderlo –según la cita tópica– “mejor de lo que él mismo se habría comprendido”, lo cual es posible, ya que el estudioso cuenta con una perspectiva privilegiada que le permite observar todas sus circunstancias. Este extremo, que se ha ido repitiendo en la hermenéutica, es criticado por Gadamer<sup>44</sup>. Jaeger alaba los intentos de Schleiermacher de trascender la gramática y comprender el problema platónico, pero considera que su visión peca de excesiva simplicidad al no tener en cuenta la evolución personal de Platón en su obra<sup>45</sup>. Respecto del histori-

<sup>41</sup> Lasso de la Vega, “En la muerte de Werner Jaeger”, art. cit., p. 36.

<sup>42</sup> Jaeger, *Paideia*, ed. cit., prólogo 2ª ed., p. IX.

<sup>43</sup> No se olvide que la “hermenéutica”, arte de interpretar, traducir, explicar, tuvo uno de sus desarrollos iniciales en el ámbito de la Teología, especialmente a partir de Orígenes y la Escuela de Alejandría. La hermenéutica nace en buena medida siguiendo la tradición de la exégesis de los textos bíblicos, que tuvo su origen en las escuelas rabínicas y luego prosiguieron las cristianas, aunque con el tiempo incluyeron el modo de razonar griego, sobre todo entre los padres de la Iglesia orientales.

<sup>44</sup> Gadamer, *Verdad y Método I*, Salamanca, Sígueme, reimp., p. 246; Juana Mª Martínez, *La filosofía de las ciencias humanas y sociales de H. G. Gadamer*, Barcelona, PPU, 1994, p. 36.

<sup>45</sup> Jaeger, *Paideia*, ed. cit., p. 460.



cismo, representado por Dilthey, coincide Jaeger en la necesidad de situar a cada individuo en el contexto en el que tuvo su experiencia vital para poder comprenderlo. Así, como ya hemos señalado más arriba, Jaeger afirma que no se hubiera dado la actitud de Sócrates y de Platón sin los sofistas y los retóricos. Una idea central en la *Paideia* es que Platón recoge todo lo anterior a él, de ahí que para comprender su filosofía debamos estudiar la tradición previa (*Überlieferung*).

Sin embargo, en las ocasiones en las que Gadamer se refiere a Jaeger en su obra *Verdad y Método* lo hace siempre de forma crítica. Rechaza especialmente su “construcción histórico-evolutiva”<sup>46</sup> asociada a la visión platónica de los neokantianos de Natorp, en Marburgo<sup>47</sup>. Es comprensible, por otro lado, este reproche, siendo Gadamer en cierto modo al menos un existencialista y el principal discípulo de Heidegger. Jaeger, sin embargo, llega a criticar el análisis que hace de la *areté* la escuela de Marburgo. Según los seguidores de esta escuela, Aristóteles convirtió las ideas de Platón, entre ellas el concepto de *areté*, en una especie de cosa. “Esta reacción no condujo directamente a esclarecer la comprensión de la verdadera posición histórica ocupada por los dos grandes filósofos”<sup>48</sup>.

Por otra parte, Gadamer también acusa a Jaeger de ciertos prejuicios, en concreto de “un vago monoteísmo religioso”<sup>49</sup>. Sabido es que una de las grandes aportaciones del discípulo de Heidegger es el tratamiento dado a los “prejuicios”. El individuo que se enfrenta al texto tiene ya concepciones previas. Si pretende ser objetivo en su juicio, necesitará ser consciente, en primer lugar, de los prejuicios que le ayudan a discernir el significado del texto y los que no<sup>50</sup>. Desde nuestro punto de vista, el prejuicio presente en Jaeger sería que abordó la historia de la *paideia* griega desde la *paideia* platónica. De todos modos, como si el propio Gadamer le hubiera aconsejado entonces, Jaeger fue consciente de este prejuicio, al menos en el prólogo, e intentó valorar cada época por sí misma<sup>51</sup>.

<sup>46</sup> Gadamer, *Verdad y Método*, cit., I, p. 499; y II, p. 299.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 378.

<sup>48</sup> Jaeger, *Paideia*, p. 553, nota 20.

<sup>49</sup> Gadamer, *Verdad y Método*, cit., II, p. 252.

<sup>50</sup> *Ibid.*, I, p. 247; Juana M<sup>a</sup> Martínez, *La filosofía de las ciencias humanas y sociales de H. G. Gadamer*, ob. cit., p. 180.

<sup>51</sup> Jaeger, *Paideia*, ed. cit., prólogo a la 1<sup>a</sup> ed. en español, p. X.

En cualquier caso, hemos de reconocer que la obra de Jaeger es capaz de ofrecer una visión de conjunto, global y unitaria, más allá de las diferencias observables en los distintos autores, épocas y hechos concretos. Es evidente que precisamente por esto ha recibido ciertas críticas por parte de algunos, pero, a nuestro juicio, parece innegable que el autor de *Paideia* consigue discernir y transmitir al lector lo esencial del pueblo griego, caracterizado a lo largo de su historia por su universalidad, puesta de relieve en la herencia que deja a nuestra cultura, una herencia renovada a lo largo de la historia a través de sucesivos renacimientos.

Ante una sociedad hastiada de cientificismo y que demanda valores humanísticos para la educación de la juventud (basta con advertir la multitud de tratamientos cinematográficos que abordan esta cuestión), y frente a quienes se limitan a ofrecer respuestas superficiales a cuestiones que sólo pueden ser afrontadas desde posturas de mucho más fondo, la *Paideia* de Jaeger cobra una especial actualidad y debe servir para recordar que el futuro de las sociedades depende de una concepción de la *paideia*.

#### HUMANISMO E INDOLOGÍA: VON GLASENAPP

Helmuth von Glasenapp (1891-1963)<sup>52</sup> ha sido durante el siglo XX uno de los mayores conocedores de las filosofías y religiones de la India<sup>53</sup>, según reconocidamente dan testimonio sus estudios sobre el Budismo, el Jainismo y el Hinduismo. Según él, al igual que tantos orientalistas, la India ha sido para Asia lo que Grecia ha representado para la cultura occidental. Ahora bien,

---

<sup>52</sup> Abandonó pronto los estudios de derecho para dedicarse al estudio del sánscrito, del pali y otras lenguas del subcontinente asiático. Gracias a ello pudo estudiar con detalle, en su versión original, los textos sagrados de los indios y los comentarios realizados por las diferentes escuelas filosóficas de esta cultura milenaria. Se doctoró en filosofía con un trabajo sobre la filosofía del karma en los jainas. Impartió sánscrito en Berlín hasta 1928. Posteriormente sucedió a Rudolf Otto en la cátedra de Indología de la Universidad de Königsberg, hasta 1944; después en la de Historia de las Religiones de la Universidad de Tubinga, hasta su jubilación en 1959. Colaboró como experto de la UNESCO en 1954 con los trabajos preparatorios de la conferencia *Las religiones de la humanidad. Sus diferencias y sus similitudes*. Para una síntesis biográfica puede verse: [www.glasenapp-stiftung.de](http://www.glasenapp-stiftung.de).

<sup>53</sup> María Teresa Román López, *Hacia un encuentro Oriente-Occidente*, Eudoxa: Series Filosóficas, UNED, n° 12, 2000, pp. 125-140 (p. 130): “Desde comienzos del siglo XIX hasta la actualidad destacamos a un importante grupo de indólogos, todos ellos profesores universitarios y versados en muchos casos en las tradiciones filosóficas de Occidente, de la talla de Eugène Burnouf, Max Müller... Helmuth von Glasenapp..., entre una larga lista”.

más que un especialista Von Glasenapp fue un gran comparatista en busca de lo esencial humano por encima de las fronteras del tiempo y el espacio.

En las siguientes líneas intentaremos una breve semblanza de su trabajo, si se puede decir así, sobre todo partiendo de dos de sus obras más significativas, *La filosofía de la India*<sup>54</sup> y *Die fünf Weltreligionen*<sup>55</sup> (*Las cinco grandes religiones del mundo*). En ellas destaca su capacidad de articular, de forma sistemática y a la vez sintética, lo común y distinto de tan variadas filosofías y religiones. Glasenapp descubrió que, lejos de lo habitual en los prejuicios occidentales, había tras ellas todo un sistema estructurado de pensamiento, que aportaba una *Weltanschauung* propia, una explicación de todas las cuestiones principales del hombre, ante el mundo y ante sí mismo.

En la historia de la filosofía india –afirmaba– aparecen en mayor o en menor grado todas las tendencias que nos son conocidas por la historia de la filosofía europea: en la teoría del conocimiento, realismo e idealismo; en la metafísica, materialismo, espiritualismo, dualismo, monismo, ateísmo, panteísmo, teísmo, determinismo e indeterminismo; en la ética, subjetivismo y objetivismo, y muchas otras<sup>56</sup>.

Eran claros los paralelismos de las líneas de pensamiento con la filosofía occidental<sup>57</sup>, en los presocráticos con la metafísica de los elementos primigenios del cosmos, en la lógica aristotélica, en la metafísica escolástica e incluso Descartes<sup>58</sup> y un largo etcétera. Dedicó obras monográficas a la rela-

---

<sup>54</sup> H. v. Glasenapp, *La filosofía de la India*, trad. Fernando Tola, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007. (1ª ed. *Die Philosophie der Inder*. Kröner, Stuttgart, 1949).

<sup>55</sup> Glasenapp, *Die fünf Weltreligionen. Hinduismus, Buddhismus, Chinesischer Universalismus, Christentum, Islam*, München, Heinrich Hugendubel Verlag, 2005 (1ª ed. Düsseldorf, 1951-1952, 2 vols.).

<sup>56</sup> Glasenapp, *La filosofía de la India*, ed. cit., p. 31.

<sup>57</sup> F. Tola y Carmen Dragonetti, *El mito de la oposición entre filosofía occidental y pensamiento de la India. El Brahmanismo. Las Upanishads*, Revista Ciencias de las Religiones, 2003, 8, p. 159 (Fundación Instituto de Estudios Budistas, FIEB, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina): “En términos generales, hasta el siglo XVI, en la India se *pensó lo mismo* que se pensó en Grecia y en Europa. En la India, en Grecia y en Europa encontramos *grosso modo* las mismas o idénticas preocupaciones teóricas, los mismos o idénticos problemas, las mismas o idénticas soluciones, y las mismas o idénticas formas de enfrentar esos problemas”.

<sup>58</sup> Glasenapp, *La filosofía de la India*, ed. cit., p. 286: “Sólo la conciencia de uno mismo puede ser el único punto de partida seguro para una investigación de la naturaleza del yo y del mundo, ya que, sin esa conciencia, no se puede percibir ni un yo ni ningún otro elemento de la existencia. Este principio cartesiano del *cogito ergo sum* encuentra su aplicación práctica en un análisis introspectivo de la conciencia”.

ción de Kant<sup>59</sup> y de otros pensadores alemanes, sobre todo Schopenhauer<sup>60</sup>, el más evidente en este sentido, con la filosofía de la India. Esta relación ya había sido observada por numerosos autores, como Rudolf Otto, comparando al Maestro Eckart, el místico alemán del siglo XIV con el metafísico hindú Shankara del siglo IX, el fundador de la escuela Vedanta<sup>61</sup>.

Glasenapp, en cambio, más que de influencias, muchas veces improbables por la distancia de tiempo y espacio, habla audazmente de elaboraciones propias del espíritu humano.

Si la filosofía india en numerosas expresiones suyas revela sorprendentes coincidencias con la occidental, aunque sólo en pocos casos puede haberse producido la influencia de la una por la otra, entonces se plantea de inmediato la pregunta acerca de si estas coincidencias no serían algo más que casuales y si no se deberían a ciertas leyes internas. Surge así el problema: ¿puede la filosofía de los indios, en lo que se refiere a su desarrollo histórico, ser colocada en paralelo a la occidental? Yo pienso que las etapas que atravesó el espíritu indio se corresponden en muchos casos con aquellas etapas que se muestran en la historia de la filosofía occidental, aunque desde luego, no puede esperarse una coincidencia completa en todos los detalles<sup>62</sup>.

A pesar de la diversidad de escuelas filosóficas, todas ellas coinciden en la búsqueda de un conocimiento de la realidad profundo, no en su aspecto fenoménico. El sentido del conocimiento debe ser vital, debe ser de salvación. Conocer mejor la realidad, también el mundo interior, es necesario para conducir mejor la propia vida. No es un conocimiento meramente teórico: si el saber no salva, no sirve. Por ello se prefiere la consideración de la palabra filosofía en su sentido etimológico inicial, amor a la sabiduría, una sabiduría práctica. Ciertamente resulta fácil pensar también en las similitudes con el pensamiento, la vida y, por qué no decirlo, muerte de Sócrates.

Al igual que los filósofos antiguos y medievales, los hindúes no consideran que su tarea consiste únicamente en proporcionar un conocimiento acerca de la naturaleza de la realidad y en explicarla, sino que ellos persiguen, ante todo, fines prácticos: el conocimiento acerca de la verdadera naturaleza de las cosas proporciona, ya en esta vida, a aquel que lo obtiene, una alegría imperturbada de espíritu, que está

---

<sup>59</sup> Glasenapp, *Kant und die Religionen des Ostens*, 1954.

<sup>60</sup> Glasenapp, *Das Indienbild deutscher Denker*, Stuttgart, 1960, también citado en el ilustrativo artículo *Hacia un encuentro Oriente-Occidente* de María Teresa Román López, cit., p. 129.

<sup>61</sup> Jean R. Riviere, *Oriente y Occidente*, Barcelona, Salvat, 1973, p. 120.

<sup>62</sup> Glasenapp, *La filosofía de la India*, ed. cit., p. 362.

por encima del miedo y del deseo. La piedra de toque de la corrección de un sistema lo ve el indio por eso en la vida del filósofo que representa ese sistema y, por tal razón, pide del sabio, que lo ideó y lo transmitió a otros, que se sienta ligado a sus principios y los lleve a la práctica. Un hombre como Rousseau, que desarrolló las más hermosas teorías acerca de la educación, pero que entregó sus hijos a un hospicio, o un pensador como Schopenhauer, que predicaba el ascetismo, pero no lo practicaba él mismo, no habrían encontrado en la India ningún discípulo, pues la filosofía y la vida no son para los hindúes, jainas y budistas dos cosas separadas, sino que deben penetrarse mutuamente en la forma más íntima<sup>63</sup>.

La liberación del sometimiento al mundo de lo sensible<sup>64</sup> es aquello hacia lo que se deben encaminar todas las fuerzas de la persona.

“Liberarse” del dolor es el objetivo de todas las filosofías y de todas las técnicas meditativas indias. Ninguna ciencia vale nada si no está al servicio de la “salvación” del hombre. “Fuera de esto (es decir, lo eterno que reside en el yo), nada merece ser conocido” (Svettásvara Up., I, 12)<sup>65</sup>.

Ante estas afirmaciones, hay quienes consideran que no se trata de verdadera filosofía, sino en todo caso de pensamiento religioso, y quienes piensan que sí lo es, tanto en la forma como en el objeto<sup>66</sup>. Pero ¿qué hemos de

---

<sup>63</sup> Ibid. p. 37.

<sup>64</sup> J. Danielou, *Humanismo e hinduismo. El yogui y el santo*, Buenos Aires, Ediciones Humanismo, 1959, p. 22: “La realidad del hombre es interior. El sufrimiento proviene de que el hombre se halla sometido al mundo externo de la acción y de la vida sensible. La causa de esta servidumbre es el deseo. Éste no solamente nos arrastra fuera de nosotros mismos al mundo exterior, sino que, además, él crea este mundo, que es puro espejismo sin otra consecuencia que la que nosotros mismos le damos. Por consiguiente, es preciso combatir el deseo: ‘El primer movimiento, escribe Aurobindo en su *Comentario de la Bhagavad-Gita*, debe consistir evidentemente en desembarazarse del deseo, única raíz del mal y del sufrimiento’. Desaparecido el deseo, el mundo aparente, que es creación de aquél, se desvanece como un sueño y el hombre queda restituído a su ‘esencia espiritual’”.

<sup>65</sup> M. Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, 3 tomos. Barcelona, Paidós, 1999 vo. II, p. 66.

<sup>66</sup> F. C. Copleston, *Filosofías y Culturas*, México, FCE, 1984, pp. 39-42. “El hecho de que mencionemos una orientación del pensamiento hacia la iluminación y la liberación espirituales puede fácilmente sugerir a la mente occidental que las escuelas eran en realidad sectas religiosas y que no puede esperarse de ellas una reflexión filosófica seria...Sin embargo, esta idea es falsa... Desde tiempos muy remotos, los filósofos de la India reflexionaron en torno a las fuentes de conocimiento, plantearon sus posiciones y criticaron los puntos de vista con los que no estaban de acuerdo”.

entender por filosofía? ¿Cuál debe ser su objeto? ¿Debemos considerar filosofía a la metafísica? Como sugiere Raimon Panikkar, “para un positivista la metafísica no es filosofía (sino un galimatías mental con una pretensión ilegítima) y para un metafísico el positivismo no es filosofía (sino un juego infantil sin incidencia en la realidad). ¿A quién debemos hacer caso?”<sup>67</sup>; y, en la misma línea que Glasenapp, recuerda que “Europa no empezó con la Ilustración. Los veinticinco siglos de la cultura occidental nos ofrecen una concepción mucho más amplia de la filosofía que la prevaleciente en algunos ámbitos intelectuales”<sup>68</sup>. Al igual que Jaeger, Glasenapp reniega del positivismo, por considerarlo incapaz de analizar las obras del espíritu humano.

Si uno se coloca en el punto de vista positivista de que sólo la doctrina acerca de los principios del conocimiento constituye el objeto de la filosofía y que todo lo demás cae fuera de su dominio, entonces uno debe de igual manera eliminar, como no perteneciente a la filosofía, la mayor parte de aquello que los pensadores occidentales han enseñado sobre el mundo y lo que está más allá del mundo. El concepto filosofía adquiere entonces un sentido que de ningún modo corresponde ya al que se unió a ese término desde los días de la Antigüedad. Pero si, en cambio, se entiende por filosofía el esfuerzo por constituir, mediante la observación reflexiva de las cosas, una concepción cerrada del mundo y reglas para la conducta práctica de la vida, entonces esta definición amplia del concepto se aplica de igual manera a la India y a Occidente<sup>69</sup>.

Al comparar los espíritus y mentalidades de Oriente y Occidente ¿no será la causa de muchos malentendidos el hecho de que las palabras y conceptos no significan lo mismo?<sup>70</sup> ¿No habrá que hacer un esfuerzo hermenéutico, en la línea que sugiere Gadamer, siendo conscientes de los propios prejuicios y categorías mentales?

Por analítico que sea un filósofo europeo, y aunque vaya descendiendo en el análisis del conocimiento humano, y hable, en consecuencia, de inteligencia como facultad y luego de razón e intelecto agente y conocimiento sensible, etc., nunca ne-

<sup>67</sup> R. Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Trotta, 1997, p. 41.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>69</sup> Glasenapp, *La filosofía de la India*, ed. cit., p. 32.

<sup>70</sup> Jean R. Riviere, *Oriente y Occidente*, ed. cit., p. 74. “El problema se complica aún más con las antinomias semánticas, con las formas del lenguaje. Entre las formas lingüísticas y del pensamiento hay una relación y una correspondencia mutua, pero el uso de las mismas palabras para significar o traducir conceptos diferentes es fuente de confusiones, malentendidos y graves incomprensiones.

gará –aunque a veces se olvide de ello– que quien *conoce* no son mis sentidos, ni es mi inteligencia, sino mi yo, mi persona, mi ser en última instancia, *por medio* de... Una mentalidad india no se contentará con esto y acaso no llegue a tales escuetas y concisas divisiones; mas lo que cautivará predominantemente su atención será el valor cognoscitivo del amor, la fuerza liberadora del conocimiento, etc.<sup>71</sup>

De igual modo, los sistemas doctrinales o darshanas no se pueden equiparar realmente con los de la mayoría de los filósofos europeos, tanto por su pervivencia y renovación a lo largo de los siglos como por su multiplicidad –son seis distintos–, para un occidental incomprensiblemente compatibles entre sí.

A ello se agrega que sólo uno de ellos, la Mímânsâ, enseña una sola e idéntica cosmovisión, aunque modificada en el curso del tiempo y diferenciada en diversas escuelas; en cambio, el Vedânta, el Sânkhya, el Yoga, dieron origen a una multiplicidad de “sistemas”, que llegaron a resultados totalmente contradictorios respecto a cuestiones tan decisivas como la realidad del mundo, la existencia de Dios, la naturaleza del alma individual. El Nyâya y el Vaisheshika están de acuerdo, a su vez, en sus concepciones a tal punto que pueden pasar por un solo sistema. Lo característico de un darshana no es, a fin de cuentas, el hecho de que conteste a un determinado problema metafísico de esa o aquella forma, sino que el hecho de que utilice tal o cual método para el conocimiento de la realidad. Son designados de acuerdo con su forma de trabajo<sup>72</sup>.

En el prólogo de *El mito del eterno retorno*, Mircea Eliade avisa de que enriquecería nuestro análisis de la realidad la aceptación de nuevas perspectivas, procedentes de otras culturas, nuevas por nuestro desconocimiento de las mismas, no porque no existieran muchos siglos antes.

Creemos desde hace tiempo que la filosofía occidental corre el peligro de tornarse “provinciana”: primero, por aislarse celosamente en su propia tradición e ignorar, por ejemplo, los problemas y las soluciones del pensamiento oriental; luego, por obstinarse en no reconocer más que las “situaciones” del hombre de las civilizaciones históricas, sin consideración por la experiencia del hombre “primitivo”, dependiente de las sociedades tradicionales<sup>73</sup>.

<sup>71</sup> R. Panikker, *La India. Gente, cultura, creencias*, Madrid, Rialp, 1960, p. 64.

<sup>72</sup> Glasenapp, *La filosofía de la India*, ed. cit., p. 132.

<sup>73</sup> Mircea Eliade, “Prólogo” a *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Madrid, Alianza, 2008, 20ª ed., p. 10.

*LAS CINCO GRANDES RELIGIONES DEL MUNDO*<sup>74</sup>

Las obras de Glasenapp, muy numerosas, tratan en su mayor parte de las religiones de la India y de sus fundamentos filosóficos. A diferencia de otros autores anteriores, no sólo destacó por un perfecto dominio filológico de las diversas lenguas de los textos sagrados, sino que residió con frecuencia en ese país.

Además de *La Filosofía de la India* antes comentada, tuvo especial éxito *El Budismo, una religión sin Dios*<sup>75</sup>, donde compara las diversas formas de éste en la India y las del resto de Asia Meridional y China, aparte de analizar el núcleo del pensamiento budista, la ley cósmica kármica y la doctrina de lo absoluto. En *Die fünf Weltreligionen* resume las investigaciones comparatistas que había realizado extensamente entre las diversas religiones orientales y el cristianismo. Así aborda el Hinduismo, el Budismo, la religión universal china, el Cristianismo y el Islam. Inicialmente publicada en dos volúmenes y luego refundida en uno sólo, debido a su éxito ha sido editada de nuevo como libro de bolsillo. La estructura de la obra la explica el mismo Glasenapp en el prólogo:

En la *Primera* y en la *Segunda Parte* de esta obra he intentado describir brevemente la naturaleza y el desarrollo de tres grandes religiones orientales y de las dos grandes religiones occidentales.

La *Tercera Parte* encierra un estudio comparado de las doctrinas de las cinco religiones, teniendo por objeto poner en claro lo que las separa y lo que tienen en común. El último capítulo está consagrado a la verdad contenida en las religiones. Trata acerca de las vías sobre las que se ha intentado conciliar la existencia de una multitud de creencias con la exigencia según la cual no puede haber más que una Verdad, común a todos.

Como es lógico, se advierte claramente una mayor precisión y profundidad en el análisis que Glasenapp realiza de las religiones orientales. Sin embargo, son muy sugerentes los paralelismos y divergencias de las cinco religiones a partir de puntos clave como la idea de Dios, la vida moral y la retri-

---

<sup>74</sup> Glasenapp, *Die fünf Weltreligionen. Hinduismus, Buddhismus, Chinesischer Universalismus, Christentum, Islam*, München, Heinrich Hugendubel Verlag, 2005. Los fragmentos citados son traducción mía.

<sup>75</sup> Glasenapp, *El Budismo, una religión sin Dios*, trad. F. Tola, Barcelona, Barral, 1974 (*Buddhismus und Gottesidee*, Mainz, Academia de las Ciencias y de la Literatura, 1954).



bución de las obras, el origen del mundo, la vida tras la muerte, la concepción de la naturaleza humana y del mundo. Ya desde el prólogo abogaba por el estudio de muchas religiones a fin de obtener un punto de vista más acertado acerca de cada una.

Quien quiera establecer claramente la esencia o el valor de un fenómeno cualquiera de la naturaleza o de la vida del espíritu, no debe contentarse con conocer *una sola* de sus formas; debe esforzarse en estudiar este fenómeno en los aspectos múltiples que ha adoptado en los diversos países y en diferentes épocas. Esto mismo vale también para la religión. Si es totalmente suficiente para la práctica de una vía religiosa rica no conocer más que una única religión, en cambio es imposible hacerse una idea exacta de la Religión, en tanto que tal, de su esencia y de la verdad que ella encierra, fundándose únicamente en el conocimiento de *una única* creencia<sup>76</sup>.

Considera Glasenapp que, para ser lo más objetivo posible en la comparación del aspecto histórico, social y filosófico de estas religiones, es necesario mostrarse distante respecto de la actitud que cada creyente muestra hacia el contenido de su fe, que considera verdadera.

Sé perfectamente que el punto de vista que he adoptado a este respecto, a saber que todas las religiones no son, en el mismo tratamiento, más que *intentos de interpretación, ligadas a los tiempos, de datos metafísicos* que nos resultan siempre imperfecta y parcialmente cognoscible, no encontrará ningún asentimiento junto a los Vaishnavas y de los Shaivas, de los Budistas del Pequeño y Gran Vehículo, de los Confucianistas y de los Taoistas, de los Católicos y de los Protestantes, de los Sunitas y de los Chiitas, de estricta observancia. Pues el adepto convencido de una comunidad determinada, ya sea una Iglesia universal o una pequeña secta, cree, la mayor parte del tiempo, que la concepción religiosa que ha reconocido como verdadera para sí, debe tener necesariamente un valor idéntico para todos los otros hombres. La ciencia comparada de las religiones no sabría admitir semejante *pretensión totalitaria de una religión particular*<sup>77</sup>.

Según expone Zubiri<sup>78</sup>, ambos, religión y persona, son en la realidad una sola cosa. No existe religión, como manifestación social, sin lo que él denomina religación, una actitud de comprometer toda la persona, no sólo el intelecto, en la respuesta vital al espíritu divino que cada uno advierte en su

<sup>76</sup> Glasenapp, Prólogo a *Die fünf Weltreligionen*, ed. cit.

<sup>77</sup> Glasenapp, Prólogo a *Die fünf Weltreligionen*, ed. cit.

<sup>78</sup> X. Zubiri, *El problema filosófico de la Historia de las Religiones*, Madrid, Alianza, 1993.

conciencia<sup>79</sup>. De ahí que una historia de las religiones deba ser, con toda la complejidad que ello supone, un “gigantesco tanteo del espíritu humano”, de esa religación. Es justamente dentro de esta búsqueda personal de la Verdad, en el sentido machadiano si se quiere<sup>80</sup>, en el que fácilmente pueden convivir los hombres de creencias dispares.

El espíritu conciliador que debe animar a todos aquellos que están sinceramente en búsqueda de la Verdad, encuentra un comentario apropiado en las palabras de un texto del Vedānta, que resume la quintaesencia de todos los conocimientos, yuxtaponiendo las dos grandes concepciones fundamentales de las religiones, concebidas como figuraciones, igualmente autorizadas, de la Realidad metafísica: la doctrina de los Teístas indios y chinos, del Cristianismo y del Islam, que reconocen un Dios distinto del mundo y de los individuos, y la doctrina de los Vedantas, de los Budistas del Mahāyāna, de los Taoístas y de los místicos occidentales, para quienes, en la base de una multiplicidad de todos los fenómenos, reside una última Unidad.

La estrofa, libremente interpretada, sigue así:

Diversidad y unidad... ambos caminos son enseñados

por las Santas Escrituras, que desde antiguo permanecen honradas.

Cada uno debe descubrir por sí mismo y para sí la Verdad:

Luego, si quiere, liberado de toda discusión, que la anuncie a los otros<sup>81</sup>.

---

<sup>79</sup> Ibid. p. 28: “Porque la verdad es que lo religioso en cuanto tal es algo del hombre entero, y no simplemente de una de sus dimensiones. No es cuestión de unos actos ni sentimentales, ni volitivos, ni intelectivos, es una relación del hombre entero”.

<sup>80</sup> A. Machado, *Proverbios y cantares*, LXXXV: “¿Tu verdad? No, la Verdad, / y ven conmigo a buscarla. / La tuya, guárdatela”.

<sup>81</sup> Glasenapp, *Die fünf Weltreligionen*, ed. cit., p. 455.



# TEORÍA SOBRE LA FORMACIÓN DEL HOMBRE

WILHELM VON HUMBOLDT\*  
(Ed. de María Rosario Martí Marco)

Sería tarea grandiosa y excepcional que alguien emprendiera la caracterización de las capacidades distintivas que contribuyen en las diversas disciplinas del conocimiento humano a la evolución perfeccionada del hom-

---

\* N. del Ed.: Este texto, redactado en 1793, y que traducimos al español, se publicó por primera vez en la edición de *Obras completas* de Humboldt editada por A. Leitzmann entre 1903 y 1936 (*Gesammelte Schriften*, ed. Preuß. Akademie d. Wissenschaften. Berlín, Band I, pp. 282-287). Posteriormente fue publicado en la selección de textos que realizó Clemens Menze (*Bildung und Sprache*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1965, 2. Auflage) y en la reedición de la obra completa de Humboldt en siete volúmenes por Walter de Gruyter, *Gesammelte Werke* (1988).

Wilhelm von Humboldt (1767-1835), gran representante del espíritu neohumanista, testigo último en el cruce de la revalorización de la Antigüedad clásica de Winckelmann y la ética kantiana, a la vez que modelo de amistad con Goethe y especialmente Schiller, imprimió en su siglo los conceptos de cultura, ciencia y formación que han prevalecido hasta nuestros días como ejemplo de genialidad. Wilhelm cree en el valor humano que fluye de la individualidad, y cuando utiliza el concepto *Bildung* se refiere a algo que es elevado e íntimo, al proceso integral de perfeccionamiento intelectual y espiritual, cuestión que le absorbe hondamente.

El texto despliega diversas ideas que confluyen en la necesidad de equilibrar la óptima formación del hombre con el conocimiento científico del mundo que le rodea. Una singular aportación a la formación del carácter personal y, en especial, del universitario. El reto es caracterizar las capacidades categóricas del ser humano que contribuyen a su desarrollo como hombre y que unidas integralmente conforman los preceptos para la instrucción de la humanidad. La misión última del hombre es para Humboldt la de conseguir desarrollar y personalizar el concepto de humanidad en cada individuo, para lo que indispensablemente se requiere comprender la naturaleza humana y tenerla presente en su totalidad. En la labor de formación se precisa la elección de algunas disciplinas que contribuyan a la educación como persona. La posible confusión proviene del gran número de disciplinas que se ofrecen y el criterio de elección. El hombre es el centro de toda actividad y en su interior desea fortalecer y elevar su naturaleza, conseguir estima y estabilidad. A todo ello contribuirá el Mundo como dimensión externa a la cual el hombre se aplica por necesidad. Así se esfuerza para conocer y se va perfeccionando interiormente y ennoblece, superando el desasosiego interior en la

bre y, en este sentido, que se beneficiara del espíritu auténtico que se emplea en forjarlas individualmente, así como de la unión en la que han de disponerse todas juntas para coronar integralmente de este modo la instrucción de la humanidad.

El matemático, el naturalista, el artista e incluso el mismo filósofo al empezar muchas veces su quehacer usual desconocen la propia naturaleza humana o no la tienen presente en su totalidad, y sólo unos pocos posteriormente se elevarán a esa posición superior y a ese panorama general. Por otra parte, en mucha peor situación se encuentra aquel que no se decide a elegir con exclusividad algunas de aquellas disciplinas queriendo sacar partido para su formación de absolutamente todas ellas.

Con la confusión de tener que elegir de entre muchas disciplinas y debido a la carencia de criterio para extraer de un armario reducido lo que pueda emplearse para el fin último propio y general, necesariamente se desembocará más tarde o más temprano en el abandono que significa la elección al azar o de lo que casi siempre se intuye como intención subordinada o meramente como mecanismo para ir más rápido. Aquí se encuentra uno de los motivos principales de las quejas continuas y no irrazonables de que el saber inhabilita, de que el cultivo del espíritu permanece estéril, de que a pesar de que se emprenden muchas cosas a nuestro alrededor, pocas nos mejoran interiormente y, al fin, se desatiende el provecho general e inmediato del carácter individual en aras de una formación intelectual científica superior, idónea para unos pocos.

En el centro de todas las formas especiales de actividad se eleva precisamente el ser humano, quien, sin ellas al tiempo que con una intención dirigida a algo concreto, sólo quiere fortalecer y elevar las fuerzas de su naturaleza y que se le proporcione estima y estabilidad a su ser. No obstante, de la misma manera que la fuerza precisa de un objeto con el que entrenarse, y la forma simple, el pensamiento neto, pueden subsistir en una materia en la que se acuan, también el hombre requiere un mundo fuera de sí mismo. Allí tienen origen sus esfuerzos por ampliar el círculo de conocimientos y su firmeza y sin que él mismo tenga conciencia clara, ciertamente, se encuentra sólo en su perfeccionamiento interior y en su ennoblecimiento lo que adquiere o lo que produce fuera de sí gracias a estos esfuerzos, o por lo

---

aspiración del yo libre. La sociedad ha de empeñarse en su cultura y sabiduría, sus virtudes y valor interior. Las constituciones han de redactarse con el sello de la dignidad e inspirar virtud.

menos, cuando se satisface el desasosiego interior que lo consume. Considerado esto absolutamente en su fin último, su pensamiento es siempre un intento del propio espíritu por comprenderse a sí mismo y su obrar una aspiración de la propia voluntad a ser libre e independiente en sí misma, y toda su actividad externa, un afán por no permanecer ocioso en sí mismo. Y efectivamente porque ambos, su pensamiento y su obrar, se deben sólo a un tercero, es decir, se deben sólo a la manifestación y empresa de algo posible cuya característica diferenciadora es No-Ser-Hombre, esto es, Ser-Mundo, por ello el hombre busca captar tanto mundo posible y de forma tan íntima para poder unirlo en sí mismo.

La última misión de nuestra existencia es conseguir tanto contenido como sea posible en el concepto de humanidad de nuestra persona, tanto mientras vivamos como también después con las huellas de la herencia viva que dejemos. Esta misión se plasma cuando nuestro Yo se vincula con el Mundo mediante una interacción general, intensa y libre. Ciertamente, ésta es sólo la medida que juzga el trabajo de cada sector del conocimiento humano. Sólo esta vía es la auténtica en cada individuo, en la medida en que el ojo es capaz de seguir un progreso atinado hasta los últimos fines, y sólo aquí se podrá buscar el secreto para avivarlo y fecundarlo, porque de lo contrario permanecerá eternamente muerto e inútil.

La asociación de nuestro Yo con el Mundo parece quizás a primera vista no sólo una manifestación incomprensible sino también un pensamiento extravagante. Pero tras una investigación más concreta desaparecerá por lo menos esta última sospecha. Y se hará patente que cuando se apuesta definitivamente por el verdadero esfuerzo del espíritu humano (en donde se encuentra su mayor dinamismo pero también su proyecto más débil), ya no se puede permanecer de ninguna forma junto a algo tan modesto.

¿Qué se exige de una nación, de una época, de todo el género humano cuando se le ha de prestar atención y admiración? Se exige que en ellos la cultura, la sabiduría y la virtud se difundan con gran alcance y extensión y que dominen para el hombre, que su valor interior ascienda tan alto que al concepto de humanidad se le conceda un contenido grande y digno, aunque se le tuviera que sustraer como único ejemplo. Pero esto no es suficiente. Se pide también que el hombre imprima visiblemente el sello de su dignidad en las constituciones que redacta e incluso en la naturaleza inanimada que le rodea, que inspire virtud y fuerza (que deben irradiar intensa y soberanamente en todo su ser) a la descendencia que procrea. Solamente

así es posible una perduración de las excelencias adquiridas tiempo atrás y, sin éstas, sin el pensamiento tranquilizador de una cierta continuación en el ennoblecimiento y la cultura, la existencia del hombre sería más caduca que la de una planta, puesto que ésta, por lo menos al marchitarse, es cierto que deja el germen de un ser vivo semejante.

Sin embargo, si todas estas exigencias se limitaran a la sustancia interior del hombre, su naturaleza le insistiría continuamente en mudar hacia objetos fuera de él y de esto se trata precisamente, de que en esta distancia no se pierda sino que mucho más de lo que él se propone fuera de sí, se refleje siempre en su interior la luz esclarecedora y el calor humano. Con esta intención tiene que atraerse hacia sí la masa de los objetos, abrir la figura de su espíritu a esta materia y convertir ambas en semejantes. En él se encuentra la unidad perfecta y la interacción general y tendrá que transferir ambas a la naturaleza. En él se encuentran varias aptitudes, en él hay que presentar para su consideración el mismo objeto en diversas formas, unas veces como concepto de entendimiento, otras como imagen de la fantasía o como contemplación de los sentidos. Con todo esto, así como con instrumentos tan diferentes, el hombre debe intentar interpretar la naturaleza y no sólo para conocerla en cada una de sus facetas sino especialmente para fortalecer la propia fuerza interior con esta variedad de aspectos, de los que se desprenden y perfilan muy distintas consecuencias. Precisamente esta unidad y totalidad determina el concepto de Mundo. Además, de hecho, la diversidad se encuentra solamente en este concepto en grado perfecto y sólo ella posee una autonomía tan independiente que hace contrastar las leyes de la naturaleza y las determinaciones del destino con el capricho de nuestra voluntad.

Lo que precisamente necesita el hombre es solo un objeto que haga posible la interacción de su sensibilidad con su espontaneidad. En exclusiva cuando este objeto baste para ocupar toda su existencia en su fuerza completa y en su unidad. El objeto tendrá que ser decididamente el mundo (puesto que esto es correcto de por sí), o como tal tendrá que considerarse. Se busca universalidad sólo para huir de la diversidad dispersa y desordenada. Para no perderse en la infinitud de una forma vacía y estéril, se construye un círculo fácil de apreciar en cada punto. Para reanudar la presentación del último fin al retroceder en los pasos dados, se busca el saber y el obrar no ya en lo disperso sino en lo cerrado y la mera erudición en una cultura docta, que convierte el esfuerzo intranquilo en una actividad sabia.

2.

Esto sólo podría realizarse a través de una obra que como la anteriormente mencionada se fomentara de forma muy intensa. Porque, decididamente, considerar y comparar los diversos tipos de actividad humana en las direcciones intelectuales y en las exigencias que le acompañan, lleva directamente al núcleo de que todo lo que debe influir en nosotros llegará necesariamente. Dirigida por el espíritu, se retiró la consideración de la abundancia de objetos en aras del círculo estrecho de nuestras facultades y de sus diversos modos de cooperación. La imagen de nuestra actividad, que sólo distinguimos de forma segmentada y en sus resultados externos, se nos mostró aquí como en un espejo iluminador y conciliador a la vez, en dependencia inmediata con nuestra formación interior. Considerándolo de manera sencilla y global, cada empresa vital puede influir en la formación y su mensaje se encuentra preferentemente en la intensificación de sus fuerzas y en el ennoblecimiento de su personalidad.

Simultáneamente, quien persigue una única labor aprende a desarrollar su profesión con un espíritu auténtico y en un sentido grande. No quiere simplemente allanar conocimientos para el hombre o herramientas para su aplicación práctica, no quiere ayudarle más a fomentar una única y sola parte de su formación. Conoce la finalidad que está impresa en él y comprende que, cuando se ejerce de forma sabia, su trabajo imprime al espíritu una idea nueva y propia del mundo y, por lo tanto, aporta un nuevo sentimiento de sí mismo, desde donde se halla, que puede perfeccionar toda su formación. Y esto es a lo que aspira. Puesto que trabaja para el progreso y su incremento, sólo le satisface si sella a los suyos en su obra con perfección. El ideal es mayor cuando se mide el esfuerzo interno a alcanzar que cuando se mide el objeto a interpretar. Por todas partes el genio tiene como objeto la satisfacción del deseo interior que lo absorbe, y el escultor, por ejemplo, no quiere ciertamente representar la imagen de un dios sino expresar y fijar la plenitud de su fuerza imaginativa plástica en esta figura. Cada empresa conoce una singular animosidad del espíritu y sólo en ella se encuentra el espíritu auténtico de su perfección. Siempre hay posibilidades de llevar a cabo con medios externos estas empresas, pero sólo podrá determinar su elección aquel que encuentre una satisfacción más pequeña o más completa.

El proceder de nuestro espíritu, especialmente en sus intenciones más recónditas, sólo puede ser sondeado por la profunda meditación y la obser-



vacación continua de uno mismo. Pero poco le acontece cuando no toma en consideración la divergencia de opiniones y la diversidad de estilos, en el sentido de cómo el mundo se proyecta en los diversos individuos. De ahí que cada obra debiera expresar a la vez también esta diversidad y no debiera olvidar a nadie de entre los que sobresalen en alguna especialidad que hubiera alcanzado un nuevo estatus o un concepto amplio. Éste debería dibujarse en su individualidad plena y en toda la influencia que su época y su nación le hubieran marcado. De ese modo ahora no se contempla sólo cómo cada especialidad singular puede ser cultivada en sus múltiples clases, sino también la consecuencia que se deriva sucesivamente de ellas. Puesto que aunque esta consecuencia se interrumpe frecuentemente por la influencia del carácter nacional, de la época y de las circunstancias exteriores, se alcanzan así dos escalas diferentes, siempre interrelacionadas. Por una parte, una de las transformaciones se beneficia en su progreso de la actividad intelectual. Por otra parte, la otra se corresponde con el carácter del hombre en las tareas que va asumiendo en las naciones y épocas concretas así como en su totalidad. Y en ambas, se muestran además divergencias por las que individuos geniales incomodan de pronto este proceder natural, por lo demás progresivo indefinidamente, para lanzar a su nación o a su época de una vez a otras nuevas perspectivas de itinerarios emergentes.

Mientras se observa esto paso a paso y, al final, se logra una visión de conjunto, se consigue acreditar completamente cómo la formación humana se consolida a través de un progreso sistematizado, sin caer en la uniformidad con la cual la naturaleza física se abre siempre y renovadamente a las mismas transformaciones, sin producir jamás algo nuevo.

## SOLEDAD

MIGUEL DE UNAMUNO\*  
(Ed. de Concha D'Olhaberriague)

Si huyo tanto de él, es, no lo dudes, por lo mucho que le quiero. Huyo de él buscándole. Cuando le tengo junto a mí, y veo su mirada, y oigo sus palabras, quisiera apagarle aquélla y volverle mudo para siempre; pero luego, cuando me aparto de él y me encuentro a solas conmigo mismo, veo aparecer en los abismos tenebrosos de mi conciencia dos tenebrosos lucerillos que parpadean como dos estrellas mellizas en lo insondable de la noche, y oigo en mi silencio unos rumores lejanos y apagados que parecen venir de lo infinito y que nunca llegan del todo. Son sus ojos, son sus palabras: son sus ojos purificados por la ausencia y la distancia; son sus palabras depuradas por su mudez. Y vele aquí por qué huyo de él para buscarle, y cómo le evito porque le quiero.

El amor, cuando es puro y noble, crece con la distancia. Su alma está más cerca de mí cuanto más de mí se aleje su cuerpo. Me la dejó en unas palabras, en una mirada, y él vive ya, y crece, y se desarrolla en mí.

---

\* N. del Ed.: El ensayo "Soledad" vio la luz, por vez primera, en la revista del mecenas y coleccionista navarro José Lázaro Galdiano *La España Moderna* (año 17, agosto, 1905, t.200, pp. 5-23). Posteriormente, el texto fue publicado varias veces. Se encuentra en *Autodiálogos* (Aguilar, 1959) así como en *Nuevos Ensayos*, dentro del primer volumen de las *Obras Completas* a cargo de M. García Blanco (Escelicer, 1966).

El estilo del escrito desprende una tensión lírica gradual que atempera la hondura del tema. La soledad es el lugar donde habita el hombre en su esencia. Salvífica y restauradora; es, sin paradoja, fuente de hermandad cristiana. Como en la proclama de J. W. Goethe según la cual sólo entre todos los hombres se vive lo humano, así en este salmo unamuniano al exaltar (con ecos indudables de Nietzsche y Kierkegaard) la soledad queda enaltecido el encuentro de cada uno consigo mismo, con el prójimo que late dentro de nosotros, con Dios y, en suma, con el Universo; ella es la que permite e impulsa la armonía cordial cósmica y el fundamento de la cuestión radical, la sola que para Unamuno es digna de consideración: la cuestión humana. Se trata, en fin, de la soledad requerida por el místico y arropada en un silencio confraternizador. También de la buscada por el poeta. Pudiera ser fuente de melancolía y pórtico de la locura; pero no es una soledad absurda sino que otorga sentido a la palabra y acción del melancólico.

Mi amor a la muchedumbre es lo que me lleva a huir de ella. Al huirla la voy buscando. No me llames misántropo. Los misántropos buscan la sociedad y el trato de las gentes; las necesitan para nutrir su odio o su desdén hacia ellas. El amor puede vivir de recuerdos y de esperanzas; el odio necesita realidades presentes.

Déjame, pues, que huya de la sociedad y me refugie en el sosiego del campo, buscando en medio de él y dentro de mi alma la compañía de las gentes.

Los hombres sólo se sienten de veras hermanos cuando se oyen unos a otros en el silencio de las cosas a través de la soledad. El ¡ay! apagado de tu pobre prójimo que te llega a través del muro que os separa, te penetra mucho más adentro de tu corazón que te penetrarían sus quejas todas si te las contara estando tú viéndole. No olvidaré en mi vida una noche que pasé por un balneario, y en que me tuvo desvelado durante toda ella un quejido periódico y debilísimo, un quejido que parecía querer ahogarse a sí mismo para no despertar a los durmientes; un quejido discreto y dulce que me venía de la dulce alcoba vecina. Aquel quejido, brotado no sé de quién, perdía toda personalidad; llegué a hacerme la ilusión de que brotaba del silencio mismo de la noche, que eran el silencio o la noche los que se quejaban y hasta hubo momentos en que soñé que aquella dulce quejumbre me subía a flor de alma de las hondonadas de ésta.

Al día siguiente partí de allí sin haber querido averiguar quién era el quejumbroso ni de qué padecía. Y sospecho que nunca he compadecido tanto a hombre alguno.

Sólo la soledad nos derrite esa espesa capa de pudor que nos aísla a los unos de los otros; y al encontrarnos, encontramos en nosotros a todos nuestros hermanos en soledad. Créeme que la soledad nos une tanto cuanto la sociedad nos separa. Y si no sabemos querernos, es porque no sabemos estar solos.

Sólo en la soledad, rota por ella la espesa costra del pudor que nos separa a los unos de los otros y de Dios a todos, no tenemos secretos para Dios; sólo en la soledad alzamos nuestro corazón al Corazón del Universo; sólo en la soledad brota de nuestra alma el himno redentor de la confesión suprema.

No hay más diálogo verdadero que el diálogo que entablas contigo mismo, y este diálogo sólo puedes entablarlo estando a solas. En la soledad y sólo en la soledad, puedes conocerte a ti mismo como prójimo; y mientras no te conozcas a ti mismo como a prójimo, no podrás llegar a ver en tus prójimos otros yos. Si quieres aprender a amar a los otros, recógete en ti mismo.

¿Para qué dialogar con los demás? No hay verdaderos diálogos, porque las conversaciones que merecerían llamarse tales son conversaciones de las que no merecen ser recordadas. Casi todos los que pasan por diálogos, cuando son vivos y nos dejan algún recuerdo impercedero, no son sino monólogos entreverados; interrumpes de cuando en cuando tu monólogo para que tu interlocutor reanude el suyo; y cuando él, de vez en vez, interrumpe el suyo, reanudas el tuyo tú. Así es y así debe ser.

Así debe ser. Lo mejor sería que no hiciéramos sino monologar, que es dialogar con Dios; hablarle a Dios; rezar día tras día y momento tras momento, cada uno nuestra oración, y que nuestras sendas oraciones fueran fundiéndose en una según ascendían hacia Dios, y al llegar a sus oídos eternos e infinitos no fueran más que una sola oración, el eterno monólogo de la pobre Humanidad dolorida. Y de allí, del seno de Dios, nos vuelve la oración humana; la voz de Dios en nuestro corazón, el eco del silencio sosegado, no es más que la voz de los siglos y de los hombres. Nuestra vida íntima, nuestra vida de soledad, es un diálogo con los hombres todos.

De la misma manera, la pobre flor que envía al cielo, evaporado, el rocío que del cielo recibiera, vuelve a recibir de nuevo gota celeste de las aguas todas que de todas las flores subieron al cielo.

Me acusas de que no me importan ni interesan los afanes de los hombres. Es todo lo contrario. Lo que hay es que estoy convencido de que no hay más que un solo afán, uno solo y el mismo para los hombres todos, y nunca lo siento ni lo comprendo más hondamente que cuando estoy más solo. Cada día creo menos en la cuestión social, y en la cuestión política, y en la cuestión estética, y en la cuestión moral, y en la cuestión religiosa, y en todas esas otras cuestiones que han inventado las gentes para no tener que afrontar resueltamente la única verdadera cuestión que existe: la cuestión humana, que es la mía, y la tuya, y la del otro, y la de todos.

Y como sé que me dirás que juego con los vocablos y me preguntarás lo que quiero decir con eso de la cuestión humana, habré de repetírtelo una vez más: la cuestión humana es la cuestión de saber qué habrá de ser de mi conciencia, de la tuya, de la del otro y de la de todos, después de que cada uno de nosotros se muera. Todo lo que no sea encarar esto es meter ruido para no oírnos. Y ve aquí por qué tememos tanto a la soledad y buscamos los unos la compañía de los otros.

Se busca la sociedad no más que para huirse cada cual de sí mismo, y así, huyendo cada uno de sí, no se juntan y conversan sino sombras vanas,

miserables espectros de hombres. Los hombres no conversan entre sí sino en sus desmayos, vaciándose de sí mismos, y de aquí el que nunca estén más de veras solos que cuando están reunidos, ni nunca se encuentren más en compañía que cuando se separan.

¡Si supieras lo que debo a mis dulces soledades! ¡Si supieras lo que en ellas se ha acrecentado el cariño que te guardo, y cómo las palabras que vieres en mi alma, en las breves horas de nuestras raras entrevistas, se ensanchan y adulciguan luego, adulcigiéndose por el ensanchamiento mismo y ensanchándose por su creciente dulcedumbre!

Cuando me hablas, tu voz choca en mis oídos y viene a romper casi siempre la monodia continua de mis propios pensamientos; tu figura se interpone entre mis ojos y las formas conocidas en que reposa mi mirada. Mas, apenas te vas, me vuelven tus palabras; pero me vuelven del fondo de mí mismo, incorporadas al canto de mi propio pensamiento, vibrando a su compás y con su ritmo, como acordes de mi propio canto, y detrás de ellas, dándoles en silencio aliento sonoro, se me aparece, esfumado en lontananzas imperecederas, tu para mí tan conocido rostro.

Ve a la soledad, te lo ruego; aíslate, por amor de Dios te lo pido; aíslate, querido amigo, aíslate, porque deseo, hace mucho tiempo ya, hablar contigo a solas.

Me interesan tanto los hombres y tan fuertemente se agita mi corazón cuando oigo sus ayes eternos, que no puedo resistir la representación de un drama. Me parece mentira pura. No puedo oír a un hombre hablando con otro, y menos aún ante una muchedumbre. Quisiera oírle a solas, cuando se habla a sí mismo.

Hay quien quisiera haber podido asistir a las conversaciones entre Caín y Abel y haber presenciado la escena que precedió a la muerte de éste por aquél. Yo, no; habría apartado la vista de ello con horror y asco. Me habría parecido tan falsa y mentirosa la envidia de Caín como mentirosa y falsa la inocencia de su hermano. Yo habría deseado oír a Caín a solas, cuando no tenía a Abel delante, u oírle después, cuando al ser maldito por Dios, le dijo, es decir, se dijo a sí mismo: "Grande es mi iniquidad para ser perdonada; he aquí me echas hoy de la haz de la Tierra, y sucederá que cualquiera que me hallare, me matará" (*Gén. IV, 13-14*). Y, aun para oírle esto, era preciso que él no me viera ni supiera que yo le oía, porque entonces me mentiría. Sólo me gustaría sorprender los ayes solitarios de los corazones de los demás...

Tanto como he desdeñado siempre el teatro, hasta el punto de que apenas lo piso, he deseado, a las veces, poder recibir desde un confesonario la descarga de los pecados y cuitas de un hermano. Pero tampoco esto me parece podría soportarlo, porque el confesonario se convierte en teatro, y aquello es para comedia; y el que va allí a depositar la carga de sus pecados miente siempre, quíralo o no lo quiera, lo sepa o no lo sepa. Querrá decir la verdad, y creará decirla –cuando lo quiera y lo crea-; pero no la dice. O se disculpa sin disculpa, o sin culpa se culpa. O calla o atenúa lo que hizo, o dice lo que no hizo, o agrava lo que hiciera. No va a contar sencillamente lo que hiciera y sintiera; va a acusarse. Y el que se acusa miente tanto como el que se excusa.

Y ve aquí por qué, disgustado de todo teatro, y sin encontrar consuelo ni deleite en la dramática, me refugio en la lírica. Porque en la lírica no se miente nunca, aunque uno se proponga en ella mentir.

Como no puedo oír la verdad a un hombre cuando habla con otro hombre, ni se la puedo oír cuando me habla, voy a la soledad, me refugio en ella, y allí, a solas, prestando oídos a mi corazón, oigo decir la verdad a todos. Tus secretos los sé porque me los has dicho a solas, cuando ni yo te veía ni oía, ni me veías ni oías tú; me los has dicho en el eco apagado y lejano de aquellas palabras de mentira que vertiste en mi corazón. Su mentira se disipó con el grosero vibrar del aire material que me las metió en el oído de la carne; su verdad se desnudó al alejarte tú de mi presencia.

Lo más grande que hay entre los hombres es un poeta, un poeta lírico, es decir, un verdadero poeta. Un poeta es un hombre que no guarda en su corazón secretos para Dios, y que, al cantar sus cuitas, sus temores, sus esperanzas y sus recuerdos, los monda y limpia de toda mentira. Sus cantos son tus cantos, son los míos.

¿Has oído nunca poesía más honda, más íntima, más duradera que la de los Salmos? Y los Salmos son para cantarlos a solas. Ya sé que los cantan las muchedumbres, reunidas bajo un mismo techo, en oficio de culto; pero es que al cantarlos dejan de ser tal muchedumbre. Al cantar los Salmos, cada uno se mete en sí y se recoge, y la voz de los otros no resuena a sus oídos sino como acorde y refuerzo de su propia voz.

Y esta diferencia noto entre una muchedumbre que se junta para cantar los Salmos y una muchedumbre que se junta para ver representar un drama u oír a un orador; y es que aquélla es una verdadera sociedad; una compañía de almas vivas, que cada uno existe y subsiste por sí, y esta otra es

una masa informe, y cada uno de los que la componen, no más que pedazo de tropel humano.

Nunca he sentido el deseo de conmover a una muchedumbre y de influir sobre una masa de personas –que pierden su personalidad al amasarse–, y he sentido, en cambio, siempre furioso anhelo de inquietar el corazón de cada hombre y de influir sobre cada uno de mis hermanos en humanidad. Cuando he hablado en público he procurado casi siempre hacer oratoria lírica, y me he esforzado por forjarme la ilusión de que hablaba a uno solo de mis oyentes, a uno cualquiera de ellos, a cada uno, no a todos en conjunto.

Los grandes consoladores de la Humanidad, los que nos dan el bálsamo de las dulzuras inagotables, son los grandes solitarios, son los que se retiran al desierto a oír levantarse en sus corazones el plañido desgarrador de los pobres rebaños humanos perdidos, sin pastor ni perro, en los desolados yermos de la vida.

Durante una de esas frecuentes, y a menudo sangrientas, huelgas que ahí, en ese pueblo que habitas, ocurren a cada paso, y cuando preveas que va a haber algún choque o colisión, sube a aquella santa montaña donde tantas veces nos encontramos tú y yo cara a cara en medio de Dios, y donde más nos unimos en nuestra soledad, y desde allí contempla el revolverse de la muchedumbre enfurecida, y tal vez lleguen a ti apagados ecos de los tiros con que se trata de contenerla. Y no te quepa duda alguna sino de que es desde allí viéndolos como a mudas hormigas, sin ver las caras que ponen, más que las que tienen, y sin oír sus voces; que es desde allí como mejor llegarás a comprender el resorte que los mueve, y que ellos mismos no lo conocen. Si estás entre ellos y los ves y los oyes, te parecerá que los empuja el hambre, o el odio, o la envidia, o el ansia de libertad, o la sed de justicia; pero si los ves desde nuestra santa montaña, verás que los impele el eterno y único afán.

Te acuerdas, sin duda, de los comentarios que hacíamos aquella tarde en que, sentados en la cumbre de aquel monte, mirábamos a nuestros pies cómo allá, en el valle, bailaban en corro unas cuantas parejas, sin que llegaran a nuestros oídos, debido a la adversa dirección del viento, los sones del tamboril y el pito con que se les hacía bailar. Es una observación que han hecho muchas gentes, y que es, sin embargo, nueva siempre. Para un sordo debemos aparecer como locos los que hablamos y gesticulamos al hablar y nos oímos. Es la voz que da la racionalidad de las cosas. Y sospecho que, para un ciego, por el contrario, debe desaparecer mucho de lo que nos hace aparecer enloquecidos.

A la distancia, aparécense los hombres tales como son, bailando y agitándose sin sentido, pataleando sobre esta pobre tierra. Y luego nos reímos de uno que patalea y se agita sin que nadie toque cerca de él pito alguno. ¿Sabemos acaso qué música es la que está oyendo en el silencio de su corazón?

Un solitario, un verdadero solitario, es el que se pone a bailar en medio de la plaza humana y a la vista de sus hermanos todos, al son de la música de las esferas celestiales, que él sólo, merced a la soledad en que vive, oye. Las gentes se paran, le miran un momento, se encogen de hombros y se van diputándole un loco, o forman corro en derredor de él y se ríen o empiezan a acompañar su baile con palmadas, entre algazara y regocijo.

Y ahora voy a contestarte a lo que me decías no hace mucho en una de tus cartas. “Has claudicado –me decías– y empiezas a bailar al son que te tocan; ya no eres tuyo, eres de los demás. Recoge tus palabras de antaño y aprende para en adelante a no decir nunca: de esta agua no beberé”. Pues bien: te equivocas. Yo bailaba; bailaba al son de una música que los demás no oían, y empezaron por reírse de mí los unos; por llamarme loco o extravagante, o ganoso de notoriedad, los otros; alguno me insultó; no faltó quien me apedreara, y, al cabo, se fueron marchando y no haciéndome caso, y sólo quedaron en torno mío aquellos a quienes mis brincos y piruetas les hacían gracia, les recreaban el ánimo o les movían a bailar ellos a su vez y desentumecer así sus piernas. Y este mi cotarro ha ido, gracias a Dios, ensanchándose, y hoy bailo y brinco en medio de un regular concurso de gente que me lo jalea. Y esta gente, al verme bailar en seco y sin música, porque ellos no oyen lo que rige y acompaña a mis piruetas, se han puesto a llevarme el compás con sus manos y me aplauden y dan palmadas; y como estas palmadas van al compás de mis saltos y cabriolas, creen que salto y brinco yo al compás de ellas, y esto los mueve a aplaudirme más, y se dicen: “¡Bravo, y cómo hacemos bailar a este hombre!” Y no saben que yo no oigo siquiera sus palmadas, y que si arrecio yo a brincar cuando ellos arrecian a aplaudir, es que ellos aplauden porque yo brinco, y no brinco yo porque ellos aplaudan. Y tal es la ventaja de bailar solo.

Los hombres somos impenetrables. Los espíritus, como los cuerpos sólidos, no pueden comunicarse sino por sus sobrehaces en toque, y no penetrando unos en otros, y menos fundiéndose.

Me has oído mil veces decir que los más de los espíritus me parecen dermatoesqueléticos, como crustáceos, con el hueso fuera y la carne dentro. Y cuando leí, no recuerdo en qué libro, lo doloroso y terrible que sería para



un espíritu humano tener que encarnar en un cangrejo y servirse de los sentidos, órganos y miembros de éste, me dije: “Así sucede, en realidad: todos somos pobres cangrejos encerrados en dura costra”.

Y el poeta es aquel a quien se le sale la carne de la costra, a quien le rezuma el alma. Y todos, cuando el alma en horas de congoja o de deleite nos rezuma, somos poetas.

Y ve aquí por qué creo que es menester agitar a las masas, y sacudir y zarrandear a los hombres, y lanzarlos a los unos contra los otros, para ver si de tal modo se les rompen las costras en el choque mutuo, y se les derraman los espíritus, y se mezclan, mejen y confunden unos con otros, y cuaja y se fragua de una vez el verdadero espíritu colectivo, el alma de la Humanidad.

Pero lo triste es que, si nos atenemos a la experiencia hasta hoy en día, esos roces y choques mutuos, lejos de romper las costras, las endurecen, y engrosan, y acrecientan. Son como los callos, que con el roce se hacen mayores y más fuertes. Aunque tal vez sea que los choques no son lo bastante violentos. Y, en todo caso, choque y no roce. No me gusta rozar con las gentes, sino chocar con ellas; no quiero irles de soslayo y pasarlos tangencialmente, sino irles de frente, y, si es posible, partirlos por el eje. Es como mejor se les sirve. Y, para prepararse a esta labor, no hay mejor que la soledad.

Es muy triste esto de que tengamos que comunicarnos no más que en toque, a lo sumo en roce, y a través de los duros caparazones que nos aíslan a los unos de los otros. Y estoy convencido de que ese caparazón se adelgaza y debilita en la soledad hasta convertirse en tenuísima membrana, que permite la ósmosis y exósmosis espiritual. Y por esto es por lo que creo que es la soledad la que hace a los hombres verdaderamente sociables y humanos.

Hay quien cree que el destino de los hombres no es otro que hacer la sociedad humana, la Humanidad, y que todos nuestros esfuerzos y afanes no convergen sino a que un día sea el género humano un solo y verdadero organismo, una especie de inmenso animal colectivo de que cada hombre sea célula, o al modo de una madrépora espiritual. El fin del hombre sería, en tal caso, la Humanidad.

Y, si eso fuese así, cuando tal fin se cumpla, reconocerá la sociedad humana que los solitarios contribuyeron más que los demás hombres a formarla, y que hizo más por ella tal anacoreta o eremita –de una o de otra clase–, retirado al yermo, que muchos pastores de hombres que han llevado a los rebaños humanos a la victoria o a la matanza. No es menester estar en medio de los hombres para guiarlos. Tú no sabes cuál de tus prójimos es el

que más influye en tí; pero puedes asegurar que no es el que tienes más cerca y a quien ves y oyes más a menudo.

Y ya te he dicho que para que esa Humanidad cuaje y se fragüe, es menester, primero, que se nos rompan a todos las costras o se nos adelgacen en ligerísimas membranas y que nuestros sendos contenidos espirituales se viertan por las hendiduras de la costra rota o rezumen por la adelgazada membrana, y se mezclen y confundan los unos con los otros. Y entonces, al fundirse las ideas de los tontos con las de los sabios, y los afectos de los malvados con los de los virtuosos, y los sentimientos de todos, cree que saldrá algo grande y puro. Porque hoy apenas conocemos sino las mezclas, no las fusiones de ideas y sentimientos. Y tú sabes muy bien, por la química que nos enseñaron, cuán grande es la diferencia que va de una mezcla a una combinación, y como los cuerpos que al mezclarse dan una aleación dañosa, pueden, combinándose, dar un compuesto beneficioso. Y no dudes sino que, en punto a ideas y sentimientos, lo pernicioso es la mezcla, no la confusión. Don Quijote y Sancho marcharon juntos y mezclados; pero si se fundieran en uno, ¡qué portentoso espíritu no surgiría de tan sublime fusión! No sería ya un hombre, sino un dios.

Pero hoy hemos de vivir separados los unos de los otros, dentro de su costra cada uno y sin poder romperla, pues es lo triste que esas costras se rompen desde fuera y no desde dentro. No somos como los pollitos, que al sentir necesidad de aire rompen el cascarón que los encierra y salen a respirar y vivir; necesitamos más bien que venga alguien de fuera y nos liberte de nuestra prisión. Los más de los gemidos que, atravesando la costra de tu prójimo y tu propia costra, te llegan al oído, no son más que lamentos de tu hermano, porque se encuentra preso y no puede salirse de sí. Pero si vas a él y, compadecido, empiezas a golpearle para romperle la costra y libertarle, como lo primero que siente es el golpe y el aturdimiento de la sacudida, arrecia a gemir y se queja más fuerte, y hasta te rechaza. No espera a su liberación. Y si por acaso le abriste una rendija, al sentir el aire frío que por ella le penetra, se queja aún más y te culpa de mal hermano, de bárbaro y de cruel. Golpéale, sin embargo.

Y es tal y tan triste el aislamiento en que vivimos, que hay espíritu que ha llegado a figurarse que está solo en el mundo y que todos los demás hombres con quienes vive no son más que dermatoesqueletos vacíos, que por extraña magia se mueven, hablan, obran y viven como si estuviesen llenos de vida y de espíritu. Y este sentimiento de la más profunda soledad, de encon-

trarse uno solo en el mundo, de ser el único espíritu que habita en él; este sentimiento es lo que más intensa melancolía da a ciertos solitarios y, a la vez, más profundo sentido a cuanto dicen y hacen.

“Puesto que estoy solo en el mundo –suelo decirme en los momentos en que esa extraña fantasía hace presa en mí–, puesto que estoy solo en el mundo y soy el único espíritu que en él habita, tengo que hacer todo lo que, de no existir yo, no habría quien lo hiciese”.

¿Crees tú, puesto que estoy en vena de confidencias y confesiones, crees tú que cuando se me ha echado en cara lo de que soy poco español, no me he dicho muchas veces: “¡Soy el único español!”; yo lo soy y no lo son todos los demás nacidos y residentes en España?

Y ese sentimiento de sentirse solo y aislado en el mundo puede llegar a producir terribles estragos en el alma, y aun a ponerla al borde de la locura. Recuerdo a un pobre hombre, a quien se le tenía por medio loco, y que acabó, en efecto, en monomanía bien acusada, el cual me decía en cierta ocasión: “No sabe usted bien, don Miguel, cuánto sufro con una tontería que se me ha metido en la cabeza y que no sé desechar de ella. Es la cosa más desatinada que cabe concebir, lo reconozco; sé todo lo disparatada que es; pero no puedo con ella: me domina y me subyuga a mi pesar. Y hay días en que con tal fuerza me aprieta, que me quedo en casa y sin salir a la calle.” “¿Y qué es ello?”, le pregunté, alarmado por semejante preámbulo. Y me contestó: “Pues es ello que hay ocasiones en que doy en pensar que yo, visto por fuera y a los ojos de los demás, soy enteramente distinto de como me creo ser y me conozco, y de que no estoy ni haciendo ni diciendo lo que creo hacer y decir, sino otras cosas muy distintas, y de que ahora, mientras me imagino estar contándole lo que quiero contarle, le estoy insultando a usted, y de que cuando creo ir por la calle muy mesurado y correcto, voy, sin saberlo ni quererlo, dando piruetas y haciendo contorsiones y gestos ridículos, y que las gentes que pasan, y me parece no me hacen caso, están burlándose de mí.” Y al oírle hablar así, le dije: “¿Y cree usted que en mayor o menor grado no nos pasa a todos lo mismo? De mí sé decirle que he perdido alguna para mí preciosa amistad porque cuando yo estaba diciendo una cosa me estaban oyendo otra muy contraria, y que cuando noto enfriamiento para conmigo en alguien a quien tengo conciencia de no haber faltado, me digo: algo que le dije sin saber”.

Y esto tiene que suceder, por fuerza, a todo el que hable con el corazón en la mano y ponga su alma en cuanto diga; es lo que tiene que suceder al que tenga, en vez de costra, membrana, o se transparente aquélla. Porque

las más de las personas, cuando hablan de otro, tienen en cuenta que se las está oyendo, y mienten en sus juicios, y si es amigo se callan sus defectos y le ensalzan sin tasa, y si es enemigo se callan sus virtudes y le deprimen sin compasión. Pero si dices la verdad, y hablando, con cariño y respeto, de un amigo a quien quieres mientas sus defectos, sólo te recogerán esto y le irán con el cuento de que le estuviste desollando.

Y esto lo veo yo muy bien en esta ciudad en que vivo, y donde se gastan los más espesos y más duros caparazones que he conocido en mi vida. Para crustáceos espirituales, créeme, no hay como los castellanos. Le estás tratando a uno años enteros, y no sabes si ha llorado alguna vez en su vida, ni por qué lloró. Son de una pieza. Y todo lo entienden en una pieza. No les pidas el sentimiento del matiz, de la transición, de la media tinta, ni menos la comprensión de los contrarios. Para ellos, lo que no es blanco es negro. Y ¡qué habilidad tienen para no entender cosa alguna a derechas! Y como son chismosos y cuenteros y encismadores, jamás puede estarse seguro con ellos. De mí puedo decirte que de cada veinte cosas que de mí te cuenten, si vienes acá y los oyes, las dieciocho son mentira, y las otras dos están desfiguradas.

Algunos de ellos me echan en cara que, como me confío al primero que llega, y tengo con cualquiera confidencias, resulta que a todos los hago iguales y no distingo entre amigos y no amigos. No; todos son para mí hermanos, y creo que todo hermano es digno de nuestras confidencias. No he de ser yo quien responda del uso que de ellas haga. Pero ellos, los muy crustáceos, no se confían a nadie, y hasta he llegado a dudar si es que tienen cosa alguna que confiar. Su reserva no es más que vaciedad interior. Y así es que, ¡claro está!, cuando se juntan, tiene que ser para jugar al tresillo o para murmurar del prójimo.

Y todo esto produce un enorme sentimiento de soledad. Y sólo me apena el que mis ocupaciones y mi cargo me impidan rodear y proteger esa soledad interior con soledad exterior, y aislarme de veras, retirarme a un desierto, no ya por cuarenta días, sino por cuarenta meses, y aún más, y dedicarme allí a fabricar un gran mazo, claveteado de grandes clavos, y endu-recerlo al fuego y probarlo contra los peñascos y berruecos; y cuando tenga uno a prueba de las más duras rocas, volver con él a este mundo y empezar a descargar mazazos sobre todos estos pobres crustáceos, a ver si, descachadas sus costras, se les ven las carnes al descubierto.

Mas al llegar aquí me ocurre una duda, y es si las costras se rompen desde fuera o desde dentro. Afirmé antes que no se rompen sino desde

fuera, que es otro el que nos las tiene que romper y quebrantar; pero me parece que lo afirmé muy de ligero, por lo muy redondamente que lo hice. Se trata nada menos que de la más grave y más honda cuestión de ética y de religión: la de si el hombre ha de redimirse a sí mismo o ser redimido por otro; la de si nuestro deber es romper nuestras cadenas o ir encadenados a romper las cadenas de los demás.

Parece ser, si se piensa en ello con el corazón, que la verdad está en la combinación de ambos puntos de vista, y que las costras se rompen desde fuera y desde dentro a la vez. Vas a libertar a tu hermano porque sientes que hace él esfuerzos por libertarse o porque te llegan sus quejas, y las quejas son ya deseos de verse libre, y el deseo de verse libre es principio de libertarse; y cuando él siente que empiezas a querer libertarle, redobla sus esfuerzos por hacerse libre, y redoblas tú los tuyos. Le oyes arañar el muro de su prisión, y empiezas a golpear en él desde fuera, y cuando oye tus golpes, golpea él, y tú arrecias y él arrecia, y vais, él desde dentro y tú desde fuera, trabajando en una misma obra. Y es lo más consolador que mientras golpeas en su costra, como lo haces con la tuya, tanto trabajas por romper la de él como por romper la tuya propia, y él, a su vez, mientras golpea en la suya, da golpes en la tuya. Y, así, toda redención es mutua.

Y aquí tienes lo que significa el valor del ejemplo. Yo no me siento con fuerzas como para coger a cada uno de mis prójimos, levantarlos en vilo y arrojarlos al otro lado del río, sino que espero que al verme saltarlo se digan: “Cuando él, que no es, como nosotros, más que un hombre, lo salta, bien puedo saltarlo también yo”, y lo saltan. Y éste es el valor de los grandes solitarios, y es que enseñan a los demás hombres el valor de la soledad, y que se puede muy bien vivir en ella. Cuando aquel tu prójimo puede vivir en sí y de sí, bien puedes también tú vivir en ti y de ti. El solitario, lejos de desdeñar a los demás hombres, parece que les está diciendo: “¡Sed hombres!” El que insulta a una muchedumbre suele estar muy de ordinario rindiendo homenaje a cada uno de los que la componen.

Hace ya mucho tiempo que me está dando vueltas en la cabeza la idea de que el principio de la nueva edad, de la edad del espíritu –la primera es la de la naturaleza, y la segunda, en la que vamos entrando, la de la razón–; el principio de la edad del espíritu será la muerte del pudor y el entronizamiento de eso que llamamos hoy cinismo. La gran institución social de aquella edad será la de la confesión pública, y entonces no habrá secretos. Nadie estimará malo el abrigar tal o cual deseo impuro, o el sentir este o el otro afecto

poco caritativo, o el guardar una u otra mala intención, sino el callarlo. Y cuando eso llegue, y anden las almas desnudas, descubrirán los hombres que son mucho mejores de lo que creían, y sentirán piedad los unos de los otros, y cada uno se perdonará a sí mismo y perdonará luego a todos los demás.

Y si desarrollas esta espléndida perspectiva de una vida nueva y de una edad gloriosa del espíritu, ten por seguro que los más de los que te oigan se te escandalizarán diciéndote que eso sería un infierno, y temblarán al sólo pensar que pudiera vérselos el alma al desnudo. Pero es que no son capaces de imaginarse lo que sería una sociedad en que las almas todas anduvieran desnudas, y no sólo la suya, y si se escandalizan es que no consideran el profundo cambio que eso traería a la sociedad. Es indudable que nos cuesta hacernos a la idea de que saliéramos en pelota a la calle; pero si fuésemos a un país en que todo el mundo anduviese así y todos estuviesen habituados a verse así desde que nacieron, no es menos indudable que habría de hacernos ruborizar allí el andar vestidos.

Como cada uno de nosotros cree tener jorobado o con lacras y manchas el espíritu, tiembla de que se lo desnuden; pero si todos nos lo desnudáramos y viésemos que lo tenemos todos jorobados y con lacras y manchas, desaparecería nuestro temor.

“¿Y el pudor entonces? –se me dirá–. ¿Qué sería de ese precioso y dulce sentimiento, guardián de las más apreciadas virtudes?” El pudor no desaparecería, sino que cambiaría, haciéndose más elevado y más puro. El pudor entonces consistiría en no ocultar nada, en no tener secretos. Y se nos pondría el alma roja de vergüenza por haber callado algo a nuestros hermanos.

Ya sé que apenas lograrás convencer a nadie de esto, como apenas lo he logrado yo. Una de las mayores desgracias que pesa sobre el común de los pobres mortales es su falta de imaginación, y carecen más de ella los que más presumen de tenerla, confundiéndola lastimosamente con cierta memoria que nos trae a las mentes las imágenes que por ahí corren y pertenecen al común acervo. Es la falta de imaginación la que impide a las más de las gentes imaginarse lo que sería una sociedad con otra base moral o económica que la nuestra. Observa que cuando las gentes hablan de lo que sería la sociedad si desapareciese de ella la institución de la propiedad privada del suelo, pongo por caso –y ésta es observación que la han hecho varios–, discurren como, si borrada tal institución, siguiese lo demás como hoy está constituido, y se dicen: “Si desaparece la propiedad privada del suelo, desaparecerá la herencia; y si mis hijos no han de heredarme, ¿para qué habría de

trabajar yo?”, con otros razonamientos por la misma línea. Y así en todo. Que es como si al decirle a uno que le iban a dotar de alas empezase a calcular lo que él sería hoy con alas, sin advertir que dejaría entonces de ser el que hoy es para ser otro.

Fíjate y estudia a todos los sectarios, a todos los dogmáticos, a todos los que dicen y sostienen que si se borrara de la conciencia de los hombres tal o cual principio ético o religioso, que ellos creen el quicio de la vida social, la sociedad se destruiría; fíjate en ellos y estúdialos, y verás que de lo que carecen los pobrecillos es de imaginación. Un día le oí a uno de tales decir que sería imposible una sociedad bien ordenada si desapareciese por completo de todos y de cada uno de sus miembros el temor a las penas eternas del infierno y la creencia en ellas, el miedo al diablo y a la muerte. Y me dio lástima de tanta falta de imaginación y de sentido humano. El pobrecillo no se imaginaba que pudiesen obrar los demás el bien por motivos muy distintos de aquellos por los que él cree obrarlo. Y digo *creo*, porque estoy seguro de que él mismo no se refrena de hacer el mal por los motivos por los que él cree refrenarse, sino que estos motivos los inventa *a posteriori* para explicarse a sí mismo su conducta. Porque sentimos una furiosa necesidad de explicarnos a nosotros mismos nuestra conducta y de darnos cuenta de por qué hacemos el bien o el mal.

Y de esto mismo nos cura también la soledad enseñándonos a resignarnos a nosotros mismos, y a aceptarnos tal y como somos, y a perdonarnos nuestras propias faltas, sin intentar penetrar en su razón. Porque eso de tratar de explicarnos a nosotros mismos nuestra propia conducta viene de la necesidad en que a menudo nos vemos de tener que explicársela a los demás; y si nos empeñamos en buscar un fundamento a nuestras buenas acciones, es porque el prójimo desconfía de toda bondad que no se parezca a la suya, y no cree en que uno pueda ser bueno porque sí. Es también esa miserable vida social en que nos juntamos para huir cada uno de sí mismo lo que nos hace buscar fuera de nosotros mismos, en una norma social y colectiva, el fundamento de nuestras buenas acciones. Y por eso es por lo que la soledad nos enseña a ser buenos de verdad, y nos lo enseña la verdadera soledad, esa soledad que podemos conservar aun en medio del bullicio de las muchedumbres, y no recogiéndonos y encerrándonos en nosotros mismos, sino derramándonos en ellas.

Los más grandes solitarios son, en efecto, los que más han derramado sus espíritus entre los hombres: los más sociables. “¿Quién describió la her-

mosa unión de los hombres más arrebatadoramente que quien se quedó solitario en la vida?”, dice Kierkegaard, uno de los más grandes solitarios.

Y es ello natural, porque el solitario lleva una sociedad entera dentro de sí: el solitario es legión. Y de aquí deriva su sociedad. Nadie tiene más acusada personalidad que aquel que atesora más generalidad en sí, el que lleva en su interior más de los otros. El genio, se ha dicho y conviene repetirlo a menudo, es una muchedumbre; es la muchedumbre individualizada, es un pueblo hecho persona. El que tiene más de propio es, en el fondo, el que tiene más de todos; es aquel en quien mejor se une y concierta lo de los demás.

Y es que hay dos clases de uniones: una, por vía de remoción, separando diferencias de los elementos que se unen; y otra, por vía de fusión, concordando esas diferencias. Si quitamos de la mente de cada uno lo que ella tenga de propio, aquella manera de ver las cosas que le es peculiar, todo lo que cela con cuidado por miedo a que se le tenga por loco, y nos quedamos no más que con lo que tiene de común con los demás, esto común nos da esa miserable quisicosa que se llama el sentido común, y que no es sino el abstracto de la inteligencia práctica; pero si fundimos en uno los distintos criterios de las personas, con todo lo que guardan celosamente, y concordamos sus caprichos, rarezas y singularidades, tendremos el sentido humano, que es, en los ricos de él, sentido propio. Lo mejor que se les ocurre a los hombres es lo que se les ocurre a solas, aquello que no se atreven a confesar, no ya al prójimo, sino ni aun a sí mismos muchas veces, aquello de que huyen, aquello que encierran en sí cuando está en puro pensamiento y antes de que pueda florecer en palabras. Y el solitario suele atreverse a expresarlo, a dejar que eso florezca, y así resulta que viene a decir lo que a solas piensan todos, sin que nadie se atreva a publicarlo. El solitario lo piensa todo en voz alta, y sorprende a los demás diciéndoles lo que ellos piensan en voz baja mientras quieren engañarse los unos a los otros pretendiendo hacerse creer que piensan otra cosa, y sin lograr que nadie les crea. Todo esto te servirá para sacar por ti mismo cómo y hasta qué punto es la soledad la gran escuela de sociabilidad, y cómo conviene a las veces alejarse de los hombres para mejor servirles.

Y como el tema es inagotable, conviene cortarlo.





## EL HOMBRE Y SU CUERPO

XAVIER ZUBIRI\*  
(Ed. de Diego Gracia)

El hombre es una realidad una y única: es *unidad*. No es una *unión* de dos realidades, lo que suele llamarse “alma” y “cuerpo”. Ambas expresiones son inadecuadas porque lo que con ellas pretende designarse depende esencialmente de la manera como se entienda la unidad de la realidad humana. De ella depende asimismo la idea de su actividad. Por tanto, si queremos conceptualizar con cierto rigor lo que el título de esta nota significa, hemos de proceder por pasos contados y examinar sucesivamente:

---

\* N. del Ed.: Xavier Zubiri (1898-1983) fue el filósofo por antonomasia de la llamada “generación de 1927”. Discípulo de Ortega y de Heidegger, desarrolló una amplia obra personal, que se halla recogida en los más de veinte volúmenes de *Obras* editados por la Fundación Xavier Zubiri en Alianza Editorial. Si bien no escribió nada expreso sobre el humanismo, toda su obra es una contribución a él y un intento de clarificación de su significado. Zubiri no fue un cultivador de las “humanidades clásicas”, ni de las “bellas artes”. Tampoco se dedicó al estudio de las que a veces se llaman “nuevas humanidades”, las que en el ámbito germánico se denominan “Ciencias del espíritu”, unas veces, y “Ciencias de la cultura”, otras, también conocidas en el ámbito francés como “Ciencias morales y políticas”, y en el anglosajón como “Ciencias sociales”. Zubiri fue un filósofo estricto, y en tanto que tal convencido de que la filosofía tiene su campo propio, distinto del de las ciencias, tanto naturales como culturales. La filosofía es el saber radical, en tanto que interesada por los problemas últimos de la existencia, que son también los primeros. El concepto fundamental de la filosofía de Zubiri es el de “realidad”, ya que en ella estamos radicados y constituye nuestro horizonte de realización como personas. El atenuamiento y la fidelidad a la realidad es el gran antídoto contra los sofismas y la palabrería en que se desarrolla con frecuencia la existencia cotidiana de los seres humanos, y en los que también cae con frecuencia la retórica de muchos humanismos. El año 1980, en el prólogo a *Inteligencia sentiente*, Zubiri escribió: “Hoy estamos innegablemente envueltos en todo el mundo por una gran oleada de sofistería. Como en tiempos de Platón y de Aristóteles, también hoy nos arrastran inundatoriamente el discurso y la propaganda. Pero la verdad es que estamos instalados modestamente, pero irrefragablemente, en la realidad. Por esto es necesario hoy más que nunca llevar a cabo el esfuerzo de sumergirnos en lo real en que ya estamos, para arrancar con rigor a su realidad aunque no sean sino algunas pobres esquivas de su intrínseca inteligibilidad”.

El presente artículo que publicamos pertenece a la compilación *Escritos menores (1953-1983)*, Madrid, Alianza, 2006, pp. 103-116.

1°. Qué se entiende por *realidad*.

2°. Qué es la realidad *humana*.

3°. Qué *caracteres* posee su unidad.

4°.Cuál es la función que en ella desempeña lo que suele llamarse *cuerpo*.

5°.Cuál es la índole de la *actividad* humana.

## I. QUÉ ES REALIDAD

No me refiero aquí a la realidad en cuanto tal sino tan sólo a lo que llamamos “cosas reales”, tomando la palabra cosa en su sentido más inespecífico y vulgar. Pues bien, las cosas reales son sistemas de notas de carácter sustantivo. Voy a explicarme.

1°. Las cosas reales está constituidas por “notas”. Tomo el vocablo en su acepción más lata: son notas tanto las propiedades, las cualidades, las partes constitutivas, etc. Cada una de estas notas está con las demás en una forma muy precisa: es nota «de» las demás. Por ejemplo, la glucosa es nota “de” un organismo animal. Este no es una adición extrínseca. Cada nota puede existir, y en general existe, independientemente de ser nota de esta cosa real. Pero cuando *hic et nunc* es nota de esta cosa real, está integrada a ella. Y estar integrada significa que no es un algo meramente añadido a las demás notas, sino que la nueva nota cobra el carácter del «de» constitutivo de la cosa real. Por tanto, no hay “nota+de” sino “nota-de”. Es lo que inspirándome en las lenguas semíticas llamo carácter o estado “constructo” de toda nota. En lo que en las lenguas semíticas se llama estado constructo, la unidad de los dos nombres es prosódica, morfológica y semántica: es verdadera unidad. En su virtud, el “de” es un momento no conceptivo sino real de la nota. Y en segundo lugar, no es un momento real relacional, sino un momento físicamente constitutivo de cada nota, mientras sea nota de esta cosa real. Dejando de lado los procesos metabólicos, cuando la glucosa «sale» del organismo animal, no pierde nada sino tan sólo su “de”. El “de” es un momento «físico» de la nota en el sentido filosófico y no científico de aquel vocablo.

2°. Cada nota tiene ese carácter de “notas-de”. ¿De qué? De todas las demás. En su virtud, la unidad de lo que llamamos una cosa real es la unidad de un “de”. Cada cosa real es un constructo de “notas-de”. Esta unidad es, pues, física y es primaria. Es física en el sentido que acabo de explicar. Y es primaria porque entonces la diversidad de notas no compone aditivamente

la cosa real, sino que, por el contrario, explicita la unidad primaria del “de” en que la cosa real consiste. Las cosas no son síntesis de notas, sino que las notas son analizadores de la unidad primaria en que la cosa consiste. Esta unidad es lo que llamamos *sistema*: es la unidad de un constructo de notas. Sistema no es primariamente sistematización de notas, sino unidad de un constructo. El «de» es el carácter formal del sistema en cuanto tal. En el sistema, su unidad *constructa* se constituye físicamente en la diversidad de notas. En su virtud, esta diversidad es la explicación, por así decirlo, de la unidad del constructo: es justo *estructura*. Estructura es la actualidad de la unidad de un constructo en la diversidad de sus notas. De ahí, como vamos a verlo enseguida, la posibilidad de que una estructura se mantenga idéntica aunque sus notas puedan variar incluso numéricamente. El “de” es la razón formal de la mismidad de una cosa real.

3°. Las notas de un sistema son de distinto carácter. Unas presuponen el sistema ya constituido, y pertenecen a él por la acción de factores extrínsecos al sistema: son notas adventicias. Pero hay otras que, aunque tengan un origen causal exterior, son en sí mismas formalmente las que constituyen el sistema. Aunque sea tautológico, las llamaremos notas *constitucionales*. Son las que confieren a la cosa real su estructura física primaria. Estas notas tienen un carácter propio. Como cada nota es “de” todas las demás del sistema, resulta que las notas constituyen un sistema cíclico. En su virtud, el sistema es una unidad clausurada, esto es, posee suficiencia constitucional. Pues bien, el sistema clausurado y cíclico de notas constitucionales es lo que constituye la *sustantividad*. La razón formal de la sustentividad es la suficiencia constitucional. La unidad estructural de lo real es constitución sustantiva. La sustentividad no es sustancialidad. Una misma e idéntica sustentividad podría tener muchísimas sustancias, las cuales, a pesar de ser sustanciales, serían sustancias insustantivas. La razón formal de la sustentividad, repito, es la suficiencia constitucional

## II. LA REALIDAD HUMANA

La realidad humana es una unidad de sustentividad, esto es, una unidad primaria y física de sus notas, un sistema constructo de notas. De estas notas, unas son de carácter físico-químico, otras de carácter psíquico (por ejemplo, la inteligencia). Las notas de carácter físico-químico suelen llamarse sustancias, y lo son, pero no en el sentido metafísico de sustancia, sino

en el sentido vulgar del vocablo, como cuando hablamos, por ejemplo, de sustancias grasas, del ácido pirúvico, del hierro, del fósforo, etc. Trátase, pues, de lo que llamamos sustancias químicas. Este aspecto físico-químico de la sustantividad humana no es, como suele decirse, “materia” (cosa asaz vaga y demasiado remota para la constitución formal de la sustantividad humana), sino que es “organismo”. El organismo es tan sólo un *subsistema parcial* dentro del sistema total de la sustantividad humana. Por sí misma y en sí misma carece de sustantividad. El aspecto psíquico de la sustantividad humana tampoco es, como suele decirse, “espíritu” (término también muy vago). Podría llamarse “alma” si el vocablo no estuviera sobrecargado de un sentido especial, archidiscutible, a saber: el sentido de una entidad “dentro” del cuerpo y “separable” de él. Prefiero por esto llamar a este aspecto simplemente “psique”. La psique no es una sustancia ni en el sentido vulgar del vocablo (esto es sobradamente evidente), pero tampoco en el sentido metafísico. La psique es también sólo un subsistema parcial dentro del sistema total de la sustantividad humana. Ciertamente, este subsistema tiene algunos caracteres irreductibles al subsistema orgánico, y en muchos aspectos (no en todos, bien entendido) tiene a veces cierta dominancia sobre éste. Pero, sin embargo, la psique es sólo un subsistema parcial. Esto quiere decir que ni psique ni organismo son un sistema por sí mismos, sino que cada subsistema es sistema sólo en virtud de una consideración mental, no arbitraria, pero tampoco adecuada a la realidad. En su realidad física sólo hay el sistema total; tanto en su funcionamiento como en su estructura reales, todas y cada una de las notas psíquicas son “de” las notas orgánicas, y cada una de las notas orgánicas es nota “de” las notas psíquicas. El hombre, pues, no «tiene» psique y organismo sino que “es” psico-orgánico, porque ni organismo ni psique tienen cada uno de por sí sustantividad ninguna; sólo la tiene el sistema. Pienso por esto que no se puede hablar de una psique sin organismo. Digamos, de paso, que cuando el cristianismo, por ejemplo, habla de supervivencia e inmortalidad, quien sobrevive y es inmortal no es el alma, sino el hombre, esto es, la sustantividad humana entera. Lo demás no es de fe. El hombre no es psique “y” organismo, sino que su psique es formal y constitutivamente “psique-de” este organismo, y este organismo es formal y constitutivamente “organismo-de” esta psique. La psique es desde sí misma orgánica, y el organismo es desde sí mismo psíquico. Este momento del “de” es numéricamente “idéntico” en la psique y en el organismo, y posee además carácter “físico”. Esta identidad numérica y física del “de” es lo que formalmente

constituye la unidad sistemática de la sustantividad humana. Es una unidad estructural; estructura es precisa y formalmente la unidad de un “de” en sus notas. La sustantividad humana es así “una” por sí misma y *de por sí misma*. Los momentos de este sistema sustantivo se codeterminan, pero no como acto y potencia (que dirían los aristotelizantes) de una unidad sustancial hilemórfica, sino como realidades en acto y *ex aequo*, cuya codeterminación consiste en ser cada una “de” todas las demás. El “de” es una unidad de tipo metafísico superior al de la unidad de acto y potencia. Y en este “de” consiste no sólo la unidad radical de la sustantividad humana, sino también su mismidad a lo largo de la vida entera, mismidad esencialmente distinta de una persistencia numérica de todas las notas, cosa perfectamente inexistente. El hombre es, pues, una sustantividad psico-orgánica.

### III. CARACTERES ESTRUCTURALES DE LA REALIDAD HUMANA

Esta sustantividad tiene tres caracteres constitutivos. Los caracteres no son “propiedades” de la sustantividad, sino la “índole estructural” de la unidad primaria del constructo psico-orgánico. Por tanto, son momentos del sistema entero en cuanto sistema. No pueden dividirse en orgánicos y psíquicos. Cada carácter es un momento del sistema entero.

1º. En virtud de su carácter sistemático, toda nota tiene en el sistema una “posición” rigurosamente determinada respecto de las demás notas. Cada nota, en efecto, tiene una significación muy precisa en el sistema sustantivo. Así, el peso tiene una significación biológica precisa distinta de lo que es la mera gravitación material. Esta significación es “función” en el sentido más lato del vocablo; es la función, por ejemplo, del peso. Y a su vez, esta función está determinada en y por la totalidad del sistema. Esta determinación es lo que formalmente constituye lo que llamo posición: es posición estructural. No es un concepto ni topográfico ni funcional, sino estructural. El sistema determina la función de cada nota, y la expresión de esta determinación estructural es la significación. Así, las proteínas tienen una posición muy determinada en un viviente animal; pero si el viviente es humano, su posición o determinación estructural es más amplia y, por tanto, distinta: por ejemplo, tienen una función para la intelección o la volición, etc. Recíprocamente, estas notas psíquicas tienen una posición muy determinada respecto de las proteínas: todo trabajo intelectual moviliza necesariamente proteínas, etc. Según esta posición, el sistema tiene un momento estructural propio: es *orga-*

*nización*. Aquí organización no alude en primera línea al organismo físico-químico, como algo contradistinto de la psique, sino que abarca también las notas psíquicas mismas, es decir, abarca al sistema psico-orgánico entero: organización es formalmente la precisa determinación estructural de cada nota, sea físico-química o psíquica, respecto de todas las demás.

2°. El sistema psico-orgánico, en virtud del momento de organización, tiene una *compago*, una complejión, según la cual cada una de las notas del sistema, por estar determinada estructuralmente respecto de las demás repercute forzosamente tanto estructural como funcionalmente sobre todas las demás; está en interdependencia con ellas. La organización funda así una cierta “solidez”: es el *momento de solidaridad*. Solidaridad es interdependencia de organización. Se suele propender a ver en ello el carácter formal de un sistema: sistema sería interdependencia. Pero no es así; la interdependencia, la solidaridad, se funda en la unidad del sistema, el cual lo es por su carácter constructo. La solidaridad pertenece al sistema, pero como momento fundado en la posición, en la organización. Es solidario porque es sistema; no es sistema por ser solidario. Cada nota es solidaria de todas las demás; la inteligencia es solidaria de mil notas psico-orgánicas y recíprocamente. La solidaridad es, pues, un momento formal del sistema sustantivo fundado en la organización, pero distinto de ésta.

3°. Este sistema así organizado y solidario tiene aún un tercer momento. En su organización, solidaria, la sustantividad tiene actualidad, tiene presencialidad “física” (en la acepción puramente filosófica del vocablo). Recordando la expresión española “tomar cuerpo” habría que decir que la sustantividad psico-orgánica tiene cuerpo en la organización solidaria de sus notas. La unidad primaria, en que la sustantividad consiste, tiene cuerpo en la organización solidaria de sus notas. Cuerpo es, en este problema, el momento de presencialidad física de mi sustantividad psico-orgánica en la realidad. Ese momento no es sino eso: momento. Es esa misma sustantividad en su momento de presencialidad física en la realidad. Es lo que he solido llamar *momento de corporeidad*. Corporeidad no significa aquí un carácter abstracto de algo que fuera cuerpo, sino que es el abstracto de “corpóreo”. Y corpóreo es un carácter de la realidad humana entera, del sistema psico-orgánico entero. El organismo físico-químico hace *desde sí mismo* formal y constitutivamente corpóreo al sistema entero, esto es, es corporeidad «de» la psique. Y la psique es desde sí misma formal y constitutivamente corpórea, esto es, es corporeidad “de” su organismo físico-químico. La corporeidad,

pues, es un momento estructural de la sustantividad entera. Salta a los ojos que este momento no es independiente del anterior: sin una vida psico-orgánica no habría corporeidad. La corporeidad está fundada de hecho en la organización solidaria. Toda vida es actualidad “física” en corporeidad y toda corporeidad, toda presencialidad «física» es de carácter vivo. Pero son momentos distintos. El carácter vivo cualifica la corporeidad en fenómenos tales como la “expresión”; la corporeidad es, entre otras cosas, expresión de la vida. Uno de los aspectos de esta expresión es la «fisonomía»; fisonomía no es sólo un conjunto de rasgos materiales, sino que envuelve intrínseca y formalmente el ser expresión de lo psíquico. A su vez, cosa evidente, la corporeidad cualifica la sustantividad viva, por ejemplo, “definiendo” el campo constitucional de su realidad actual. Vida y corporeidad son, pues, dos momentos inseparables. Pero, sin embargo, lo repito morosamente, son de índole formal distinta. Por ejemplo, la presencia de un hombre a otro es cuestión ante todo de su corporeidad; en cambio, la actuación de un hombre es ante todo cuestión de vida organizada y solidaria. Corporeidad es actualidad presencial “física”.

En resumen, el sistema sustantivo psico-orgánico en que la realidad humana consiste tiene tres momentos estructurales: organización, solidaridad, corporeidad. Son tres momentos del sistema entero y, por tanto, momentos estructurales de su unidad constructa: son tres momentos del “de” en que el sistema sustantivo consiste. Son tres momentos antropológica y metafísicamente distintos entre sí, cada uno de los cuales está fundado en el anterior.

#### IV. FUNCIÓN DEL «CUERPO»

En este sistema psico-orgánico, decimos, hay dos subsistemas. Uno es el subsistema de todas sus notas físico-químicas. El otro es el subsistema que llamamos psique. De éste no nos ocupamos aquí. Al primer subsistema suele llamársele vulgarmente “cuerpo”. No hay en ello inconveniente mayor con tal de que evitemos identificar ese cuerpo, esto es, el organismo, con el momento de corporeidad propio del sistema psico-orgánico entero. Por eso es mejor emplear aquí la palabra organismo. Y nos preguntamos ¿cuál es la función que incumbe a este subsistema dentro del sistema entero?

Por lo pronto, el organismo no es una realidad sustantiva. Realidad sustantiva no la tiene ni el organismo ni la psique, sino tan sólo el sistema



psico-orgánico entero. No es que el organismo carezca por completo de cierta unidad sistemática propia. Pero no es unidad de sustantividad. Es justo lo que expresa el concepto de “sub-sistema”. Subsistema no es un sistema fragmentario que estuviera incluido o recluido en el sistema total: ni la psique está recluida en el organismo ni éste en aquélla. El subsistema no es un fragmento, sino una cierta unidad a la que le falta, sin embargo, el momento de clausura cíclica. Si partimos de las reacciones físico-químicas y queremos ascender a una completa determinación de sus caracteres dentro del sistema, llegará un momento en que habremos de apelar a notas que no son físico-químicas. Sin una intelección que se haga cargo de la realidad, y sin una opción en ella, no hay modo (dentro del nivel más propiamente humano) de que las reacciones estén determinadas constituyendo una respuesta, en principio, adecuada. Y recíprocamente, sin unas reacciones muy precisamente dadas, no sería posible ni una intelección ni una volición. El organismo y la psique de una sustantividad psico-orgánica carecen de unidad clausurada cíclica. En su virtud, son de suyo insustantivos. Y en esta falta de clausura es en lo que precisamente consiste ser subsistema, en nuestro problema.

El organismo, pues, es un subsistema de notas físico-químicas en la sustantividad humana. Y de este subsistema es del que nos preguntamos cuál es la función que tiene en el sistema total.

Dicho en términos generales, una cosa es evidente: esta función no consiste ni puede consistir más que en ser el fundamento material de los tres momentos estructurales de la sustantividad humana que acabamos de indicar. Es desde la sustantividad desde la que hay que entender tanto la psique como el organismo, y no al revés.

1º. La sustantividad es ante todo una organización de sus notas psico-orgánicas. Organización es aquí, recordémoslo, determinación de la posición estructural de cada nota en el sistema total. Pues bien, el organismo material es un subsistema de organización de notas físico-químicas. En este aspecto, el organismo tiene ante todo una *función organizadora*: es la contribución de las notas físico-químicas a la organización del sistema total. Aunque el vocablo “organismo” procede de esta función, sin embargo no pueden identificarse organismo y función organizadora, porque la función organizadora no es la única función propia de un organismo. Una alteración del subsistema orgánico conduciría aquí a una alteración de la sustantividad: es una “in-disposición” y en el límite la descomposición mortal.

2°. La sustantividad tiene un momento de solidaridad psico-orgánica. Pues bien, la función del organismo como subsistema consiste en este aspecto en ser el fundamento material de un momento de solidaridad sustantiva. En virtud de esta función, el organismo es una “figura” en la que cada parte está conectada en cierto orden a las demás. Esta unidad de ordenación es una “figura” (dinámica, bien entendido). Esta función del organismo es, pues, una *función configuradora*. Esta función presupone la función organizadora y se apoya en ella. Todas las funciones de correlación funcional, de integración, etc., y en general, todas las funciones gracias a las cuales, como suele decirse impropiaemente, el organismo funciona como un todo, son funciones de organización. Pero gracias a ellas hay algo distinto de mera organización: hay configuración dinámica. Al fin y al cabo, una misma unidad de configuración solidaria puede tener realidad poniendo en juego muy diversas cadenas de reacciones físico-químicas. Toda configuración se apoya en organización, pero no se identifica con ella. Sin embargo, es una función estrictamente material del organismo; es esencial subrayarlo.

3°. Finalmente, la sustantividad psico-orgánica tiene un momento de corporeidad, esto es, un momento de actualidad, de presencialidad “física” en la realidad. El organismo tiene aquí una función propia: la de ser el fundamento material de esta actualidad presencial. La materia como fundamento de actualidad, de presencialidad “física” es lo que debe llamarse *soma*. El organismo tiene esta (que desde mis primeros escritos llamé así) *función somática*. Es una función distinta de la organizadora y de la configuradora. No confundamos, pues, soma y organismo. Sólo en virtud de esta función debe llamarse al organismo cuerpo. El organismo es cuerpo, esto es, soma tan sólo por ser fundamento material de la corporeidad del sistema, y no al revés. Claro está, esta función, de hecho, presupone la función organizadora y la de configuración; sin estas funciones no habría presencialidad física. Pero no se identifican formalmente con ésta. Ser soma, ser cuerpo no es formalmente idéntico a ser organización físico-química. Es, sin embargo, una función estrictamente material: es, si se quiere, materia somática a diferencia de materia orgánica. La primera concierne al organismo como fundamento de actualidad; la segunda le concierne como fundamento de organización.

En definitiva, eso que vulgarmente llamamos cuerpo tiene funciones distintas, fundadas cada una en la anterior, pero que son formalmente distintas entre sí: función organizadora, función configuradora, función somá-

tica. En rigor, como decía antes, sólo puede hablarse de cuerpo refiriéndose a la tercera función. Pero si no se distinguen las funciones, es mejor hablar de “organismo” sin más. Organismo es el subsistema de notas físico-químicas. Y este subsistema tiene la triple función organizadora, configuradora y somática. Y en virtud de estas tres funciones, el organismo es siempre y sólo un subsistema en el sistema psico-orgánico total de la sustantividad.

El otro subsistema es la psique. Y de ella, decía, no voy a ocuparme aquí. Únicamente, para conceptuar con más precisión la índole de la unidad de sustantividad psico-orgánica, hay que atender sumariamente al carácter de su actividad.

## V. LA ACTIVIDAD HUMANA

Por ser un sistema *real* es, no sólo en sí mismo, sino también *por sí mismo*, formal y constitutivamente activo en cuanto real. Cada nota de esta sustantividad actúa sistemáticamente, esto es, ninguna nota actúa sola y por su cuenta, por así decirlo, sino que a pesar de actuar tan sólo por sus propiedades internas, sin embargo actúa siempre como siendo “nota-de”; esto es, su actuación es tan sólo un momento de la «actividad-de» todas las demás. Así como todas las notas por ser “notas-de” constituyen un solo sistema sustantivo, así también lo que llamamos actividad de cada nota es “actividad-de”. Todas las actividades constituyen, pues, una sola actividad: la actividad de la sustantividad. Es lo que expreso diciendo que la actividad humana es *unitariamente* psico-orgánica en todos, *absolutamente todos*, sus actos. Esta unitariedad no significa tan sólo que la actividad humana es “a la vez” orgánica y psíquica, porque esto supondría que hay dos actividades, una psíquica y otra orgánica. Y lo que afirmo es exactamente lo contrario, a saber que no hay sino una sola y misma actividad, la del sistema entero en todas y cada una de sus notas. La actividad tiene siempre carácter de sistema. Ciertamente, esta actividad es por ello mismo compleja, y en ella dominan a veces unos caracteres más que otros. Pero siempre, hasta en el acto en apariencia más meramente físico-químico, en realidad está siempre en actividad el sistema entero en todas sus notas físico-químicas y psíquicas. Y, repito, no se trata de que sea uno mismo el “sujeto” de todas sus actividades tanto orgánicas como psíquicas, sino de que la actividad misma es formalmente una y única, es una actividad sistemática por sí misma, por ser propia del sistema entero, el cual, en todo acto suyo está en actividad en todos sus puntos; algo así como los dis-

tintos niveles y ondulaciones de una superficie líquida. Todo lo orgánico es psíquico, y todo lo psíquico es orgánico, porque todo lo psíquico transcurre orgánicamente, y todo lo orgánico transcurre psíquicamente. No hay tampoco una actuación de lo psíquico sobre lo orgánico ni de lo orgánico sobre lo psíquico, sino tan sólo la actuación de un estado psico-orgánico sobre otro estado psico-orgánico. Y ello, porque la realidad sustantiva del hombre es un sistema en el que cada nota es siempre “nota-de” todas las demás como momento de la unidad constructa en que esa sustantividad formalmente consiste.



# LA TEORÍA HUMANÍSTICA DEL LENGUAJE

MARÍA DOLORES ABASCAL

## INTRODUCCIÓN

La teoría lingüística hegemónica en el siglo XX, ya en declive, tiende a ver el lenguaje fuera de los sujetos, como artificio deslindable de otras manifestaciones de lo humano, de las circunstancias particulares y de la historia. Pero el lenguaje es concebible y ha sido concebido como expresión de la humanidad (la conciencia, el pensamiento, los afectos), como algo que exterioriza el movimiento de una interioridad o espiritualidad que sólo con el mismo lenguaje se construye y evoluciona, y como voz de un sujeto que interpela a otro sujeto en un contexto determinado. Este criterio sobre el lenguaje, que aparece ya en Platón y en otros lugares de la filosofía y la filología grecolatinas, constituye la base de la concepción humanística del lenguaje. Partiendo de ella, el Humanismo renacentista observó el carácter histórico de las palabras, insistió en la idea de que el lenguaje originario es el poético, otorgó al discurso un lugar central en la construcción del conocimiento y defendió el discurso retórico, ingenioso y metafórico como discurso filosófico. Todo ello (ingenio, metáfora, retórica, poesía, historia...), considerado por Descartes contrario a la claridad del pensamiento y del lenguaje (por eso destierra del ámbito de la filosofía a todas las disciplinas humanísticas), muestra una oposición radical no sólo entre el lenguaje usado por los humanistas y el que usan los racionalistas, sino también entre las ideas de ambos acerca del lenguaje y del modo en que debe acometerse su estudio.

Me propongo aquí establecer las ideas centrales del pensamiento lingüístico del humanismo en sentido general y trazar el sistema vertebral del mismo como construcción de ideas que muestra una continuidad, aunque se haya mantenido en la sombra, oscurecido por el brillo de las corrientes racionalistas, positivistas y/o formalistas que han dominado la evolución contemporánea de los estudios lingüísticos. No se trata, desde luego, de construir una historia de la lingüística humanística, ni de acometer un análisis detallado de autores y obras que muestran esa concepción, sino, únicamente, de señalar los grandes núcleos de ese pensamiento y constatar la

existencia de una continuidad. Para ello, he hecho coincidir esos núcleos con los diferentes epígrafes y he mantenido en la exposición un orden histórico. He situado el primer núcleo, obligatoriamente, en el mundo grecolatino antiguo (1. Los mimbres del Humanismo: filosofía, gramática y retórica grecolatinas), porque en él se elaboran las primeras ideas lingüísticas de carácter humanístico, aun cuando no se definan en su tiempo con esa calificación. En el segundo epígrafe (2. El Humanismo histórico: Filología frente a racionalismo) me refiero al Humanismo renacentista, y considero el modo en que se vertebra una concepción humanística del lenguaje retomando nociones elaboradas en el mundo antiguo y en franca oposición, primero, al racionalismo medieval (la escolástica) y, posteriormente, al pensamiento cartesiano. En el tercer epígrafe (3. De Vico a Humboldt: la humanidad en el lenguaje) quedan subrayadas primero las ideas lingüísticas de algunos autores de vocación filosófica y enciclopedista que continúan construyendo la tradición filológica del humanismo, y se concluye con el pensamiento de Humboldt, imbuido también de humanismo pese a haber sido considerado, curiosamente, como fundador de la lingüística moderna por los lingüistas formalistas del siglo XX. El epígrafe cuarto (4. El lenguaje como expresión) indaga en algunos lugares relevantes a que ha ido a parar la concepción humanística del lenguaje en el siglo XX, el ámbito de la Estética o, más en general, otra vez, el de la reflexión filosófica acerca del lenguaje, en donde se ha gestado el concepto de expresión. Finalmente, en el último epígrafe (5. ¿Una lingüística humanística?) se señala la obra de algunos lingüistas, pocos, que, por sostener una visión del lenguaje más comprensiva que la de la Lingüística formal, conectan en alguna medida con el pensamiento de de tendencia humanística. Este recorrido debe entenderse como una aproximación a la definición del pensamiento lingüístico del humanismo, una definición que todavía está por construir plenamente.

## 1. LOS MIMBRES DEL HUMANISMO: FILOSOFÍA, GRAMÁTICA Y RETÓRICA GRECOLATINAS

Es bien sabido que la reflexión sobre el lenguaje se inicia muy pronto en la cultura occidental. Como decía Alfonso Reyes, “la Antigüedad sintió agudamente que el lenguaje es el sostén de la vida humana, el Logos”<sup>1</sup>. Esa

---

<sup>1</sup> A. Reyes, (1961), *La antigua retórica*, en *Obras completas de Alfonso Reyes*, México, FCE (2ª reimp., 1983), XIII, pp. 366.

reflexión se concreta en acercamientos e ideas diversos, que han sido calificados como humanistas o racionalistas, aunque, naturalmente, la mayoría de los textos no puedan reducirse a esas etiquetas e incluso hayan dado lugar a interpretaciones contrarias. Así, mientras la actividad categorizadora de Aristóteles le presenta como ilustre precursor de los racionalismos posteriores, la mayor ambigüedad de los textos de Platón y las propias características de su modo de razonar no permiten la clasificación fácil, e incluso han motivado que algunos lo consideren fuente privilegiada del humanismo al tiempo que otros postulan la existencia de un humanismo no platonizante<sup>2</sup>. Aplicar la etiqueta de “humanista” a algo que existe antes de que se configure la noción de humanismo tiene esos problemas; pero este proceder resulta inevitable, pues si el Humanismo histórico se funda en la recuperación del pensamiento antiguo, parece necesario considerar cuáles son las ideas antiguas que se actualizan en él. Asumiendo, pues, la dificultad de delimitar qué aspectos de la reflexión antigua sobre el lenguaje son fuentes del humanismo lingüístico, cabe considerar como tales algunas ideas diseminadas en los escritos de los filósofos grecolatinos y la concepción general del discurso explícita o subyacente en la Gramática y la Retórica.

Entre esas ideas, podría situarse como central la consideración de que en el lenguaje hay un “alguien” que habla a otro “alguien”, porque, frente a esto, una de las operaciones más decisivas del racionalismo lingüístico moderno ha sido precisamente el olvido de los hablantes. La idea aparece, entre otros lugares, en un pasaje del *Fedro* de Platón en el que se oponen la oralidad y la escritura<sup>3</sup>. Allí dice Sócrates que lo malo de la escritura es que, igual que la pintura, se presenta como algo vivo, y parece que los caracteres escritos hablan como si pensarán; pero, si les preguntas, guardan silencio o siempre repiten lo mismo. Por eso, entiende Sócrates, los discursos escritos no se sostienen solos, necesitan a “alguien” que lo haga, porque sólo el hablante es capaz de hablar a cada uno como corresponde o de callar ante aquellos que no son destinatarios del discurso, y sólo él puede defender el texto de las acusaciones (o de la incomprensión) de sus receptores. No parece necesario advertir que, aunque aquí el argumento de los hablantes se usa para oponer oralidad/ escritura, es la ausencia de éstos precisamente lo

---

<sup>2</sup> E. Grassi, (1986), *La filosofía del Humanismo. Preeminencia de la palabra*, Barcelona, Anthropos, 1993, pp. 175-190.

<sup>3</sup> Platón, *Diálogos. III. Fedón, Banquete, Fedro*, ed. de E. Lledó Iñigo, Madrid, Gredos, 1986, pp. 405-406.



que se plantea como reproche (y como temor) en el momento crucial de la extensión de la escritura que determinó el paso de la oralidad primaria a una cultura alfabética. La inconveniencia de situar el lenguaje al margen de los hablantes está, pues, en la base de las reticencias de Sócrates, que parecen ser las del propio Platón, protagonista de la gran aventura intelectual que supuso empezar a poner el pensamiento por escrito. La misma concepción se observa también en Aristóteles, para quien el discurso consta de tres componentes: el que habla, aquello de lo que habla y aquel a quien habla<sup>4</sup>; y en toda la retórica grecolatina, en donde se asigna un lugar central a las figuras de los interlocutores y se profundiza, como en ningún otro lugar, en el análisis del emisor, el receptor y otros componentes de la situación comunicativa que dejan su huella en el discurso.

La caracterización del hablante más completa se encuentra en las obras de Cicerón y Quintiliano que recogen y cierran la tradición retórica antigua<sup>5</sup>, hasta el punto de haberse considerado la primera como una teoría del orador y ser la segunda, por encima de otras muchas cosas, una teoría de la educación del mismo. En ellas se caracteriza al artífice del discurso como parte esencial de éste y se plantea que el orador debe tener unas condiciones físicas e intelectuales propicias, llegando a valorarse éstas por encima del conocimiento del arte retórico y de la experiencia adquirida mediante la ejercitación (aunque se reconoce que la naturaleza del orador mejora con el estudio y el ejercicio). Entre las condiciones naturales deseables, se destaca, en lo físico, la buena voz (capaz de impresionar y de encandilar cuando lleva a los oyentes todos los matices que van de la fuerza a la dulzura) y, con menor énfasis, una figura no desagradable que muestre autoridad (en el caso de los oradores maduros) o gracia (en los más jóvenes); y entre las condiciones intelectuales, más importantes que las anteriores, se sitúa sobre todas el ingenio, como don natural no sustituible por el arte ni por la imitación, fundamental para cualquier tarea intelectual o artística, y al que se atribuyen los mayores logros cuando actúa guiado por el juicio y el conocimiento.

---

<sup>4</sup> Aristóteles, *Retórica*, ed. de Q. Racionero, Madrid, Gredos, 1990, p. 195.

<sup>5</sup> Véase Cicerón, Marco Tulio, *Diálogos del orador*, en *Obras completas de Marco Tulio Cicerón. Vida y discursos* (trad. de Marcelino Menéndez Pelayo), Buenos Aires, Anaconda, 1946, tomo I, pp. 241-416; Cicerón, *El orador* (trad. de E. Sánchez Salor), Madrid, Alianza, 1991; y Quintiliano, *Instituciones oratorias* (trad. de Ignacio Rodríguez y Pedro Sandier), Madrid, 1916.

El análisis del destinatario del discurso no alcanza en la retórica antigua la misma concreción que la del orador, pero la consideración de éste siempre está presente, porque se entiende que el discurso excelente se ha construido para mover los ánimos de los receptores, espectadores o jueces, y que ello no puede lograrse si se desconoce qué tipo de personas son. A esa convicción responde el desarrollo de la psicagogía (el análisis de los caracteres y las pasiones del que se ocupó por extenso Aristóteles), un conocimiento que se considera necesario para saber qué argumentos y qué recursos de todo tipo son más eficaces para conmovir a diferentes clases de personas (distintas en edad, condición social, etc.). También ahonda en la consideración del destinatario el concepto de adecuación, central en toda la teoría retórica, y puntualizado en ella en relación con todas las operaciones constitutivas del discurso (de la *inventio* a la *actio*), de manera que la imagen que tiene el orador del destinatario de su discurso determina siempre desde la búsqueda de las ideas, su ordenación y la elección de las palabras, hasta el gesto y la voz.

El protagonismo de los que hablan se completa, en ocasiones, con otras nociones asociadas o tratadas independientemente. Tal es la consideración de la voz como algo casi corpóreo, sonido humano que brota de un ser y penetra en otro por el oído (un sentido privilegiado en la cultura antigua) o fluido que circula por las venas o reside en alguna parte del organismo (en el costado, dice Cicerón)<sup>6</sup>. Y también la concepción del lenguaje, y de la voz y el gesto que lo acompañan, como manifestación de la interioridad humana (del pensamiento, los afectos o el espíritu), siendo ésta una noción central que recorre, necesariamente, todo el pensamiento sobre el lenguaje, independientemente de que se sitúe en el centro de la reflexión o, como hacen muchos formalismos, simplemente, se ignore.

La importancia asignada a la voz y al gesto que acompañan al lenguaje verbal lleva a analizar con minuciosidad la operación de la *actio* o *pronuntiatio* en los grandes tratados retóricos, algo muy destacable puesto que muestra un tratamiento del objeto (el lenguaje humano) no reductor, que se mantiene después en autores humanistas, mientras todo lo no lingüístico (paralenguaje y gestualidad) será expulsado del estudio científico del lenguaje por los racionalistas, al considerarlo como factor que no afecta a su

---

<sup>6</sup> Todo ello aparece, entre otros lugares, en tratados físicos o médicos sobre la voz, algunos perdidos, de los que tenemos conocimiento por Diógenes Laercio. He tratado estos aspectos de la voz en *La teoría de la oralidad*, Málaga, Analecta Malacitana, 2004, pp. 44-45 y 82.

esencia. Por otra parte, la retórica presenta la interacción de los diferentes códigos como elemento originario del lenguaje y reitera la idea de que la voz y el movimiento del que habla manifiestan con gran fuerza el sentir humano. Además, hay en la explicación de la *actio* numerosas alusiones a la musicalidad del discurso, al modo en que, en distintos tiempos y lugares ha “sonado” éste, y al hecho de que la musicalidad era una característica esencial de las lenguas antiguas (el discurso casi cantado), incluso a las diferencias de gusto que manifestaban distintos pueblos frente a la sonoridad del discurso. Esa atención a la sustancia de la expresión se cortará radicalmente en las épocas de mayor dominio del racionalismo lingüístico, hasta el punto de expulsar de la Lingüística cualquier consideración de este aspecto, alegando que la esencia del lenguaje está en la forma y que no es relevante la sustancia sobre la que se moldea esa forma.

El pensamiento antiguo establece asimismo la relación del lenguaje con el conocimiento. Esto se manifiesta en el interés por la etimología de las palabras y en la confianza depositada en la especulación sobre este aspecto como vía para alcanzar la verdad de las cosas; y también en la idea de que el conocimiento se alcanza como resultado de un inquirir, un preguntarse y preguntar y responder acerca de las cosas, un modelo de aproximación al saber cuyo prototipo es el diálogo platónico, que parece reflejar tanto las formas del diálogo oral efectivamente practicadas por Sócrates como el procedimiento de enseñanza mantenido mucho más tiempo en la Academia (aun cuando el mundo ateniense disponía ya de otros modelos después de haber asimilado definitivamente la escritura). Otra vertiente de la cuestión se observa en la temprana confrontación de la filosofía con la retórica, particularmente en los reproches que sufre la retórica por apelar a los sentimientos y por otras concesiones que alejan el discurso de la verdad; y también ha sido leída en esta clave la expulsión de los poetas de la República de Platón, cuando se ha interpretado esa expulsión como necesidad intelectual de romper con un lenguaje reiterativo, poco creador (el de la poesía oral, construida con fórmulas y repeticiones necesarias para la memorización), insertable ya para el desarrollo del pensamiento<sup>7</sup>.

Finalmente, aparece consolidado en la Antigüedad un decisivo “amor al lenguaje” que se funda en la idea incontestable de que la humanidad y

---

<sup>7</sup> E.A. Havelock, (1963), *Prefacio a Platón*, trad. de R. Buenaventura, Madrid, Visor, 1994.

todos sus progresos se deben a él; este sentimiento se concreta sobre todo en la admiración de los grandes discursos, orales y escritos, que lleva a construir la noción de elocuencia, central en toda la reflexión antigua sobre el lenguaje. Un ejemplo emblemático de esto es el fragmento de Cicerón en *De inventione*, en el que atribuye a la elocuencia la constitución de las sociedades humanas. Éstas se habrían fundado cuando un hombre superior, sabio y elocuente, logró convocar a los hombres que erraban por los campos como animales, y que éstos le escucharan con entusiasmo y cambiaran sus costumbres; y dice Cicerón que no cree que una sabiduría “muda y sin elocuencia” hubiera podido conseguirlo<sup>8</sup>. Otro matiz significativo está en el hecho de que ese amor al discurso no se muestra únicamente como producto del reconocimiento de su importancia personal y social, sino que se justifica también por lo que tiene de placentero. Así se ve en el *Fedro*, donde oír y pronunciar discursos aparece como actividad gozosa, tanto para quienes intervienen en el diálogo, Fedro y Sócrates, como para otros atenienses; y esta posición es igualmente palmaria en diversas obras retóricas, en las que no se escatiman elogios a los grandes oradores coetáneos y anteriores, ponderando en todos los casos el placer que experimentaban los oyentes ante la elocuencia desatada de los grandes.

Creo que las ideas mencionadas conforman la base de la concepción humanística del lenguaje, aunque ésta no se presenta articulada en los textos “filosóficos”, ya que la Filosofía, entendida todavía en Grecia y en Roma en el sentido antiguo de suma de todos los saberes, previo a la separación de las disciplinas particulares, no ofrece una reflexión sistemática sobre el lenguaje. Se observa, sin embargo, una articulación de esos elementos en la Retórica, conocimiento práctico (*ars* o *téchne*) obtenido mediante el análisis de la actividad oratoria y formulado de manera preceptiva para ayudar a la elaboración de futuros discursos; allí muchas de las ideas expuestas se concretan en mayor medida y se relacionan, por el hecho de incluirse en un sistema, y otras funcionan como sustrato y marco de pensamiento en el que se insertan las especificaciones que configuran la disciplina. La Retórica, nacida en los albores de la civilización europea, e instrumento de primer orden en la configuración de ésta, es el inicial estudio específico y sistemático del lenguaje, y ese estudio versa sobre la actividad oratoria, aquella en la

---

<sup>8</sup> Cicerón, *La invención retórica*, ed. de Salvador Núñez, Madrid, Gredos, 1997, pp. 87-88. La idea se repite en otras obras del mismo autor.

que el lenguaje lucía en todo su esplendor y, por ello mismo, tenía una alta incidencia en todos los seres humanos.

La misma concepción del lenguaje se muestra, aunque con menos vistosidad, en la Gramática, la otra disciplina lingüística que se deslinda del tronco común de la Filosofía ya en el mundo antiguo. Conviene considerar brevemente los motivos por los que emerge y el modo en que lo hace, porque sus características iniciales, que responden a su funcionalidad primera, irán variando en su devenir histórico al cambiar los objetivos de la disciplina, y en su terreno se juega reiteradamente la oposición entre humanismo y racionalismo lingüístico. La Gramática nace también como *ars* o *téchne*, conocimiento práctico que muestra el uso correcto del lenguaje. La primera obra que nos ha llegado, la de Dionisio de Tracia, es la síntesis del conocimiento gramatical que se alcanza en el mundo griego, y en ella se analizan principalmente las unidades básicas de la estructura del lenguaje, de un lado, las letras como representación de los sonidos y, de otro, las clases de palabras y la forma de cada una de ellas, contenidos bastante acordes con lo que ha seguido apareciendo después en las gramáticas. Es diferente, sin embargo, la finalidad que se otorga entonces a ese saber: el conocimiento e interpretación de los textos escritos, y la preservación de cualquier impureza que atente contra su perfección o aminore el altísimo valor que se les concede<sup>9</sup>. La Gramática nace, pues, como Filología, cuidado y estudio de los textos escritos que comienza con la lectura en voz alta de éstos (para restituir lo que la escritura quita a la forma primigenia y completa del lenguaje), pasa por el análisis pormenorizado de todos sus componentes (unidades lingüísticas, usos literarios, etc.), lo que permite comprender el texto y dar paso a la interpretación (Hermenéutica), y concluye con una valoración (Crítica); y en la base de ese programa está el profundo respeto de quienes lo desarrollan por los mejores productos del lenguaje, porque ellos muestran lo más elevado del ser humano, penetran en otros seres humanos moviendo sus afectos y construyen el mundo cultural.

---

<sup>9</sup> Véase la gramática de Dionisio de Tracia, compendio del saber gramatical elaborado en Grecia hasta el periodo alejandrino. (Dionisio de Tracia, *Téchne Grammatiké. Ars Grammatica. Gramática*, ed. trilingüe de V. Bécares Botas, Zamora, Verbum, 1993).

## 2. EL HUMANISMO HISTÓRICO: FILOLOGÍA FRENTE A RACIONALISMO

La concepción humanística del lenguaje se ratifica en el Renacimiento, en virtud sobre todo del diálogo prolongado y profundo con los grandes textos de la Antigüedad grecolatina. La cuidadosa recuperación de los textos del pasado, que se acomete especialmente desde el siglo XV y constituye la base de todo el movimiento intelectual de ese tiempo, posibilita el encuentro con las ideas a las que se ha hecho referencia en el apartado anterior y, de manera general, se puede decir que todo el trabajo filológico que protagoniza esta etapa conlleva una concepción del lenguaje cercana a esas ideas. Pero a los humanistas del Renacimiento no les basta volver a los clásicos, sino que deben confrontar sus posiciones con la gramática escolástica de la Edad Media, con lo que se produce el primer enfrentamiento de humanismo y racionalismo en la reflexión sobre el lenguaje, y, más tarde, con el racionalismo cartesiano que funda la ciencia moderna. Para revisar el modo en que se sostienen y articulan las posiciones del humanismo lingüístico, me referiré en primer lugar a las ideas que se manifiestan en el ámbito más filosófico y, después, a la continuidad de éstas en la Retórica y a los avatares que sufre la gramática.

En el ámbito de la filosofía humanística el problema de la relación entre lenguaje y conocimiento ocupa un lugar central. El asunto no es nuevo, pero crece su importancia por el desarrollo de las ciencias. El lenguaje lógico y el apriorismo característicos de la escolástica habían decantado ya la filosofía medieval y las disciplinas que de ella se van derivando en un sentido opuesto al de los discursos poéticos y retóricos, pero ahora, y ya para siempre, la ciencia se considerará algo definitivamente distinto de la poesía, y esa diferencia de la ciencia reclamará para ella un lenguaje distinto: formal y no metafórico, y universal y atemporal frente al lenguaje “histórico”. El Humanismo renacentista rechaza el uso de ese lenguaje y destaca, por contra, las virtudes del lenguaje ingenioso, metafórico e histórico como vía de conocimiento. Esa confrontación es el objeto de investigación de Ernesto Grassi, en una obra fundamental en la que, mediante la revisión de autores significativos, resalta la “preeminencia” que se otorga a la palabra sobre el ente en el filosofar humanístico, opuesta a la consideración racional del ente que comienza con Platón y Aristóteles, continúa en la escolástica y, desde Descartes, domina el pensamiento occidental<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> E. Grassi, ob. cit.

El inicio de la tensión entre escolástica y humanismo en lo que se refiere a las consideraciones sobre el lenguaje lo observa Grassi en la figura de Dante, en cuanto que una parte de su obra se mueve dentro de los parámetros de la filosofía escolástica y está construida en la lengua latina, una lengua que el autor defiende por su universalismo y por la abstracción que va obteniendo de su declive como instrumento de comunicación cotidiana, pero otra parte de su obra es poesía en lengua vulgar, una lengua cuya función particular e histórica, su valor de testimonio del “aquí” y el “ahora”, reivindica con igual convicción. Esa oposición de lo universal y lo particular se suscita también, de manera reiterada y permanente, cuando se opone el lenguaje poético al lenguaje filosófico (como lenguaje requerido por la ciencia). Grassi encuentra en Petrarca una defensa fallida del lenguaje poético, pero constata otras muchas defensas que van perfilando esa posición. En primer lugar, la de Boccaccio, que destaca el papel del lenguaje metafórico por su capacidad para mostrar cómo son las cosas, y se refiere a la importante presencia de la metáfora y la expresión poética en todos los textos sagrados; después la de Poliziano, quien trata la ironía, la metáfora y la alegoría como procedimientos que muestran las semejanzas que descubre el ser humano cuando se ve confrontado con cosas nuevas, y defiende el ingenio, la facultad natural ponderada por Cicerón, como potencia originaria que lleva a descubrir esas semejanzas; y también la de Vives, que, igualmente, destaca el ingenio como fuerza aguda (en la línea en que lo hará Gracián), hasta el punto de considerar que es éste, y no el pensamiento apriorístico, el que funda las disciplinas (porque a lo “común” no se llega por un proceso racional, abstrayente, sino descubriendo semejanzas caso por caso). En conclusión, lo que se ha calificado como ornato (la metáfora) no resulta para los humanistas algo añadido y superfluo; es, por el contrario, la esencia del lenguaje poético, que a su vez es el lenguaje originario, porque es el que descubre y nombra.

Otro aspecto vinculado con el papel del ingenio y del lenguaje metafórico es la reivindicación del lenguaje histórico, que Grassi ve muy patente en la obra de Leonardo Bruni. Éste explica que el lenguaje racional pretende que las palabras tengan un sentido universal, al margen del tiempo, el espacio y cualquier otra circunstancia coyuntural, mientras el lenguaje histórico se vincula estrechamente con esos factores, de modo que las palabras no tienen significados fijos y eternos, sino sentidos que se completan o modifican en diferentes momentos, porque éstas surgen de la confrontación del hom-

bre ingenioso con su tiempo y no sólo de la subjetividad de éste. Por eso Valla, señala Grassi, habla de darle a todo un nombre en consonancia con su tiempo, porque no son el pensamiento y el lenguaje racionales, sino aquellos que se practican en relación con la situación concreta, los que constituyen la forma filosófica originaria del pensar y del hablar. De ahí que la filosofía deba transformarse en retórica<sup>11</sup>.

En cuanto a la contribución de la Retórica a la concreción del pensamiento lingüístico humanístico, cabe destacar que ésta continúa porque se sigue valorando en mucho la disciplina, pese a que se constata un retroceso respecto al lugar privilegiado que había ocupado en la Antigüedad: ya no es el conocimiento elaborado por los mejores (como lo había sido en los tiempos en que se dedicaban a ella Aristóteles, Cicerón o Quintiliano), aunque sigue siendo un arte que deben conocer quienes aspiran a participar en la vida social o intelectual. El retroceso es debido a factores diversos, entre los que destaca la pérdida de funcionalidad del saber retórico, porque las decisiones políticas no dependen ya de los debates que se realizan en el foro y las decisiones judiciales se basan más en la legislación que en la habilidad de acusadores y defensores. En esas condiciones, aunque la disciplina retórica mantiene una posición importante en el ámbito académico, se muestra, en general, menos creativa en los aspectos más sustancialmente humanísticos. Entre otras cosas, comienza a ser un arte de la escritura literaria más que el arte de la oralidad beligerante que había sido, desarrolla la *elocutio* a costa de operaciones más “vivas”, como la *actio*, y pierde relieve el hablante y las circunstancias del discurso. Pese a todo ello, la concepción del lenguaje que subyace en las muchas obras retóricas elaboradas desde la Edad Media hasta finales del siglo XVIII es inequívocamente humanística, siguiendo siempre a la Retórica antigua.

Se encuentra, por otra parte, un sector retórico todavía ágil en el campo de la oratoria sagrada. Ese sector se desarrolla, y produce abundantes obras, desde finales de la Edad Media (con las artes de la predicación) hasta la apoteosis de la oralidad religiosa barroca (cuando las iglesias de las ciudades europeas compiten por programar en las solemnidades la intervención de los mejores oradores sagrados). El interés de esa retórica se debe a que el religioso es un discurso oral nuevo (no existe en el mundo antiguo, donde el único discurso religioso es el poético de los oráculos), que debe adap-

---

<sup>11</sup> Grassi, ob. cit., pp. 25-141.



tarse, y lo hace, a nuevas situaciones de comunicación si quiere lograr sus objetivos. Por eso, asumido ya desde Agustín de Hipona que la retórica ayuda a la difusión de la doctrina cristiana, la Iglesia, o las iglesias y sectas surgidas de cismas y herejías, sostiene y acrecienta el saber retórico, profundizando sobre todo en el estudio de los efectos de la voz (uso de diferentes tonos), la gestualidad y el movimiento del orador (incluyendo el uso de objetos que ilustran o impresionan: cruces, calaveras...) y en la construcción de una teoría del receptor, algo que pasa a primer plano en una institución que habla a ricos y pobres, cultos y analfabetos e incluso a gentes de “otros mundos” (asiáticos, americanos...) en las misiones<sup>12</sup>.

En lo que se refiere a la Gramática, los mayores cambios operados en la reflexión sobre el lenguaje se producen en su seno, y provocan el choque de la Filología humanística con las corrientes racionalistas. Para comprender esa evolución, conviene recordar que la tradición gramatical se mantiene de manera ininterrumpida en Occidente, como investigación y como materia de enseñanza, lo que se puede constatar en el modelo educativo romano (el de Quintiliano), en el medieval de Boecio, o, desde el siglo XVI, en la enseñanza jesuítica, sin que la preeminencia de la disciplina se haya alterado en contextos más cercanos. Esa continuidad hace que en todo tiempo los gramáticos hayan sido buenos conocedores de los planteamientos que les preceden (porque ellos mismos se han formado en esos modelos), y que se hayan ubicado en esa tradición mediante la aceptación de las ideas dominantes o mediante la crítica o la rebelión contra éstas. Atendiendo a esto, tanto los estudios filológicos como, más recientemente, la Historiografía de la Lingüística han reconocido en la evolución desde la tradición gramatical antigua hasta el siglo XVIII tres momentos significativos: una primera irrupción del racionalismo con la aparición de las primeras gramáticas lógicas en la Edad Media; la vuelta de los humanistas a los moldes clásicos con las gramáticas de uso, filológicas, en el primer Renacimiento; y un nuevo racionalismo, desde la segunda mitad del siglo XVI, con el que se inicia el dominio de esa tendencia que llega hasta nuestro tiempo. El pensamiento lingüístico humanista se configura y sostiene en el contexto de esos movimientos.

La primera irrupción del racionalismo en la gramática, se produce en el siglo XIII, después de un uso secular de las gramáticas de Donato y Pris-

---

<sup>12</sup> He tratado estas cuestiones en mi capítulo “Oralidad y retórica en el Barroco”, en P. Aullón de Haro (ed.), *Barroco*, Madrid, Verbum, 2004, pp. 349-375.

ciano (las obras que cierran la tradición antigua) para la enseñanza del latín. La investigación lingüística novedosa surge en el contexto de la filosofía escolástica, con la aparición de numerosas gramáticas especulativas entre 1200 y 1350. Estas gramáticas, no interesadas en la descripción de los usos concretos de las lenguas, sino en la explicación del modo en que el lenguaje significa (de ahí el título más habitual de las obras— *De modis significandi*— y el que sus autores sean conocidos como *modistae* o modistas), rompen abiertamente con la tradición por varios motivos: porque el análisis del lenguaje adquiere valor por sí mismo, y no por su aplicación al conocimiento y cuidado de los grandes textos; porque el modelo de lengua que muestran no es el de los clásicos (los ejemplos se inventan o se toman del latín “corrupto” medieval); porque su objeto no son las lenguas particulares sino lo que es común a todas las lenguas (los universales del lenguaje); y por su carácter lógico, tanto en lo que se refiere al método seguido como a lo que se busca en el lenguaje.

El segundo movimiento se produce cuando se rebelan contra ese planteamiento todos los humanistas empeñados en acabar con la “barbarie medieval”, particularmente quienes elaboran las primeras nuevas gramáticas del latín clásico orientadas a facilitar su enseñanza y, de nuevo, la tarea filológica de fijación de los grandes textos y análisis, interpretación y valoración de éstos. Todos ellos rechazan el dominio de la Lógica y comparten la idea de que el estudio de las lenguas (el latín, sobre todo, pero también el griego o el hebreo) debe referirse a sus virtudes de pureza y corrección para poder utilizarlas con propiedad y rectitud (con lo que su finalidad coincide en parte con la de la Retórica); por eso el objeto de los gramáticos del primer Humanismo es el latín clásico, frente al latín medieval, y los ejemplos son de los mejores autores de la latinidad<sup>13</sup>. Todo esto confluye con un intento de dignificar la Gramática, propensa al desprestigio por considerarse *ancilla* de la Retórica, a veces oscura y farragosa, *ars puerilis* (propia de la primera etapa de la enseñanza), y *ars dispersa* (que acoge ingredientes impropios: léxicos y diccionarios, tratados de Prosodia y Métrica e incluso tratados *de componendis epistolis*). Frente a todo ello, dirán los humanistas que la Gramática fue cultivada por ilustres sabios antiguos y que en la parte que se conoce como “his-

---

<sup>13</sup> Véase E. Sánchez Salor, *De las “elegancias” a las “causas” de la lengua: retórica y gramática del humanismo*, Alcañiz/ Madrid, Instituto de Estudios Humanísticos, Ediciones del Laberinto, CSIC, 2002, pp. 13-14.

tórica” (comentario de autores) es algo más que enseñanza de las primeras letras: es el fundamento y los cimientos de otras artes liberales, empezando por la Retórica<sup>14</sup>. Desde estas posiciones se elaboran las numerosas gramáticas “prácticas” del primer Renacimiento, al principio sobre todo las de las lenguas clásicas (que sirven para la enseñanza y como un instrumento destacado para la edición de las obras de la Antigüedad), comenzando con la de Lorenzo Valla (1471), y, desde finales del siglo XV, también las de las lenguas romances (que “fijan” las nuevas lenguas y les confieren autoridad, además de iniciarse con ellas la enseñanza de lenguas modernas). Todas ellas siguen el modelo de las antiguas, en un sentido opuesto al de las gramáticas lógicas.

A mediados del siglo XVI, se produce el tercer movimiento señalado. Atendida por la Filología la necesidad de unas obras necesarias para el despliegue cultural, comienza la aparición de gramáticas “teóricas” que se presentan, en sus mismos títulos, como “filosóficas”, “racionales” o “razonadas”, y constituyen la segunda gran incursión del racionalismo. Estas obras no son enteramente novedosas, puesto que continúan el planteamiento iniciado por los “modistas” medievales, pero se sitúan en el marco del racionalismo científico moderno iniciado por Descartes; pretenden superar lo meramente descriptivo y explicar las causas de las construcciones lingüísticas y la configuración general de las lenguas en términos de lógica filosófica, una vía que conduce hacia la gramática universal. Los hitos más significativos de esa deriva son las obras del español Sánchez de las Brozas, la más influyente en el contexto europeo de su tiempo, y la de la escuela francesa de Port-Royal, que suscitará tres siglos después la atención de Chomsky, y no es un dato menor respecto al dominio progresivo de estas posiciones el hecho de que la *Enciclopedia* de Diderot y d’Alembert se decante por esa concepción de la gramática (pese a que una parte de la Filología se muestre reacia a esa evolución). Este tipo de indagación alejará la reflexión gramatical (y, en general, toda la reflexión sobre el lenguaje), desde entonces y hasta nuestro tiempo, de los parámetros que definen la concepción humanista.

El fortalecimiento del racionalismo no acaba, sin embargo, con el pensamiento humanístico porque el aliento de buena parte de la filosofía, de la ingente labor filológica realizada y de las artes oratorias antiguas y modernas continuarán insuflando “humanismo” a muchos filólogos que no acaban de ver lo que aporta a la reflexión sobre el lenguaje el cartesianismo triunfante

---

<sup>14</sup> Véase Sánchez Salor, ob. cit., pp. 292 y 304-307.

en la ciencia después del siglo XVI. Y ello hace que se opongan desde esas fechas (con nitidez en los siglos XVII y XVIII) racionalismo y humanismo, ahora ya como dos tendencias bien asentadas. Ese estado de cosas se refleja en la obra enciclopédica e historiográfica de Juan Andrés (*Origen, progresos y estado actual de toda la literatura*, publicada entre 1782 y 1799<sup>15</sup>), en la que el jesuita ilustrado presenta y enjuicia el conocimiento desarrollado en la historia de todos los campos del saber.

En las páginas que Andrés dedica a la Gramática (55 en la edición actual) muestra, en primer lugar, una concepción muy amplia de la disciplina, coincidente con la de la filología antigua, y la consideración de ésta como arte o saber práctico, aunque constata que es para otros *episteme* o ciencia, y materia menos extensa. Y cuando procede a la exposición de la historia de la disciplina, presenta con detalle y valora positivamente las gramáticas prácticas de todos los tiempos en medio de continuas reticencias frente a las gramáticas teóricas, que no le merecen similar aprecio pese a constatar la importancia que han alcanzado en su tiempo. Vemos, por tanto, en su exposición una clara contraposición entre el cartesianismo lingüístico que cosechaba el elogio de los enciclopedistas franceses y su concepción humanista del lenguaje<sup>16</sup>, además de muchas ideas concretas que configuran esa concepción (incluye, por ejemplo, la Gramatística, entendida como reflexión sobre el código escrito, y la Paleografía, como parte de la historia de los estudios sobre el lenguaje, con lo que muestra un interés por la realidad física del lenguaje no compartido por el racionalismo). Y también fuera del libro dedicado a la Gramática muestra Andrés un pensamiento acorde con toda la tradición humanística, siendo ejemplos significativos de ello la ubicación de ésta, junto a la Poesía, la Historia y la Elocuencia, como parte de las Buenas Letras y la gran atención que presta a la Elocuencia (207 páginas en la edición actual). La batalla de la lingüística será ganada progresivamente por el racionalismo, pero durante los siglos XVIII y XIX la batalla está ahí y el pensamiento humanista sigue muy presente en obras filológicas de amplia repercusión en el ámbito académico, como la de Hugo Blair (que incluye, entre otras cosas, un encendido elogio del lenguaje y de su desarrollo y una

---

<sup>15</sup> Andrés, J., *Origen, progresos y estado actual de toda la literatura*, ed. de J. García Gabaldón, S. Navarro y C. Valcárcel, dirigida por P. Aullón de Haro, Madrid, Verbum, 1997-2002, 6 vols.

<sup>16</sup> Me he referido a esas dos posiciones en “Introducción al pensamiento lingüístico de Juan Andrés”, en *Estudios de Lingüística de la Universidad de Alicante*, 19 (2005), pp. 13-31.

historia de la escritura)<sup>17</sup>, o en pensadores muy influyentes, como Vico, Rousseau o el propio Humboldt, a los que me referiré ahora.

### 3. DE VICO A HUMBOLDT: LA HUMANIDAD EN EL LENGUAJE

El napolitano Giambattista Vico es referente inequívoco del mantenimiento de la concepción humanista del lenguaje después del momento álgido del Humanismo histórico. Su obra fundamental, *Ciencia nueva*<sup>18</sup>, elaborada entre 1720-1722 (publicación del primer esbozo de la obra) y 1744 (tercera y definitiva edición) es una síntesis final del Humanismo renacentista italiano que se enfrentó al racionalismo cartesiano dominante en su tiempo y tuvo una importante repercusión en la cultura europea. La *Ciencia Nueva* es sobre todo una historia del desarrollo de la humanidad, realizada mediante la compilación de muy diversas ideas acerca de los sucesivos pasos que llevaron a la configuración de las naciones; pero la obra resulta muy sustancial en cualquier indagación acerca de las ideas sobre el lenguaje, porque, en el contexto de la explicación acometida por Vico, sus consideraciones acerca del lenguaje son, además de abundantes, esenciales en la explicación del objeto. Entre ellas destacan dos ideas fundamentales de los humanistas: la consideración del lenguaje como expresión de la interioridad de los seres humanos y la vinculación del conocimiento con el discurso, que le lleva, entre otras cosas, a reivindicar la retórica como vía de transmisión cultural frente a la educación tempranamente analítica promovida por el racionalismo. Las dos ideas, y otros aspectos humanísticos, se encuentran presentes en toda la reflexión de Vico sobre el origen del lenguaje.

Ésta consiste en una explicación amplia y referida a múltiples vertientes del problema, porque el autor la inserta en la reflexión más general sobre el modo en que se configuran las sociedades humanas y relaciona el fenómeno del lenguaje con las emociones, comportamientos e ideas atribuibles a los primeros hombres. Para dibujar el nacimiento del lenguaje en el contexto de un mundo del que sólo tenemos testimonios indirectos recogidos en una tradición literaria muy posterior, Vico asume la idea de las tres edades establecidas por los egipcios, la edad de los dioses, la de los héroes y

---

<sup>17</sup> Blair, H. (1973), *Lecciones sobre la Retórica y las Bellas Letras*, trad. de J. L. Munárriz, Madrid, 1817.

<sup>18</sup> G. Vico, *Ciencia nueva*, ed. de Rocío de la Villa, Madrid, Tecnos, 1995.

la de los hombres, y las hace corresponderse con tres lenguas, muda la primera, escasamente articulada la de los héroes y articulada la de los hombres. Las tres edades y las tres lenguas se relacionan con la evolución de los seres humanos, puesto que éstos “primero sienten sin advertir, después advierten con ánimo perturbado y conmovido, finalmente reflexionan con mente pura”, de modo que hay un desarrollo paralelo de las ideas y las lenguas<sup>19</sup>. Vico aplica este esquema con la particularidad de que lo que podría interpretarse como etapas sucesivas se presenta a la vez como simultáneo, porque los dioses aparecen como invención de los hombres, surgida de sus temores, y los héroes son la noción que ellos mismos construyen como mixtura entre su propia condición y la grandeza de los dioses. De modo que las tres etapas marcan la evolución del pensamiento y el lenguaje que conforma la especificidad de los hombres.

En la primera etapa los hombres, todavía en estado salvaje y sólo sensibles a “los agujones de pasiones violentísimas”, son mudos; y lo primero de todo es el mito, que habría nacido como realidad mental que se perfila como idea y se expresa con “gestos, actos o cuerpos”. Y junto al gesto y el movimiento, signos visuales de unos seres todavía mudos (porque, como otros animales, no articulan todavía el sonido que emite su voz), el jeroglífico. Porque Vico sostiene que todas las naciones en sus primeros tiempos, y antes de la configuración de las lenguas, se expresaron mediante jeroglíficos que, como los gestos, guardan una relación natural con el significado, una consideración que sorprende hoy, cuando la Lingüística moderna no sólo ha enfatizado la idea de la prioridad de la oralidad frente a la escritura sino que, además, ha situado la aparición de todas las escrituras mucho después de la invención del lenguaje oral. La idea resulta extraña si imaginamos los textos extensos de los jeroglíficos egipcios (nuestro referente más inmediato), pero no si pensamos en señales figurativas no relacionadas con la secuencialidad obligada en los textos lingüísticos, emblemas que son objetos o posiciones de las cosas, o incluso signos configurados con actitudes estáticas o movimientos del cuerpo. Todo esto parece también tener más sentido en la cultura emblemática del Barroco que está todavía en Vico (también en la suma de ideas y estilo “abundante”), la cual le lleva a comenzar su propia obra con la explicación de un grabado alegórico usado como procedimiento para mejor reconocer y recordar las ideas.

---

<sup>19</sup> Vico, ob. cit., pp. 126-137.

Sólo en una segunda etapa, tras un proceso de acomodación de los órganos de la fonación similar al que se produce en la primera infancia, los gestos, el movimiento y los jeroglíficos habrían sido sustituidos por la articulación de sonidos que al relacionarse con significados configuran los sistemas lingüísticos. Y en el principio de ese lenguaje sonoro primero habría existido el canto, próximo a los sonidos que emiten los mudos y adecuado para desfogar las grandes pasiones; como canto se habrían emitido primero los sonidos vocálicos y luego los consonánticos, siendo las primeras palabras monosílabas porque la debilidad de las cuerdas vocales hacía de la articulación un esfuerzo. Al canto le habría seguido el verso y, sólo finalmente, la prosa, un proceso que resultaría contrario a la opinión mantenida históricamente por muchos gramáticos. El verso habría nacido en la edad de los héroes y habrían sido poéticos los primeros textos, hasta el punto de coincidir los orígenes de la poesía con los de las primeras lenguas. Esta interpretación resultaría acorde con la tradición de que las sibilas cantaron los oráculos (quizá los textos más antiguos) en verso heroico, además de abundar en ello la constatación de que en las lenguas antiguas se elaboraron primero en verso las leyes y la historia y el que también en las nuevas lenguas aparece el verso antes que la prosa.

En cuanto a la aparición de las diferentes clases de palabras y textos, Vico sitúa en primer lugar, en la etapa de conformación de las primeras palabras, la onomatopeya (porque cuando todavía no hay un arte del lenguaje se procede por imitación) y, seguidamente, la interjección (“voces articuladas por el ímpetu de pasiones violentas que en todas las lenguas son monosílabos”). Luego vendrían los pronombres y las preposiciones (mayoritariamente monosílabos en todas las lenguas), los nombres, y después los verbos, comenzando por los imperativos. Este orden supone para Vico que hay unas causas naturales de la sintaxis, más razonables, dice, que las que proponen Scalígero y Sánchez de las Brozas “¡como si los pueblos que descubren las lenguas hubieran ido antes a la escuela de Aristóteles, con cuyos principios han razonado ambos!”<sup>20</sup>.

Con el aumento del número de palabras llegarían los textos de los poetas, que éstos construyen espoleados por la pasión, valiéndose del ingenio y procediendo por imitación; y sólo más tarde vendría el tiempo de los filósofos y la ciencia como construcción de un saber reflexivo, lo que supone una nueva conquista, pero merma la sublimidad y la fantasía robusta que

---

<sup>20</sup> Vico, ob. cit., pp. 223-227.

animaban a los poetas cuando el raciocinio era más débil. En relación con esto, Vico aprovecha para reiterar su crítica a los racionalismos señalando que el silogismo de Aristóteles y Zenón, “con el método de los modernos filosofantes”, no aportan al género humano nada digno de señalar, porque sutilizan pero no agudizan los ingenios. Esta crítica es similar a la que aplica a la educación de su tiempo cuando reprocha que los jóvenes, “en la edad en la que es robusta la memoria, vívida la fantasía y fogoso el ingenio”, en lugar de ejercitarse en las lenguas y en la geometría lineal, pasen, inmaduros, a la metafísica y el álgebra volviéndose con ello “afinadísimos en su manera de pensar pero inútiles para toda gran tarea”<sup>21</sup>.

Estas posiciones de Vico suponen, en parte, una reelaboración de ideas antiguas, pero son al mismo tiempo una construcción de nuevos argumentos, basados en un conocimiento muy extenso y en la voluntad de aunar las piezas en la construcción de una idea general de las cosas que anticipa en alguna medida el pensamiento romántico. La mayor parte de esos argumentos puede rastrearse en pensadores posteriores a los que me refiero a partir de aquí.

El primer caso es el de Jean-Jaques Rousseau, quien retoma el pensamiento de Vico en su *Ensayo sobre el origen de las lenguas* (parece que escrita hacia 1761, aunque publicada después de su muerte)<sup>22</sup> hasta el punto de haber sido considerada esta obra como comentario de la de aquél<sup>23</sup>. Entiende Rousseau, como Vico, que el lenguaje no surge del “razonar” sino del “sentir” y que fueron las pasiones, y no las necesidades, las que iniciaron el camino de la palabra:

No es ni el hambre ni la sed, sino el amor, el odio, la piedad, la cólera los que les han arrancado las primeras voces. Los frutos no se sustraen a nuestras manos, uno puede nutrirse sin hablar, se persigue en silencio la presa con que uno quiere alimentarse; pero para conmover un corazón joven, para rechazar a un agresor injusto, la naturaleza dicta acentos, gritos, quejas: he ahí las palabras inventadas más antiguas, y he ahí por qué las primeras lenguas fueron melodiosas y apasionadas antes de ser simples y metódicas<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Vico, ob. cit., pp. 247-248 y 123.

<sup>22</sup> J. J. Rousseau, *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, ed. de Mauro Armiño, Madrid, Akal, 1980.

<sup>23</sup> M. Armiño cita, en relación con esta interpretación, *La filosofía de las formas simbólicas* de Cassirer y el prólogo de A. Verri a su edición del *Essai*.

<sup>24</sup> Rousseau, ob. cit., p. 33. La misma idea se encuentra en el *Émile* y en el *Discours sur l'inégalité*.



Muchos de los rasgos atribuidos a las primeras lenguas se explicarían, en su opinión, como producto del predominio de los afectos que estaría en el origen de la humanidad y del lenguaje: la musicalidad, los tropos, el lenguaje poético y la anterioridad del verso frente a la prosa. Rousseau se detiene especialmente en la explicación del papel del sonido en la configuración de las lenguas. Parte para ello de la idea de que los medios por los que podemos actuar sobre los sentidos de los otros se reducen a dos, el movimiento y la voz (porque el tacto está limitado por la longitud del brazo). Ve alguna ventaja en la comunicación visual mediante el gesto (depende menos de las convenciones y es fácil), pero atribuye una clara ventaja al sonido cuando se trata de conmover el corazón e inflamar las pasiones:

Las pasiones tienen sus gestos, pero también tienen sus acentos, y estos acentos que nos hacen estremecer, estos acentos a los que no puede uno sustraer su órgano, penetran por él hasta el fondo del corazón, llevan hasta ahí, pese a nosotros, los movimientos que los arrancan, y nos hacen sentir lo que oímos. Concluyamos que los signos visibles vuelven la imitación más exacta, pero que el interés se excita mejor mediante los sonidos<sup>25</sup>.

Estas palabras permiten a su autor concluir que seguramente las necesidades dictaron los primeros gestos y luego las pasiones arrancaron las primeras voces. Pero hay, además, aquí una concepción de lo que supone el sentido del oído que ya aparecía en el mundo antiguo explícitamente vinculada al sonido especialísimo de la voz humana: está, de un lado, la idea de que no se puede “no oír”, que el oído no se cierra como los ojos, y, de otro, la de que la voz que penetra por el oído lleva hasta el oyente el movimiento interior de quien ha hablado, idea que, como otras muchas diseminadas en el texto, ratifica una concepción del lenguaje que otorga siempre un papel a los hablantes.

También en relación con lo sonoro, Rousseau precisa que en la primera lengua el sonido debió ser muy variado, hasta el punto de ser cantada y no hablada, porque decir y cantar sería entonces la misma cosa, y la lengua habría surgido a la vez que la música y la poesía. Sólo después la sonoridad se habría ido apagando, en una historia de las lenguas en la que el crecimiento de las articulaciones y el desarrollo de la sintaxis nacían para compensar la musicalidad primigenia, y en la que las lenguas ganan en precisión

---

<sup>25</sup> Rousseau, *ob. cit.*, p. 29.

y claridad a costa de hacerse monótonas, sordas y frías. Y también en el mundo moderno la sonoridad se vincula a la pasión, porque “uno expresa sus sentimientos cuando habla y sus ideas cuando escribe”<sup>26</sup>.

Finalmente, cabe destacar la relación que establece Rousseau entre las lenguas y el medio en el que éstas nacen, destacando particularmente la influencia del clima. El clima habría determinado el tipo de vida que llevan los hombres y los diferentes tipos de vida acarrearán distintas pasiones y distintas necesidades. En función de todo ello se explicarían las diferencias entre las lenguas y la distinción de dos grandes tipos de lenguas antiguas: las septentrionales y las meridionales. Las características de ambas, en gran medida variaciones en la sonoridad, se habrían trasladado en parte a las lenguas modernas, aunque éstas estarían muy mezcladas, además de haber limado en su evolución sus rasgos originarios.

Otros autores tratan también el asunto del origen del lenguaje. Es el caso de Herder, quien ganó con su ensayo sobre el tema, publicado en 1772, el premio de la Academia de Berlín<sup>27</sup>. Éste no se detiene, como sus antecesores, en los pasos que permitieron la formación del lenguaje, pero destaca también el hecho de que la condición reflexiva del hombre emerge con éste y ve en el principio un impulso creativo y poético que lleva a la imitación de sonidos naturales en medio de lo cual va surgiendo la articulación; vuelve, por otra parte, sobre la importancia del oído, refiriéndose a él como genuina puerta del alma y como el sentido mediador que resulta adecuado para el lenguaje, porque, al suministrar los sonidos de forma progresiva (no de una vez, como la vista y el tacto), proporciona claridad y nitidez; además, introduce la idea, que sostendrá luego Humboldt, de que las lenguas expresan el temperamento de los pueblos que las hablan. También Fichte retoma la cuestión del origen en 1795<sup>28</sup>, destacando la idea de que la lengua comenzaría con la imitación de las propiedades de las cosas según son percibidas

---

<sup>26</sup> Rousseau, J.J., op. cit., p. 46. Todas estas apreciaciones sobre el valor del sonido de la voz no extrañan, por otra parte, en una obra en la que la reflexión sobre el lenguaje se continúa con una reflexión sobre la música; ésta ocupa los últimos capítulos del ensayo y se anuncia en el subtítulo o título completo de la obra: *Ensayo sobre el origen de las lenguas en que se habla de la melodía y de la imitación musical*.

<sup>27</sup> J. G. Herder, *Ensayo sobre el origen del lenguaje*, en *Obra selecta*, ed. de P. Ribas, Madrid, Alfaguara, 1982.

<sup>28</sup> J. G. Fichte, *Sobre la capacidad lingüística y el origen de la lengua*, trad. de R. Radl Philipp, Madrid, Tecnos, 1996.

por la vista y el oído, de modo que los primeros sonidos podrían haber sido acústicos y visuales; pero lo sonoro resultó más fácil en la interacción social (donde se crea y desarrolla la lengua); por eso, la lengua primitiva se habría ido transformando en una lengua para el oído que primero imita los sonidos de la naturaleza y luego los abrevia y simplifica. A finales del siglo XVIII el tema está agotado, lo vetan las academias y durante mucho tiempo la Lingüística considera de mal gusto volver sobre él, decisión justificada porque parece haber una imposibilidad de avanzar más allá de lo dicho, aunque, al considerar que la reflexión sobre el origen es mera especulación obsoleta que no lleva a ninguna parte se adopta, además, una posición antihumanista que anuncia la reducción del objeto que lleva a cabo la Lingüística contemporánea sacrificando aspectos esenciales.

Ya en el siglo XIX, Wilhelm von Humboldt, reconocido como del primer lingüista moderno, sostiene también una concepción humanista del lenguaje, pese a haber sido reivindicado desde el “frente racionalista” (Chomsky incluido) porque algunas de sus intuiciones abren la puerta de la lingüística formal del siglo XX. Como ocurre a menudo con el pensamiento de los grandes, su concepción del lenguaje no se deja reducir a etiquetas fáciles. Revisaré las ideas que relacionan su pensamiento con el humanismo lingüístico.

En primer lugar, la indagación lingüística que postula es esencialmente filológica y humanística, ya que, aunque propone que el estudio comparado de las lenguas sea “un estudio específico, que tenga en sí mismo su propia utilidad y su propia finalidad”, el hecho es que en el mismo párrafo en el que hace esa afirmación dice también que ese estudio debe conducir a “averiguaciones seguras y significativas sobre el lenguaje, la evolución de los pueblos y la formación de los seres humanos”<sup>29</sup>. El estudio específico y sistemático de las lenguas no parece propugnarse, pues, como desconexión de otros campos afines, sino como contribución a un saber significativo sobre la humanidad y como un estudio que no puede desgajarse de la esencia y los avatares de ésta, porque las palabras se explican históricamente y en razón de esas relaciones: “han ido surgiendo poco a poco merced a la fuerza conjunta de la naturaleza, los seres humanos y los acontecimientos”<sup>30</sup>.

Tampoco cree que se pueda dar cuenta del lenguaje como si fuera un procedimiento lógico, en la línea de la escolástica y el cartesianismo (que

<sup>29</sup> W. von Humboldt, “Sobre el estudio comparado de las lenguas en relación con las diversas épocas de su evolución”, en *Escritos sobre el lenguaje*, Madrid, Península, 1991, p. 33.

<sup>30</sup> Humboldt, ob. cit., p. 53.

conduce a la gramática universal también chomskiana). Entiende, por el contrario, que no se pueden sustituir las palabras de las diferentes lenguas por signos que tengan validez universal (como los matemáticos) y que, aunque en el léxico y en la gramática “hay un buen número de cosas que pueden ser determinadas enteramente *a priori* y que pueden ser separadas de todas las condiciones de una lengua particular”, hay una cantidad mucho mayor de conceptos y detalles gramaticales con los que no se puede hacer esto porque dependen de la individualidad de la lengua<sup>31</sup>. Esta posición es, desde luego, inseparable de la posición general que Humboldt mantiene respecto al lenguaje y las lenguas, pues si de un lado se ocupa del lenguaje como “facultad” esencial de toda la humanidad, y cree que la comparación de las lenguas antiguas y modernas puede ampliar nuestro conocimiento del modo en que opera y se concreta esa capacidad, de otro lado ve en las lenguas una poderosa concreción, capaz de afectar al pensamiento individual y al desarrollo de los pueblos, lo que supone reconocer el interés de la especificidad de cada una.

Como los filósofos italianos del Renacimiento, Humboldt contrapone el uso científico y el uso oratorio del lenguaje. Entiende el primero como lenguaje formal, o como signo que se abstrae de la materia de la lengua, y el uso oratorio como el abierto a la receptividad, que acoge la influencia ejercida por la materia peculiar de la lengua; y reivindica el uso oratorio para los estudios humanísticos:

En el sentido en que aquí lo tomamos, el uso científico es aplicable tan solo a las ciencias de la pura construcción mental y a ciertas partes y tratamientos de las ciencias de la experiencia; en todo conocimiento que exija las fuerzas indivisas del ser humano aparece, en cambio, el uso oratorio. Y es de esta última especie de conocimiento de la que fluyen directamente la luz y el calor que se derraman sobre todas las demás especies; sólo en aquélla se basa el avance en la cultura espiritual general, y una nación que no busque y encuentre el punto central de su cultura en la poesía, la filosofía y la historia –las cuales pertenecen a la mencionada especie de conocimiento– es una nación que pronto se ve privada de la benéfica repercusión de la lengua, pues por su propia culpa no alimenta ya a ésta con la única materia capaz de conservar la juventud y la fuerza, el esplendor y la belleza<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> Humboldt, ob. cit. pp. 49-50.

<sup>32</sup> Humboldt, ob. cit. pp. 56-57.

Él mismo practica en su escritura un uso oratorio, que ha llevado a decir que no escribía de una manera sistemática y científica sino con un estilo un tanto difuso<sup>33</sup>. Su lenguaje es, desde luego, metafórico, ingenioso y, en general, de tono literario, muy alejado de la frialdad expositiva de los textos científicos y de cualquier orden rígido de organización de las ideas, y eso dificulta en ocasiones la lectura, pero es ese el lenguaje que le permite crear lo que todos reconocen como “grandes intuiciones”.

No se detiene en la especulación sobre el origen del lenguaje, pero lo considera producto de la naturaleza de la razón humana, una especie de instinto natural de la razón puesto originariamente en los hombres, que habría aparecido de golpe como algo plenamente constituido en lo esencial, porque no podría entenderse su nacimiento si no preexistiese de algún modo en el entendimiento<sup>34</sup>. A partir de ahí, Humboldt admite una evolución que circula por caminos distintos en función de las características de los individuos y los pueblos que crean las lenguas; y en ese marco se refiere a cuestiones como el monosilabismo originario de las lenguas (ya propuesto por Vico); a la mayor adecuación de las lenguas flexivas al ejercicio intelectual (idea que está entre lo más conocido y criticado de su obra); o a cómo las lenguas se hacen con una escritura, alfabética o no, y cómo esa elección influye a su vez en el desarrollo de las lenguas. De todo ello hay que destacar la penetración de Humboldt en el análisis de lo que aporta la escritura alfabética a las lenguas. La importancia que atribuye a esta escritura le conduce a decir que no se puede llegar a entender bien la naturaleza del lenguaje si no se investiga al mismo tiempo la relación que mantiene con la escritura alfabética, porque ésta hace posible una reflexión sobre la lengua que es totalmente distinta de la que se da cuando la palabra hablada sólo está en la memoria; esto lo explica por el hecho de que el leer y el escribir alfabéticos muestran a la vista y al oído la separación de los elementos de la lengua, lo que tiene efectos en la pronunciación (ésta se depura) y en el oído (que se acostumbra a una mejor distinción de los sonidos y la exige en lo sucesivo), y porque, en definitiva, la escritura muestra la articulación como principio esencial de la configuración de las lenguas. Además, la escritura supone que “la memoria no desempeña ya el papel principal en los empeños espirituales”<sup>35</sup>.

---

<sup>33</sup> Así lo consideran Cassirer y Valverde. Véase Humboldt, ob. cit., p. 11.

<sup>34</sup> Humboldt, ob. cit. p. 43.

<sup>35</sup> Humboldt, ob. cit. p. 131.

A todo lo anterior se suma, desde luego, lo que se ha considerado como intuición básica en el pensamiento de Humboldt: la idea de que el lenguaje es el órgano del ser interior, el instrumento que forma el pensamiento y permite exteriorizarlo, sacándolo del ser humano. Y, junto a esa idea, otra que supone una formulación novedosa y tajante de tradicionales posiciones humanísticas: la importancia asignada al componente sonoro del lenguaje:

La unión indivisible de idea, órganos de la fonación y oído en el lenguaje tiene su raíz en la disposición originaria de la naturaleza humana, no susceptible ya de ulterior explicación<sup>36</sup>.

Humboldt ve algo más que unidades lingüísticas en el sonido del hablar: considera la materia de la expresión (el sonido emitido por los órganos de fonación) como elemento de la humanidad adecuado a las operaciones del espíritu. Señala al respecto que el sonido produce un efecto distinto del que causan otras impresiones sensoriales; que el sonido de la voz posee una fuerza especial que penetra y es capaz de hacer vibrar todos los nervios; y que el oído percibe en la voz que “fluye desde las profundidades del pecho hacia fuera” una verdadera acción que surge de otro ser humano. La voz es sonido vivo en el que se proyecta el ser humano, y se acompaña con la mirada y el gesto, otras manifestaciones de lo humano<sup>37</sup>. Todo ello supone que en el lenguaje, entendido como capacidad y actividad humana, no habría sólo una relación de las ideas con unidades abstractas, sino también una actividad física de la voz, surgiendo de un cuerpo, que concreta las unidades que expresan las ideas dejando una huella sobre ellas, y una actividad sensorial de percepción por el oído, que lleva ese flujo al interior de otro individuo que otorga sentido a lo percibido. Buena parte de esos elementos reconocidos por Humboldt fueron “expulsados” de la lingüística del siglo XX y sólo se han sostenido, antes y después de Humboldt, en la tradición humanística.

---

<sup>36</sup> Humboldt, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la Humanidad*, ed. A. Agud, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia /Anthropos, 1990. p. 74.

<sup>37</sup> Humboldt, loc. cit., pp. 75-76.

#### 4. EL LENGUAJE COMO EXPRESIÓN

Hay en los pensadores citados en el apartado anterior una anticipación de la idea moderna de “expresión”, la noción que acabará de perfilarse en la Alemania idealista y pasará a ser en nuestro tiempo la usada preferentemente para mostrar el papel fundamental del hablante en el lenguaje. Esa noción se perfila fuera de la Lingüística (en la Filosofía y la Estética) y tiene una presencia menor en la ciencia del lenguaje. Presentaré en este epígrafe el modo en que aparece en dos pensadores relevantes, Croce y Jaspers, y dejaré para el siguiente su uso en la Lingüística.

La concepción del lenguaje como expresión aparece particularmente subrayada en la obra más importante del idealista Benedetto Croce, *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general*<sup>38</sup>. En ella define el lenguaje como “sonido articulado, delimitado, organizado para la expresión”<sup>39</sup>, y explica el papel de éste en las operaciones del espíritu mediante un razonamiento que comienza con la distinción de dos tipos de conocimiento: el intuitivo, que produce imágenes, y el lógico, que produce conceptos. Dice que en la vida ordinaria se acude continuamente al conocimiento intuitivo y que éste goza de un reconocimiento, pero que ese reconocimiento no se le ha otorgado habitualmente en el campo de la teoría y la filosofía, donde se ha elaborado una ciencia antiquísima del conocimiento intelectual pero no del intuitivo. Croce se detiene en la caracterización de la intuición señalando que ésta no es una sensación informe producida por una impresión, sino una actividad del espíritu que supone la elaboración de la sensación, y que la intuición verdadera, la verdadera representación, que es un acto espiritual, se distingue del hecho mecánico, pasivo y natural, “de la onda o flujo sensitivo”, porque es expresión, ya que “el espíritu no intuye sino haciendo, formando, expresando”<sup>40</sup>. Por eso “intuir es expresar, no otra cosa; nada más y nada menos que expresar”<sup>41</sup>, y el conocimiento intuitivo se produce con la intervención del lenguaje verbal o de otros lenguajes (pictórico, musical, etc.) que otorgan una forma a la materia constituida por el flujo de la emocionalidad o las impresiones.

---

<sup>38</sup> B. Croce, (1900), *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general*, ed. de P. Aullón de Haro y J. García Gabaldón sobre la versión de Ángel Vegue i Goldoni, Málaga, Ágora, 1997.

<sup>39</sup> Croce, ob. cit., p. 147.

<sup>40</sup> Croce, ob. cit., p. 40.

<sup>41</sup> Croce, ob. cit., p. 42.

Ese razonamiento es el que lleva a Croce a considerar la Estética (ciencia del arte) y la Lingüística (ciencia del lenguaje) como ciencias de la expresión, y, por tanto, a identificarlas o unir las, aunque precisa que se está refiriendo a lo que la lingüística tiene de filosofía, que es la filosofía del lenguaje y la filosofía del arte lo que resultan ser la misma cosa y que la Lingüística podrá ser cosa distinta de la Estética si no tiene por objeto la expresión. Señala, además, que las dos disciplinas han vivido las mismas polémicas respecto al tipo de disciplinas que puedan ser (históricas o científicas, ciencias naturales o psicológicas o del espíritu) y hace algunas críticas a planteamientos de la lingüística, a veces paralelos a otros de la estética, que no son acordes con la consideración del lenguaje como expresión. Así, Croce recuerda las teorías sobre el origen del lenguaje que consideran que éste nace como un acto de interjección (de la expresión fisiológica del sentimiento común a hombres y animales), y considera como decadencia filosófica el eclecticismo de su tiempo respecto a ésta y otras teorías como la de la onomatopeya y las asociaciones convencionales; pero discrepa sobre todo de quienes, habiendo penetrado en la índole activa del lenguaje y admitiendo que éste ha sido “creación espiritual en su origen”, explican su acrecentamiento por “asociación”, porque entiende que, si el lenguaje es creación en su origen, siempre es creación y si nace por asociación continúa siendo asociación, ya que en el origen está la naturaleza del lenguaje.

Separa sobre todo su visión “filosófica” del lenguaje de la que tradicionalmente ha ofrecido la gramática, advirtiendo que es la confusión de lingüística con gramática lo que hace de la lingüística una disciplina aparentemente diferente de la estética. En relación con esto entiende que la búsqueda de los “hechos lingüísticos elementales” (las divisiones de series largas de sonidos físicos en palabras, sílabas, vocales...) y la teoría de las partes del discurso (las clases de palabras) cobran sentido en la enseñanza de las lenguas, pero no en la reflexión filosófica sobre el hablar, porque, cuando se aplican en ésta, esos conceptos resultan ser elaboraciones lógicas que rompen la unidad de la expresión:

La gramática [...] lleva a las inteligencias el prejuicio de que la realidad del lenguaje consiste en palabras aisladas y combinables, no en discursos vivientes, en los organismos expresivos, racionalmente indivisibles<sup>42</sup>.

---

<sup>42</sup> Croce, ob. cit., p. 153.



El considerar la “proposición” (o el discurso) como organismo expresivo de sentido completo dice que evita errores de los lingüistas, como la consideración de que hay lenguas “formadas o informes” según aparezcan en ellas, o no, determinadas partes del discurso, y señala también que los propios lingüistas han descubierto la individualidad irreductible del hecho estético al mostrar que no existe la sinonimia completa y que es imposible la traducción absolutamente fiel. Y en la misma línea de estas constataciones que muestran la individualidad y la indivisibilidad de la expresión, se refiere al problema de la unidad de la lengua y a la imposibilidad de buscar la lengua modelo (después de haber señalado la contradicción que supone la gramática normativa) para advertir que “cada uno habla, y debe hablar, según los ecos que las cosas despiertan en su espíritu, según sus impresiones”.

Otra muestra eminente del mantenimiento de la teoría humanística del lenguaje en el siglo XX la ofrece el filósofo y psiquiatra alemán Karl Jaspers (1883-1969) en *El lenguaje*<sup>43</sup>, un ensayo publicado a mediados de siglo que enlaza con la reflexión filosófica de Vico y Croce y con el pensamiento lingüístico de Humboldt. Esta obra resulta de gran interés porque busca esclarecer lo esencial del lenguaje en un contexto de dominio del paradigma estructuralista, es decir, cuando la Lingüística ya se ha desgajado de la Filología y quiere ser ciencia del lenguaje contrapuesta a cualquier acercamiento humanístico.

En ese contexto, Jaspers considera que el conocimiento empírico de las infinitas manifestaciones particulares del lenguaje (el habla) y de la estructura de las lenguas no constituye un conocimiento de la esencia del lenguaje, sino que éste consiste en destacar e interpretar sus fenómenos originarios, ya que su historia no ha transformado su esencia en algo distinto (aunque el hecho de la transmisión frente a la creación primera y la reflexión sobre él mismo a la que ha dado lugar tenga implicaciones no desdeñables).

La idea fundamental es que el lenguaje está “indisolublemente unido con la revelación del ser”, porque permite aprehenderlo mediante la división de éste que se realiza al crear significados. Lo que nos da el lenguaje son significados vinculados a fonemas, y la creación y comprensión de esos significados suponen el comienzo de la conciencia: de ese modo “somos capaces de entender las cosas, transmitir nuestro conocimiento sobre ellas y conser-

---

<sup>43</sup> K. Jaspers, (1948), *Lo trágico. El lenguaje*, ed. de J. L. del Barco, Málaga, Ágora, 1995.

varlo después de haberlo comunicado a los demás”<sup>44</sup>. En relación con eso, Jaspers distingue dos modos de producir significados, la *expresión*, que corresponde a los que se realizan involuntariamente (y se encuentra tanto en los movimientos de los animales como en los del hombre), y la *obra*, que sería el significado producido deliberadamente; y considera que el lenguaje, “producido sin pensar en él mientras estamos volcados en las cosas”, ocupa un lugar central entre las formas de expresión, aunque luego pase a manejarse conscientemente como una obra o producción.

En cuanto a la historia del lenguaje y las lenguas, Jaspers dice que del origen no sabemos nada y que sólo podemos ver lo que el lenguaje es ahora (desde que tenemos lenguas desarrolladas): una *obra* singular del ser humano, que no puede subsistir separada de él “pues su vida y existencia consisten tan sólo en ser incesantemente producido”; que no le ha sido dado al ser humano como producto acabado, pues es una realidad en transformación incesante (aunque la intervención voluntaria en él comienza cuando ya es una realidad acabada); que tampoco ha ocurrido como fenómeno natural (pues en él obran la conciencia y la libertad del hombre); y que es “espíritu unido incesantemente a la naturaleza o naturaleza penetrada de espíritu”. En cuanto a la adquisición del lenguaje por las sucesivas generaciones de individuos, lo contempla como algo distinto de la creación primera de éste, porque las condiciones son otras: no hay ya creación original sino asimilación creadora y transformación de lenguajes ya dados; y con el lenguaje se recibe ahora, además, la herencia espiritual (incrementándose la apropiación de ésta con el contacto con el lenguaje de los espíritus creadores: filósofos y poetas).

Retoma, además, el debate antiguo sobre si la evolución de las lenguas es progreso o decadencia para defender que son ambas cosas al mismo tiempo: progreso porque las lenguas se hacen más claras y fáciles, mejores para la expresión de la racionalidad, y decadencia porque pierden sonoridad y fuerza expresiva. Distingue también en el desarrollo lingüístico un primer momento de discernimiento de los significados en el que todavía domina la intuición anímica, un segundo momento de discernimiento de categorías, con el que se inicia el pensamiento lógico, y un tercero, de reflexión y abstracción. Y entiende que el estado que alcanzan las lenguas en esta escala muestra el desarrollo intelectual de los diferentes pueblos, y que, junto a

---

<sup>44</sup> Jaspers, ob. cit., pp. 111 y 132-133.

otras causas, las peculiaridades de las diferentes lenguas ayudan a explicar el hecho de que la ciencia se haya desarrollado en unos lugares y no en otros.

Otra idea significativa es la diferenciación de la palabra respecto a otros signos, porque le conduce a otorgar una “profundidad” y una “individualidad” a las palabras y a las lenguas que a menudo se pasa por alto, y también a marcar distancias con el positivismo lingüístico en lo que se refiere a la consideración del lenguaje y a su estudio<sup>45</sup>. Así, entiende que la palabra tiene un significado equívoco y fluctuante; que, aunque es signo, es algo más que el signo arbitrario, inventado y unívoco; y que hay una diferencia radical entre el lenguaje de las palabras y el de los signos que se usan con provecho en las Matemáticas y en otras ciencias (incluyendo aquí incluso las palabras transformadas para designar inequívocamente los conceptos). Lo que tienen de más las palabras, lo que les da vida, surge en parte de la conformidad de su base sensible (que está “en la voz, en el tono musical, en la forma sonora, en la melodía de la frase y en la imagen gráfica”) con el significado y también de su condición histórica, que hace que desarrollen e incrementen sus significados con el uso; pero se debe, además, al carácter infinito de lo envolvente que se hace presente en ellas. Todo ello deja en las palabras (frente a la claridad de los signos, que tienen significados limitados y estables) “un *resto* que constituye un auténtico *misterio*”, una atmósfera y un fondo que las hace esencialmente intraducibles. Por eso cada lengua histórica es depositaria de la historia espiritual de un pueblo, y por eso las lenguas, aunque son sustancialmente iguales, muestran diferencias importantes.

También en relación con esa oposición de signos y palabras, Jaspers constata que el propósito de lograr un conocimiento preciso, susceptible de ser entendido de igual modo por todos, intenta hacer del lenguaje un sistema de signos unívocos; pero manifiesta su discrepancia con la pretensión de proceder así en cualquier ámbito. Cree que la creación de un lenguaje simbólico sólo es adecuada para tratar los objetos matemáticos, que incluyen lo cuantitativo y las relaciones formales, y que la búsqueda de claridad y univocidad en el lenguaje natural con el fin de que se aproxime a los lenguajes simbólicos es razonable sólo en algunos campos (el del conocimiento exacto de la naturaleza, el de la construcción formal del derecho y algún otro), y no lo es en otros. Es el caso de la filosofía, donde resulta esencial que las palabras sean plásticas y que se les puedan atribuir significados renovados.

---

<sup>45</sup> Jaspers, ob. cit., pp. 118-128.

Finalmente, cabe destacar el desacuerdo de Jaspers con los estudios lingüísticos de su tiempo, cosa que se expone directamente al final del ensayo<sup>46</sup>. Ahí se habla de una filosofía del lenguaje poco satisfactoria y del “mal positivista” como un ensimismamiento en el asunto que hace que se pierda el sentido de la investigación; y se refiere a la necesidad de aunar “la amplitud y profundidad de la intuición global que se expresa filosóficamente con conocimientos concretos e investigaciones razonables y objetivas”, algo que, en su opinión, no se da en los investigadores. Por eso Jaspers considera que el mejor lingüista sigue siendo Humboldt y, con excepción de Jespersen (que no sale bien parado), no menciona a ninguno de sus coetáneos. Este desacuerdo de Jaspers con la investigación lingüística que se desarrolla a mediados del siglo XX es buena muestra del modo en que se distancian los humanistas de un estudio del lenguaje que, en pro del cientificismo, olvida los aspectos espirituales implicados en el mismo.

## 5. ¿UNA LINGÜÍSTICA HUMANÍSTICA?

Llegados a este punto, parece necesario plantearse si la reflexión sobre el lenguaje que puede calificarse como perteneciente al humanismo se ha desarrollado únicamente en el seno de algunas corrientes filosóficas y estéticas y no ha tenido ninguna presencia en los estudios considerados estrictamente dentro de la disciplina lingüística. La respuesta apunta, sin duda, en esa dirección, y a ello se refiere la crítica de Jaspers. Pero, incluso en medio del dominio de una lingüística positivista, es posible observar voces que recuerdan la necesidad de una consideración más amplia del fenómeno del lenguaje, que destacan la implicación de los hablantes y la idea de que el lenguaje muestra la interioridad del ser humano. Creo que es el caso de Charles Bally y Karl Bühler, a los que me refiero a continuación como ejemplos de una lingüística que no acepta los límites del positivismo dominante.

Bally fue uno de los dos discípulos de Ferdinand de Saussure que prepararon la edición de su famoso *Cours de linguistique générale*, quizá el libro de lingüística más conocido en el siglo XX y uno de los que más contribuyó a la extensión y el dominio de una lingüística formal en las antípodas de la concepción humanista. Pero, pese a esa estrecha vinculación con el primer es-

---

<sup>46</sup> Jaspers, ob. cit., pp. 188-189.

tructuralismo europeo, Bally publicó en 1925 *El lenguaje y la vida*<sup>47</sup>, una obra que propone vías de exploración del lenguaje distintas de las que abrió la lingüística saussureana, básicamente una “lingüística del habla” frente a la lingüística de la lengua o de la competencia lingüística (estructuralista y generativista) que olvida a los hablantes.

El concepto de “expresión” es central en su planteamiento. Entiende que es afectivo o “expresivo” “todo hecho de lenguaje asociado a una emoción” (y que “la afectividad es la manifestación natural y espontánea de las formas subjetivas de nuestro pensamiento”)<sup>48</sup>, y propone una investigación de los “hechos de la expresión”, que atienda al hablar de todas las clases sociales (en relación con el pensamiento espontáneo que expresan), al argot y al dialecto. Dice que habría que analizar el habla en los distintos contextos y en las distintas relaciones sociales, y que en todos los casos habría que observar la gramática, el vocabulario y la pronunciación (atendiendo en ésta al valor expresivo de ciertos sonidos y combinaciones y a las modificaciones de la pronunciación y el acento debidas a la emoción o a intenciones expresivas) e incluso estudiar sin prejuicios las incorrecciones<sup>49</sup>. Se trata, según plantea, de hacer una estilística de la lengua común, una estilística que abarque el dominio entero del lenguaje, porque todos los fenómenos observados pueden revelar algún carácter fundamental de la lengua estudiada, y advierte que este enfoque no busca el estudio de una parte del lenguaje, porque no opone el lenguaje afectivo al lenguaje intelectual, sino que observa el lenguaje entero desde un ángulo particular: el de la expresión<sup>50</sup>.

El concepto de “expresión” parece tener en el lingüista que es Charles Bally un sentido más restringido, más especializado, que el otorgado al mismo término por Croce. Pero creo que esto se debe sólo a la distinta amplitud del objeto sobre el que cada uno de ellos reflexiona, porque la concepción del lenguaje como expresión de la vida que muestra Bally tiene fuerza suficiente para articular toda la reflexión sobre su objeto, y esa posición general le lleva a menudo a determinaciones particulares que alejan toda su reflexión del formalismo que había de irse imponiendo a lo largo del siglo XX.

---

<sup>47</sup> Ch. Bally, (1925), *El lenguaje y la vida*, Buenos Aires, Losada, 1967, 5ª ed..

<sup>48</sup> Bally, ed. cit., p. 117.

<sup>49</sup> Bally, ed. cit., pp. 42-47.

<sup>50</sup> Bally, ed. cit., p. 95.

Entre esos aspectos particulares destaca el hecho de que su concepción del lenguaje no excluya de éste tres elementos firmemente excluidos durante muchas décadas en la lingüística formal: la situación comunicativa, el paralenguaje y la gestualidad. Esta posición no se presenta como resultado de definiciones rígidas de las nociones de lenguaje y lengua sino de una actividad explicativa que no esconde, ni reduce, la complejidad de los fenómenos. Así, el lenguaje se entiende como conjunto de medios que permiten la expresión de los hablantes y como “materia heterogénea y flotante donde ha tomado cuerpo la lengua”, y aunque se concede una relativa autonomía a ésta y en algún lugar se presenta como construcción intelectual (lo que parecería alejarla algo del flujo de la emotividad, se advierte también que la distinción entre lengua y lenguaje, además de ser difícil, varía según los idiomas. Como ejemplos de esto, se dice que “un hablar de salvajes [todavía no era políticamente incorrecta la expresión] puede hacer un uso constante y determinado de la mímica, con lo que la incorpora a la lengua”, y que las innovaciones de estilo que ofrece la literatura pasan a la lengua común en una sociedad muy unificada mientras quedan al margen de ésta cuando la literatura es patrimonio de una clase reducida. La lengua vendría a ser, pues, lo que, procedente de la expresividad individual, acaba configurando un sistema común, y ni el lenguaje ni la lengua excluirían los procedimientos no verbales.

Otras singularidades del planteamiento de *El lenguaje y la vida* se deben al modo en que el autor atiende a la conjunción de lo individual y lo social en su acercamiento al lenguaje. Si en lugar del hablante/oyente ideal requerido por tantos otros lingüistas, tenemos aquí un interés por la expresión de hablantes individualizados en situaciones específicas, tampoco al tratar del instrumento, sistema o código que permite esa expresión se busca aquí lo homogéneo y monolítico, sino la variedad de dialectos y jergas. La investigación no está, por tanto, referida a lo más común y estandarizado, sino precisamente a aquello que muestra lo más individual y la diversidad de usos que de ello se deriva, y que incluye desde la excelencia literaria hasta lo incorrecto. En relación con esto hay que resaltar la atención concedida al lenguaje oral y a su caracterización frente a la escritura, porque, pese al reconocimiento que suelen hacer todos los lingüistas del siglo XX de la oralidad primigenia de las lenguas, la lingüística moderna no ha acometido hasta tiempos muy recientes ninguna reflexión seria sobre esta vertiente del lenguaje, igual que ha evitado, también hasta la fundación de la Sociolingüís-

tica hace sólo cuatro décadas, el estudio riguroso de la variación interna de las lenguas.

Finalmente, creo que es una muestra significativa de la singularidad del planteamiento de Bally (en relación con los otros desarrollos del estructuralismo lingüístico) su propuesta sobre el modo en que deben ser definidas las entidades, unidades o clases de elementos en los estudios lingüísticos:

Y antes de nada conviene recordar que las nociones sobre las cuales opera la lingüística, las clases que establece, no son entidades fijas de una vez para siempre; de una clase a otra, de una noción a la contraria, se pasa siempre a través de amplias zonas intermedias, de tal manera que las leyes lingüísticas deberían limitarse a formular variaciones concomitantes, según el esquema: cuanto más... más, cuanto más... menos, en la medida que, etc.<sup>51</sup>

Nada más lejos de la búsqueda de unidades “discretas” que caracteriza a la lingüística formal. Tenemos, pues, a un autor que “bebe” de Saussure pero que, en general, muestra una dirección opuesta a la que, derivando de esa misma fuente, se había de imponer en los años que siguieron a la publicación de *El lenguaje y la vida*. Y la dirección que toma Bally (su concepción del lenguaje como expresión, su reconocimiento de lo heterogéneo y su cautela a la hora de considerar los límites de las unidades lingüísticas, entre otras cosas) conecta su pensamiento con las posiciones de los humanistas.

La idea de que el lenguaje es expresión de la interioridad del ser humano también es central en la obra de Karl Bühler, importante psicólogo y catedrático de la Universidad de Viena, que escribió una *Teoría de la expresión* (1933)<sup>52</sup> y una *Teoría del lenguaje* (1934)<sup>53</sup>. La relevancia de estas obras llevó a decir a Ortega y Gasset (en la “Nota preliminar” que abre la primera edición en castellano del primer libro) que los dos volúmenes debían ser considerados como “la publicación más importante sobre uno y otro tema hoy existente”<sup>54</sup>; pero, aunque reconocidas, parecen silenciadas en el ámbito de la Lingüística y la Semiótica del último tercio del siglo XX (hasta el punto de no haberse reeditado las ediciones españolas de 1979 y 1980).

<sup>51</sup> Bally, ed. cit., pp. 117-118.

<sup>52</sup> K. Bühler, (1933), *Teoría de la expresión*, vers. esp. de H. Rodríguez Sanz, nota preliminar de J. Ortega y Gasset, Madrid, Alianza, 1980.

<sup>53</sup> K. Bühler, (1934), *Teoría del lenguaje*, vers. esp. de Julián Marías, Madrid, Alianza, 1979.

<sup>54</sup> K. Bühler, (1933), p. 11.

En el primero de esos libros, *Teoría de la expresión*, el concepto de “expresión” no está referido al lenguaje verbal, sino a la gestualidad, y el autor presenta en él una síntesis de las grandes teorías sobre el gesto (médicas, estéticas, antropológicas...) elaboradas a lo largo de la historia. Pero Bühler ya hace explícita en el prólogo de esta obra su idea de que el lenguaje verbal es también expresión y promete el segundo libro para tratar esto<sup>55</sup>. Dice, por otra parte, que la lingüística ha situado siempre la función representativa del lenguaje por delante de la expresiva, y que así debe ser, porque ningún teórico puede explicar lo expresivo del lenguaje si no se explican previamente los medios expositivos de éste, pero que él se propone tratar en su segundo libro, en el marco de una teoría general del lenguaje, la función expresiva de éste. Su interés por la expresión le lleva, pues, a ocuparse primero de la gestualidad y, después, de la expresividad de la palabra hablada, en un libro que, efectivamente, se publicaría al año siguiente y en el que tampoco desdeña aspectos considerados menos “lingüísticos”, como el gesto grafológico y la voz, que se añan con lo verbal en la expresión.

La “Nota preliminar” de Ortega y Gasset destaca también la concepción del lenguaje como expresión y la importancia del gesto expresivo y la palabra. Unos y otras, dice Ortega, “consisten en fenómenos que nos aparecen en el mundo exterior, son externidades, pero tienen la condición constitutiva de manifestarnos internidades”, porque la contracción de unos músculos faciales o el sonido de una palabra son fenómenos físicos, observables, pero nos trasladan lo interno, sentimientos e ideas, respectivamente; y eso es así aunque ese fondo común no elimine la distancia entre la función expresiva del gesto y la función lingüística, la distancia que Bühler intenta aclarar al plantearlas separadamente en sus dos obras y al acotar el vocablo “expresión” para “aquel modo de manifestar la intimidad que se nos presenta con máxima pureza en los gestos emotivos”<sup>56</sup>.

En *Teoría del lenguaje* es donde, de manera más específica, Bühler plantea que el lenguaje, además de representación, es expresión y apelación, y que esas “tres funciones de sentido de la forma lingüística” son para él el primer axioma de la lingüística. Esta afirmación es el resultado de la búsqueda de un modelo del fenómeno verbal que incluye las circunstancias vitales en las que este fenómeno se presenta por lo regular. El modelo parte de la con-

---

<sup>55</sup> K. Bühler, (1933), p. 14.

<sup>56</sup> K. Bühler, (1933), p. 9-11.



sideración del lenguaje expuesta en el *Cratilo* de Platón: la idea de que el lenguaje es un *organum* para comunicar *uno* a *otro* algo sobre *las cosas*. A partir de ahí, Bühler presenta gráficamente el modelo situando como punto central el fenómeno perceptible por los sentidos (habitualmente acústico) y tres líneas que parten de ese punto en distintas direcciones y se dirigen, respectivamente, a “las cosas” (o los “objetos y relaciones”); a “uno” (el emisor); y a “el otro” (el receptor); sobre esas líneas incorpora las ideas de *representación* (relacionada con “las cosas”), *expresión* (relacionada con el emisor) y *apelación* (relacionada con el receptor).

En la explicación de este esquema resalta el hecho de que el emisor, como *sujeto* de la acción verbal, y el receptor, en cuanto *dirección* de la acción verbal, ocupan posiciones propias, no siendo meramente aquello de lo que se habla, sino partes de ese intercambio. Y se señala luego que se puede encontrar la dominancia de uno u otro elemento en los distintos casos, por ejemplo, el dominio de la representación en el lenguaje científico (“aunque en el trazo de la tiza en la pizarra el grafólogo encontraría cosas que decir sobre el científico”), pero que son sólo eso, fenómenos de dominancia que alternativamente ponen en primer plano una de las tres referencias fundamentales de los fonemas. La conclusión de este esquema es que cada una de las tres funciones de los signos lingüísticos (representación, expresión y apelación) “inaugura y tematiza un campo propio de fenómenos y hechos lingüísticos, y que “la expresión lingüística” y “la apelación lingüística” son “objetos parciales de la lingüística en su conjunto”<sup>57</sup>.

Los planteamientos de Bühler y Bally muestran la persistencia de algunas huellas del Humanismo en la Lingüística contemporánea, pero no resulta fácil encontrar lingüistas importantes del siglo XX cercanos a esa concepción, y menos aún entre los años veinte y los setenta, el periodo más álgido y excluyente del formalismo lingüístico. La Lingüística quiere ser ciencia moderna y busca su modelo en las ciencias puras, expulsando de su territorio cualquier consideración del lenguaje que obligue a un tratamiento distinto. Ese estado de cosas parece iniciar su declive a partir de los años ochenta, fundamentalmente porque la necesidad de acometer el estudio de los usos reales del lenguaje, que habían quedado desatendidos, motiva una apertura de la disciplina. Se desarrollan desde entonces nuevas subdisciplinas (Sociolingüística, Pragmática, Análisis del Discurso...), algunas

---

<sup>57</sup> Bühler, K. (1934), pp. 41-52.

de ellas herederas del saber antiguo que ahora se reconstruye en formato moderno; y éstas acotan nuevos objetos de estudio y proceden con metodologías diversas, con lo que producen un efecto de reducción del monolitismo anterior. El nuevo contexto no es, por muchos motivos, propicio a un resurgir de la concepción humanista, pero resulta menos adverso, y en él emergen, acá y allá, sin trabazón entre ellas y sin conexión con sus orígenes, algunas de las ideas que han sostenido esa tradición. No hay, por tanto, hoy, una Lingüística humanística visible en el centro de la disciplina, pero por diversas vías es posible que la mejor reflexión sobre el lenguaje se esté nutriendo ya, de nuevo, con ideas antiguas que muchos sólo atisban en la marginalidad.



# HUMANISMO Y TEOLOGÍA CRISTIANA

JULIO L. MARTÍNEZ

## I. CONSIDERACIONES PRELIMINARES: UNAS NOTAS EPISTEMOLÓGICAS

### *Una reflexión “a la luz del Evangelio y la experiencia humana”*

Es propósito de este artículo hacer una clarificación del significado que el humanismo y la dignidad humana tienen para la teología cristiana, presentando las principales matrices teológicas sobre ello. A este propósito estimo conveniente comenzar por unas notas de ubicación epistemológica.

La ciencia teológica es una forma especial de conocimiento que, en el caso de la teología cristiana, ha de conjugar revelación y razón. La teología es *fides quaerens intellectum*, según la conocida definición anselmiana. Este conocimiento hace entrar en juego la fe, pero posee unas claves de significado que lo hacen comprensible más allá de la fe misma. La teología no se sitúa en el plano de lo irracional, puesto que el conocimiento de la fe goza de plena racionalidad, aunque no en el sentido de que sus contenidos sean demostrables racionalmente, sino en el de ser del todo racional creer. De manera que no cabe presentar como absurdo el creer en los contenidos de la fe, ya que, si bien no se puedan demostrar internamente como creíbles, pues sobrepasan el dominio racional, no lo contradicen ni lo niegan.

Las afirmaciones de fe se fundan en la razonabilidad del hecho de la Revelación y del hecho histórico de Cristo como Dios encarnado, de su pasión, de su muerte y de su resurrección. Sin embargo, aunque es racional el creer, obviamente no es obligado el hacerlo, porque por una parte la fe permanece como un don que Dios hace y, por otra, incluso recibiendo el ofrecimiento divino de creer, el hombre permanece libre para asentir o no a ese ofrecimiento.

Así puede decirse que la teología es “razón informada por la fe”<sup>1</sup>, no razón reemplazada por la fe, ni razón sin fe, sino razón configurada por la fe

---

<sup>1</sup> R. A. McCormick, *The Critical Calling. Reflections on Moral Dilemmas since Vatican II*, Washington, Georgetown U. P., 1989, pp. 202 ss.

en perspectivas, temas, intuiciones asociadas a la tradición cristiana, lo cual ayuda a construir el mundo teológicamente:

El teólogo es un hombre de la tradición que habla a la gente de su tiempo; cuanto más está en el centro de la tradición, más está en el límite creciente de ella. El teólogo es un hombre que busca la verdad y no se contenta con ponerle una etiqueta al error, ni se puede permitir el lujo de permanecer en la ignorancia de las opiniones de sus contemporáneos o de las corrientes coetáneas del pensamiento, porque la verdad que enseña es para la *cura animarum*<sup>2</sup>.

En este sentido, resulta sumamente esclarecedora para la epistemología teológica la formulación que el Concilio Vaticano II sintetizó en la expresión *sub luce evangelica et humanae experientiae*<sup>3</sup>. El Concilio acuñó esta fórmula a fin de expresar la peculiaridad epistemológica teológico-moral. El estudio de los interrogantes morales, el discernimiento cristiano, las decisiones morales y toda la vida moral del cristiano han de comprenderse y realizarse “a la luz del Evangelio<sup>4</sup> y de la experiencia humana”<sup>5</sup>. Es decir, a la luz de la Revelación y de la razón, formando las dos una unidad epistemológica, si bien con distinción de órdenes (Razón y Revelación) y de cualificaciones (la Revelación como plenitud de la razón humana). *Fides et ratio* no son perspectivas paralelas o yuxtapuestas, sino que están compenetradas entre sí, formando el círculo hermenéutico de la fe y la razón.

En su primera encíclica, el Papa Benedicto XVI ha pedido que “la fe permita a la razón desempeñar del mejor modo su cometido y ver más claramente lo que le es propio”<sup>6</sup>, lo cual no debería comportar la minusvaloración de la “experiencia humana” (sobre la base de un pesimismo antropológico) y una magnificación del “evangelio” (lugares teológicos de la divina revelación).

Allí donde la fe y la razón se separan, enferman las dos. La razón sin la fe se vuelve fría y pierde sus criterios. La limitada comprensión del hombre

<sup>2</sup> J. C. Murray, “The Theologian, Witness to growth”, *The Voice* (1964), pp. 5-7.

<sup>3</sup> Así lo dice *Gaudium et spes*, n. 46. Citaré todos los documentos conciliares por la edición bilingüe de la Biblioteca de Autores Cristianos: *CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*, Madrid, BAC, 1993.

<sup>4</sup> Con el término Evangelio, los “lugares teológicos” (Sagrada Escritura, Tradición y Magisterio) recuperan la unidad al ser entendidos como el único Evangelio.

<sup>5</sup> Con el término “experiencia humana” se quiere que la mediación humana no quede reducida a lo racional.

<sup>6</sup> Benedicto XVI, *Deus caritas est* (2005), n. 28.

decide ahora por sí sola cómo se debe seguir actuando con la creación, quién debe vivir y quién ha de ser apartado de la mesa de la vida: vemos entonces que “el camino del infierno está abierto”. Pero también la fe enferma sin un espacio amplio para la razón. En nuestro presente nos hacemos conscientes de los graves estragos que pueden surgir de una religiosidad enfermiza.

Sobre este punto ha vuelto Benedicto XVI en su discurso inesperadamente célebre, en la Universidad de Ratisbona, en septiembre de 2006: en el caso de la religión cristiana el encuentro de Jerusalén con Atenas (tomando las dos ciudades símbolo de la famosa pregunta de Tertuliano), el encuentro entre el mensaje bíblico y el pensamiento griego no fue una simple casualidad, tampoco fue sólo una experiencia de mutuo enriquecimiento, sino que (concretándolo en la traducción griega del Antiguo Testamento, realizada en Alejandría –la Biblia de los “Setenta”) constituye un paso específico e importante de la historia de la Revelación, en el cual se ha dado este encuentro que tuvo un significado decisivo para el nacimiento del cristianismo y su divulgación.

En el fondo, se trata del encuentro entre fe y razón, entre auténtica ilustración y religión. Partiendo verdaderamente desde la íntima naturaleza de la fe cristiana y, al mismo tiempo, desde la naturaleza del pensamiento helenístico fusionado ya con la fe, se podía decir: no actuar “con el *logos*” es contrario a la naturaleza de Dios. Y una razón humana cerrada al Misterio es una razón humana cercenada, puesto que la verdad, incluso cuando atañe a una realidad limitada del mundo y del hombre, no termina nunca, remite siempre a algo que está por encima del objeto inmediato de los estudios, a los interrogantes que abren el acceso al Misterio.

### *Teología en diálogo con la Filosofía*

Propondremos un ejercicio de discurso crítico en torno al humanismo desde la teología en diálogo con la filosofía, no en relación de subordinación sino de interpelación mutua. El diálogo del teólogo con la filosofía no es el adorno opcional de un discurso teológico ya hecho, sino que forma parte constitutiva de la comprensión y comunicación teológica del misterio.

Ese diálogo entre teología y filosofía difiere de la relación –también necesaria– de la teología con las ciencias. En efecto, la filosofía pretende alcanzar una comprensión global y universal de la realidad, que trasciende la inmediatez de los hechos y la empiria. Por lo tanto, se sitúa en la misma lon-

gitud de onda que la teología, la cual reivindica una pretensión de totalidad y universalidad, con distintas fuentes, pero similar en pretensión. Karl Rahner resumió muy bien este punto cuando se preguntaba: ¿cómo pueden coexistir la filosofía y la teología si ambas pretenden ser ciencia fundamental, es decir, el esclarecimiento de la existencia en absoluto y en su totalidad, realizada por método científico y reflexivo, y ambas, por tanto, tienen la pretensión de universalidad?<sup>7</sup>.

Aspiramos modestamente a que tal diálogo deseado siga un planteamiento no ancilar sino de tipo circular que permita la articulación de sus relaciones sin degenerar en indiferencia, conflicto abierto o anulación mutua. La “circularidad” del diálogo constructivo viene a superar la inferiorización de la filosofía y su sumisión a la teología, propias del modelo de la “ancilaridad” (*Philosophia ancilla theologiae*), y a impedir que se instrumentalicen mutuamente, a fin de que permanezcan abiertas una a la otra, respetando su autonomía respectiva.

#### *La novedad sobre el hombre que aporta el cristianismo*

Ni que decir tiene que el recurso a la revelación posee en el presente artículo un sentido positivo, pues aquí se estima el fundamento religioso que viene de la revelación como un fundamento que partiendo del dato revelado desarrolla lo que alcanza la razón, la redimensiona y ahonda, complementando, el fundamento filosófico. Por eso, a esa conjunción se le ha podido llamar “respuesta perfecta”<sup>8</sup>. O como explicó el Concilio Vaticano II: “La fe todo lo ilumina con nueva luz y manifiesta el plan divino sobre la entera vocación del hombre. Por ello orienta la mente hacia soluciones plenamente humanas. El Concilio se propone, ante todo, juzgar bajo esta luz los valores que hoy disfrutan de máxima consideración” (GS 11).

Respecto del humanismo, el Concilio Vaticano II manifestó su sincera convicción de que “creyentes y no creyentes están generalmente de acuerdo en este punto: todos los bienes de la tierra deben ordenarse en función del hombre, centro y cima de todos ellos” (GS 12). Y, números más adelante, tras haber reconocido compartir valores con otras cosmovisiones, creía

<sup>7</sup> K. Rahner, “Filosofía y teología”, en: *Escritos de teología VI*, Madrid, Taurus, 1969, pp. 89-100. Sobre la relación de teología y filosofía en el pensamiento de Rahner, se puede ver con provecho el trabajo de: A. Cordovilla, “La teología es pensar: La relación entre teología y filosofía en K. Rahner”, *Estudios Eclesiásticos*, 79 (2004), pp. 395-412.

<sup>8</sup> T. Häcker, *¿Qué es el hombre?*, Madrid, Guadarrama, 1961, p. 128.

poder afirmar –con la misma sinceridad y verdad– que “el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado” (GS 22).

Un par de años antes, Juan XXIII en su encíclica *Pacem in terris* hacía un ejercicio directo de incorporar a los datos de la razón la ayuda de la revelación, sobre la base de la antropología que sustenta la comprensión de la dignidad humana: “Todo ser humano es persona, es decir, naturaleza dotada de inteligencia y voluntad libre”, y de esa naturaleza nacen “derechos y deberes que, al ser universales e inviolables, son también absolutamente inalienables<sup>9</sup>. Y si consideramos la dignidad de la persona humana a la luz de las verdades reveladas, es forzoso que la estimemos mucho más, dado que el hombre ha sido redimido con la sangre de Jesucristo, la gracia sobrenatural lo ha hecho hijo y amigo de Dios y lo ha constituido heredero de la gloria eterna”<sup>10</sup>.

Un destacado teólogo contemporáneo, Luis Ladaria, ha explicado con elocuentes palabras cómo la visión cristiana del hombre ofrece unas características muy definidas y muy específicas que, sin desconocer nada de cuanto de grande y noble ha podido pensar el hombre acerca de sí mismo, significa una novedad más radical de cuanto a primera vista parece:

El cristianismo ante todo cree en un destino trascendente del hombre, y por esta razón, se encontrará cercano y dialogará más fácilmente con aquellas nociones de pensamiento que sostengan la dignidad del ser humano y su carácter único en el conjunto de los seres que nos rodean, que se opongan por tanto a visiones reductivas del hombre, que lo colocan por el contrario en el centro de sus preocupaciones, que no renuncian de antemano a la cuestión del sentido de su existencia. La visión cristiana del hombre se encontrará en sintonía con estos planteamientos, aunque no renunciará a aportar los elementos específicos que provienen de la fe en Jesús<sup>11</sup>.

Por su parte, la filósofa Adela Cortina no duda en asegurar que para establecer “el valor absoluto de cuanto nace de personas son insuficientes las

---

<sup>9</sup> Desde aquí uno de los equívocos que conviene eliminar es el presunto conflicto entre libertad y naturaleza, puesto que la libertad pertenece a la naturaleza racional del hombre, y puede y debe ser guiada por la razón: “Precisamente gracias a esta verdad, la ley natural implica la universalidad. En cuanto inscrita en la naturaleza racional de la persona, se impone a todo ser dotado de razón y que vive en la historia”, en: Juan Pablo II, *Veritatis splendor*, n. 51 (1993).

<sup>10</sup> Juan XXIII, *Pacem in terris* (1963), nn. 8 y 9.

<sup>11</sup> L. F. Ladaria, *Jesucristo, salvación de todos*, Madrid, San Pablo-Universidad P. Comillas, 2007, pp. 43.



categorías creadas por la razón. No queda más recurso lógico que el de conectar con el dato ofrecido por la revelación como un elemento innovador, según el cual el hombre posee *un valor absoluto y es fin en sí mismo, porque es imagen y semejanza de Dios...* La Historia de la Salvación es historia de la presencia activa de Dios recordando el valor absoluto de los hombres. Este valor no escriba en característica alguna de que un hombre goce y otros carezcan, no radica en una facultad que pueda perderse. El valor descansa en todo hombre en tanto que hombre, porque su humanidad es ya imagen divina<sup>12</sup>.

### *Los núcleos teológicos para desarrollar*

Siendo lo que aquí nos ocupa presentar el horizonte de la comprensión teológica<sup>13</sup> del humanismo y la dignidad humana, a ese objetivo me encamino. Mi propia síntesis sobre esta materia me ha llevado a reconocer dos grandes terrenos en los cuales la dignidad tiene que ser trabajada teológicamente. Los podemos llamar desde este momento, y sin entrar aún en más detalles, el gran terreno de la teología de la creación, predominante en la teología católica, donde el motivo de la imagen de Dios, o iconalidad divina, tiene su papel estelar; y el terreno de la teología de la cruz, la *theologia crucis* que Lutero utiliza para definir su teología existencial frente a la *theologia gloriae* de la escolástica racionalizante.

Con esa expresión quería significar Lutero que el verdadero conocimiento de Dios no puede venir del discurso orgulloso de la razón, sino únicamente de la fe en Cristo y éste crucificado, auténtico escándalo de unos y locura para otros, como ya había advertido el apóstol Pablo. Así reza la declaración luterana en las tesis 19-21 de la Controversia de Heidelberg:

"No puede llamarse en justicia teólogo al que crea que las cosas invisibles de Dios pueden aprehenderse a partir de lo creado, sino mejor a quien aprehende las cosas inferiores e invisibles de Dios a partir de la pasión y de la cruz. El teólogo de la gloria llama al mal bien y al bien mal; el teólogo de la cruz llama a las cosas como son en realidad"<sup>14</sup>.

A pesar de la radicalidad de la tesis luterana, no fue todo tan diáfano. Un teólogo luterano como J. Moltmann, en *El Dios crucificado*, censuraba expresamente a Lutero por su ausencia de crítica histórica contra la sociedad

<sup>12</sup> A. Cortina, *Ética mínima*, Madrid, Tecnos, 1989, p. 258.

<sup>13</sup> Este estudio tiene como marco teológico fundamental la *teología católica*, lo cual no significa en absoluto que prescindamos de las aportaciones de la teología protestante.

<sup>14</sup> Lutero, *Obras I*, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 82.

feudal de su tiempo: no se aprecia en la teología de la cruz luterana “la fuerza liberadora de la cruz, la elección de los humildes que avergüenza a los de elevado rango..., sino que resalta la mística del sufrimiento y el humilde sometimiento que nada tienen que ver con el protestantismo”<sup>15</sup>. Además, pronto los teólogos de la Reforma volvieron a la teología de la gloria, como después abrazaron las luces de la razón y más tarde el protestantismo liberal y romántico huyó del escándalo de la cruz.

Quiero decir desde el comienzo que, a mi entender, la teología de la cruz tiene que mantenerse como pilar fundamental para la comprensión cristiana de la dignidad, siempre y cuando no nos centremos de tal modo en la cruz que perdamos el horizonte del misterio pascual, donde la muerte de Cristo no es el final de una impresionante historia de vida, sino la verdadera entrada a la Vida de la resurrección. Pero la resurrección no suprime la cruz: El Señor resucitado que se aparece a los discípulos dándoles paz porta las señales del crucificado.

Hacer teología de la cruz se vuelve indispensable para encontrar la hondura del sentido cristiano del humanismo, así como para apreciar el significado cristiano de la dignidad humana en el ámbito de la ética, pero en ningún caso quiere compartir una ideología del sufrimiento por el sufrimiento, o una justificación del sometimiento y la dominación en virtud del sacrificio de Cristo.

## II. HUMANISMO DESDE LA TEOLOGÍA DE LA CREACIÓN: LA DIGNIDAD HUMANA FUNDADA EN SER “IMAGEN Y SEMEJANZA DE DIOS”

Desde la conciencia viva de la existencia de múltiples interpretaciones del ser humano, remito primero a la comprensión que propone la fe cristiana en clave de teología de la creación: el hombre es, por su creación, imagen de Dios y está llamado a reproducir en la vida a Jesús, el Cristo, imagen e icono definitivo de Dios. *Imago Dei* es el concepto básico de la antropología teológica.

### *El tema de la imagen de Dios en la Biblia*

En la Escritura encontramos algunos pasajes que hablan, en diversos contextos, de la imagen de Dios (Sab 7,24-28; Rom 8,29; 2Cor 4,4; Col 1,15;

---

<sup>15</sup> J. Moltmann, *El Dios crucificado*, Salamanca, Sígueme, 1975, p. 111.

Heb 1.3: 1Jn 3,2). Con todo, el texto fundamental es Gen 1,26-28, el documento sacerdotal donde se describe la creación del ser humano.

Y dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza; que ellos dominen los peces del mar y las aves del cielo, y sobre el ganado y sobre todos los animales de la tierra y en toda serpiente que serpea sobre la tierra. Y Dios creó al hombre a su imagen; a imagen de Dios los creó; varón y hembra los creó. Y los bendijo Dios y les dijo Dios: Creced, multiplicaos, llenad la tierra y sometedla; dominad los peces del mar, las aves del cielo y todos los animales que se mueven sobre la tierra.

El valor de la descripción no proviene tanto de la palabra “imagen” (la mentalidad semítica no es “formal”) cuanto del contexto de la revelación propia de la Biblia: el ser humano es “parte” de Dios; Adán proviene de Dios, del mismo modo que se procrean los hijos (Lc 3,38). La fundamentación legal dada en Gen 9,6 para la prohibición del homicidio se refiere a la creación del hombre a imagen de Dios.

El concepto de imagen (*zālām*) utilizado en Gen 1,26s designa especialmente la imagen de los dioses, la estatua de Dios (cf. 2Re 11,18; Am 5,26). La expresión *demuth* ligada a la anterior, es un plural abstracto y denota semejanza. La investigación exegética sobre la relación entre ambos conceptos se inclina preponderantemente a considerar que no puede establecerse una distinción de significado entre ellos. La aplicación que el código sacerdotal hace de este concepto a la situación del hombre en la creación viene a significar esto: “lo que en otros contextos se dice sólo del rey, se amplía aquí a todos los hombres”<sup>16</sup>.

A lo largo de los siglos se han ensayado distintas respuestas a la pregunta sobre en qué consiste ser imagen de Dios según donde se ponga el acento de la analogía entre el ser divino y el humano<sup>17</sup>:

<sup>16</sup> Pannenberg explica cómo ya en la época precristiana existe la idea de la dignidad no sólo aplicable a los individuos destacados por su cargo o autoridad sino al hombre en general, pero con importantes diferencias respecto de lo que va a ser la comprensión cristiana. En *De officiis* I, 30,106, Cicerón la funda en la excelencia de la razón que obliga al hombre a comportarse racionalmente; con todo, aún no comporta la inviolabilidad de la vida de cada individuo, que sólo se da con la ordenación del hombre a una instancia superior que lo sustrae de disposición última de otras instancias y, de modo especial, a la disposición sobre él de otros hombres y de la sociedad. En W. Pannenberg, *Teología sistemática II*, Madrid, Universidad P. Comillas, 1996, p. 190.

<sup>17</sup> Sigo a J. Moltmann, *Dios en la creación. Doctrina ecológica de la creación*, Salamanca, Sígueme, 1987, pp. 232 ss.

a) Según la analogía de la sustancia, el *alma*, la naturaleza racional y volitiva del hombre, es la sede de la semejanza con Dios, pues ella es inmortal y semejante a la naturaleza divina.

b) Según la analogía de la forma, es el *caminar erguido* y la mirada del hombre dirigida hacia arriba.

c) Según la analogía de la proporcionalidad, la semejanza reside en el *dominio* del hombre sobre la tierra en la medida en que ese dominio se corresponde con el de Dios sobre el mundo.

d) Según la analogía de la relación, consiste en la *comunión hombre y mujer*, que responde a la comunión intratrinitaria de Dios.

Pero todas estas respuestas se quedarían en la superficie de las cosas al buscar en la relación del hombre con Dios algo que le diferencie del animal. No penetran en la profundidad de la expresión, porque la imagen de Dios es primero un concepto teológico y luego antropológico: en primer término designa la relación de Dios con el hombre y posteriormente la relación del hombre con Dios.

Dios establece una relación tal con el hombre que éste se convierte en su imagen y en su gloria sobre la tierra. El ser del hombre se origina y existe en esta relación con el hombre, no en esta propiedad o en aquella que le diferencian de los restantes seres vivientes [...] Como imagen y manifestación de Dios en la tierra, el hombre ostenta una triple relación: domina sobre las restantes criaturas terrenas como *representante* de Dios y en nombre de él; es *interlocutor* de Dios en la tierra: el Señor quiere hablar con él y recibir respuestas de él; es la *manifestación* de la gloria de Dios y su honor en la tierra<sup>18</sup>.

Las afirmaciones del Antiguo Testamento acerca del hombre como imagen de Dios se aplican en el Nuevo Testamento a Jesucristo. Sobre todo el estudio de la teología paulina de Cristo –Imagen de Dios– permite distinguir los textos en dos categorías: aquellos que presentan a Cristo<sup>19</sup> como imagen de Dios invisible, primogénito de toda la creación (2 Cor 4,4; Col 1,15<sup>20</sup>); y aquellos otros que conciernen a Cristo como modelo de los cristia-

<sup>18</sup> Ibid., p. 234.

<sup>19</sup> En efecto, según 2 Cor 4,4 sólo en Jesucristo ha aparecido en figura humana la imagen de Dios, y, en todo caso, sólo aquí puede descubrirse el destino del hombre en la comunión con Dios como sentido de su condición de imagen de Dios, comunión presentada en el texto como fundamento de la inviolabilidad de la persona y, por tanto, de su dignidad humana.

<sup>20</sup> También en Flp 2,6; Heb 1,2-3.

nos (1 Cor 15,49; 2 Cor 3,18; Rom 8,29; Col 3,10), llamados a ser imágenes de la verdadera imagen, viviendo en consecuencia.

Podríamos expresarlo así: Jesucristo como la imagen de Dios (2 Cor 4,4; Col 1,15) consume la semejanza del hombre con Dios derivada del hecho de la creación; como Hijo de Dios, Jesús es al mismo tiempo el nuevo Adán (Rom 5,14; 1 Cor 15,45). El hombre es a imagen de Jesucristo, y por medio de él es imagen de Dios, por tanto, imagen de la imagen.

La PATRÍSTICA se ocupó abundantemente del motivo bíblico de la imagen y semejanza. Sobre todo fueron los Padres orientales los que hicieron un desarrollo teológico más rico del tema de la imagen y semejanza<sup>21</sup>.

Los Padres se basaban en los temas que conciernen a la imagen en la Escritura, pero para desarrollarlos se ayudan de elementos sacados de la filosofía griega. Como ejemplo de esta sinergia de la Biblia y la filosofía griega para comprender qué es ser imagen de Dios hemos de destacar la noción de asimilación con Dios, que viene particularmente de Platón. Según la célebre fórmula del *Teeteto* (175 AB), el deber del sabio es “la asimilación a la divinidad en cuanto sea posible, y la asimilación consiste en llegar a ser justo y santo con inteligencia”. Esta idea se convierte en un lugar común en los círculos estoicos y en el platonismo medio y ocupa un amplio espacio en los escritos herméticos, y asimismo está íntimamente ligada al pensamiento de Plotino. En esta doctrina griega de la imagen hay cosas que un cristiano puede asimilar: el carácter espiritual de la imagen (aunque el término “espiritual” puede resultar equívoco), el carácter dinámico de la imagen que anima al alma a salir hacia Dios, la relación entre contemplación y semejanza. Pero hay otros elementos que son inasimilables, como el carácter de necesidad en la generación de la imagen en Plotino o el peligro del subordinacionismo en la generación del Verbo<sup>22</sup>.

A continuación seleccionaré algunas de las aportaciones de la patrística siguiendo al profesor Spidlik:

a) “*A imagen de Dios*” e “*imagen de Dios*”:

Ser “a” imagen de Dios, “según” la imagen de Dios, y ser “imagen de Dios” no son expresiones sinónimas. “A” imagen es como si Dios hubiese pri-

<sup>21</sup> Sigo aquí a: T. Spidlik, *La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico*, Roma, Pontificium Institutum, 1985. Agradezco al patrólogo, Prof. Fernando Rivas, su generosa y certera guía en esta materia.

<sup>22</sup> Cf. T. Spidlik, ob. cit., p. 48.

mero creado una imagen prototípica según la cual habría a continuación creado al ser humano. Esta imagen intermediaria puede ser la Sabiduría (Sab 7,26) o el *Logos*. Pero el verdadero arquetipo según el cual el ser humano es creado y recreado es Jesucristo, que es “en la forma” de Dios (cf. Flp 2,6), “imagen de Dios” (2 Cor 4,4). Se puede resumir la tradición en este punto diciendo que el ser humano es a imagen del Verbo y que, por medio del Verbo, él es imagen de Dios, por tanto, “imagen de la imagen”.

*b) Distinción entre la imagen y la semejanza:*

De los Padres Griegos, el primero en interrogarse sobre el origen de esta distinción es Clemente de Alejandría<sup>23</sup>. Esta no es platónica, aunque Clemente así lo piensa, ni filoniana. Se basa en el comentario de Gen 1,26-27. En hebreo no es preciso exagerar la distinción entre estas dos palabras (*zäläm* y *demûth*): se trata de una “imagen semejante”. Pero en griego es preciso una expresión coordinada: “A nuestra imagen y a nuestra semejanza”. El traductor introduce las palabras *eikon* y *homoiosis*. A pesar de la influencia de Platón y sus discípulos, en aquella época *eikon* podía significar una participación en forma sensible, mientras que *homoiosis* indica una semejanza espiritual perfecta a la que el ser humano debe tender.

Por su parte, Orígenes, y después de él una parte de la tradición oriental, como San Juan Damasceno, utiliza el carácter dinámico de la imagen: la imagen no es más que una divinización incoativa; el fin es asemejarse con Dios lo más posible. Esta salida “de la imagen a la semejanza” será completada en la gloria de los cuerpos resucitados (1 Jn 3,29) y, conforme a la oración de Cristo, en la unidad (Jn 17,21). La idea de Orígenes es que “el ser humano ha recibido en su primera creación la dignidad de la imagen [algunos lo refieren al bautismo], pero la semejanza debe conquistarla por sí mismo, con sus esfuerzos, imitando a Dios”<sup>24</sup>.

San Ireneo, como exponente de los Padres Latinos, utiliza esta distinción sistemáticamente, con *imago* y *similitudo*: con *imago* se expresa la participación óptica (*methexis*); con *similitudo*, la concordancia moral (*mimesis*): si el hombre se hace pecador, desobedece y contradice a Dios, esto sucede en el nivel de la *similitudo Dei*, mientras que la *imago Dei* se mantiene intacta. Para Ireneo, la pareja imagen-semejanza corresponde a la pareja paulina ser hu-

<sup>23</sup> *Stromata* II,22,131,6; SC 28,133. Cf. T. Spidlik, ob. cit., pp. 50-52.

<sup>24</sup> *De princ.* III,6,1: GCS 5,280. Cf. *Colloquio con Eraclio* 15-16; SC 67 (1960), p. 89.

mano terrestre-ser humano espiritual<sup>25</sup>; es, por tanto, el Espíritu Santo el que constituye la “ semejanza ” con Dios (*Adv. haer.* V,6,1: PG 7,1137). “ En los tiempos antiguos se dijo que el hombre ha sido creado a imagen de Dios, pero no se puso eso de manifiesto, porque todavía era invisible la palabra a cuya imagen había sido hecho el hombre. Precisamente por eso perdió el hombre tan fácilmente su semejanza. Pero cuando la palabra se hizo carne afianzó ambos extremos: mostró la verdadera imagen al ser lo que era su imagen; y aseguró la semejanza al asemejar al hombre –mediante la palabra visible– al Padre invisible” (*Adv. Haer.* V,26,2).

En la TEOLOGÍA ESCOLÁSTICA la dignidad humana por su condición de imagen de Dios ha sido especialmente resaltada por Buenaventura (I Sent. 25,2,1 opp. 2). En Tomás de Aquino la idea de la dignidad aparece sobre todo en conexión con el fin del destino del hombre al conocimiento y al amor de Dios (S.c.G. III, 111), y también como característica de la persona por su *natura intellectualis* (*De pot.* 8,4 y 9,3). Asimismo, se mantiene en la teología tomasiana la diferenciada antropología de los dos niveles: el pecado nubla la inteligencia y debilita la voluntad pero no las elimina.

En este recorrido por algunos de los principales hitos sobre el tema del humanismo contenido en el ser la imagen de Dios, se encuentra el tratamiento que hace el CONCILIO VATICANO II en su constitución *Gaudium et spes*. Ahí se recurre a la imagen y semejanza de Dios para fundar las exigencias éticas del respeto a la dignidad del ser humano y la promoción de la justicia. La base de la antropología que sustenta la comprensión de la dignidad<sup>26</sup> se despliega en dos tipos de argumentos sobre los que se funda la afirmación de la dignidad de la persona: por un lado, están los fundamentos teológicos y, por otro, los fundamentos filosóficos como formando una sinfonía.

### 1. Fundamentos filosóficos o de la razón natural:

a) *Racionalidad e inteligencia*: “ Juzga rectamente el hombre, participando de la inteligencia divina, que él es superior a todas las cosas... La naturaleza intelectual de la persona debe perfeccionarse por medio de la sabi-

<sup>25</sup> *Adv. haer.* V,10,12: PG 17,1148-49; A. Orbe, “ El hombre ideal en la teología de san Ireneo ”, *Gregorianum*, 43 (1962), pp. 449-491.

<sup>26</sup> El capítulo I de la constitución pastoral *Gaudium et spes* aborda con amplitud la dignidad de la persona humana partiendo de la convicción de que la defensa de ella es compartida por todos.

duría, que atrae con suavidad la mente del hombre a la búsqueda de la verdad y del bien...” (GS, 15).

b) *Libertad y conciencia*: “En lo profundo de su conciencia, el ser humano descubre una ley que no se da a sí mismo, sino a la que debe obedecer y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, llamándolo siempre a amar y a hacer el bien y a evitar el mal... En obedecer esa ley está la dignidad humana y según ello será juzgado...” (GS, 16). “El hombre sólo en libertad puede convertirse hacia el bien... La verdadera libertad es signo eminente de la imagen divina en el hombre...” (GS, 17).

Fundamentos teológicos o de la revelación: El ser humano, imagen de Dios

a) *Creación*: “La Sagrada Escritura enseña que el hombre ha sido creado “a imagen de Dios”, capaz de conocer y amar a su Creador y que ha sido constituido por El Señor de todas las criaturas terrenas para regirlas y servirse de ellas glorificando a Dios”. Aquí el Concilio cita el salmo 8, 5-7: “*Qué es el hombre para que te acuerdes de él? ¿O el hijo del hombre para que te cuides de él? Lo hiciste poco inferior a los ángeles, lo coronaste de gloria y dignidad, le diste el mando sobre las obras de tus manos, todo lo sometiste bajo sus pies*”. El ser humano es creado para la unión y la comunidad: “hombre y mujer los creó” (Gen 1,27).

b) *Cristología*: Cristo, el hombre nuevo, imagen del Dios invisible (Col 1,15): “Realmente, el misterio del ser humano sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado... Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre, y le descubre la grandeza de su vocación” (GS, 22).

Comentando esta importante afirmación de *Gaudium et spes* 22, el profesor Ladaria explica que ahí se pone de relieve la significación fundamental de Cristo para la antropología cristiana: Cristo revela al hombre el propio hombre; sin desautorizar las cosas válidas que se han dicho del hombre desde muchos puntos de vista, nos dice que sólo en la encarnación del Hijo se nos manifiesta hasta dónde llega el amor de Dios por el ser humano y lo que el hombre es en lo más profundo. En este sentido, la posibilidad de la creación, en cuanto comienzo de la manifestación de Dios y en cierta medida también de su salida de sí y de su despojamiento, reposaría sobre la posibilidad de la manifestación y del despojamiento radical en la encarnación.

Esto no significa que no pueda haber creación sin la encarnación ni que no pueda haber hombres sin la encarnación del Hijo. Lo único que se afirma es que no los podría haber sin la posibilidad de la encarnación [...] Es la capacidad que



tiene Dios de asumir, de hacerse lo que él no es, la que funda la capacidad de crear de la nada<sup>27</sup>.

Complementaria a esta idea, es la consideración de que Jesús, haciéndose hombre como nosotros, lleva a la perfección nuestro ser humano porque asume nuestra condición. Ahora bien, sólo puede perfeccionar nuestra condición humana “desde dentro”, y esto no podría ser si desde el primer instante de la creación Dios no hubiese creado teniendo presente la encarnación de su hijo. De otro modo, la perfección sería extrínseca, vendría “*desde fuera*”<sup>28</sup>. La misma idea expresada en palabras de Pannenberg: “El ordenamiento final de las criaturas a la manifestación de Jesucristo supone que las criaturas tienen en el Hijo el origen de su ser y existir. De otro modo, la recapitulación final de todas las cosas en el Hijo (Ef 1,10) sería exterior a las cosas mismas, lo que supondría que no sería la recapitulación definitiva del auténtico ser de las realidades creadas”<sup>29</sup>.

Otra clave fundamental de comprensión de la síntesis conciliar estriba en que Jesucristo es “perfectamente hombre” y el “hombre perfecto”<sup>30</sup>: la perfección de la humanidad de Cristo va ciertamente más allá de la simple condición de hombre completo e incluso de la perfección moral. En él la naturaleza humana alcanza una dignidad sin igual y, con él, también nosotros, al participar en la perfección que de él dimana, porque en su encarnación se une a todo hombre. De tal modo que es procedente decir:

Jesús es el hombre por excelencia, en él se realiza en perfección el designio de Dios sobre la humanidad y a partir de esta realización plena tiene sentido la humanidad toda. Todos los hombres participan de esta plenitud y son hombres porque participan de ella. La realización de la humanidad está en el seguimiento de Jesús, en la participación en su misión. La “humanidad” de cada uno crece en la medida en que aumenta la unión con Cristo. La participación en esta plenitud de Cristo tiene su fundamento en el hecho de que el Hijo de Dios, asumiendo la humanidad concreta de Jesús, se ha unido misteriosamente a cada uno de nosotros. La dignidad que la persona divina del Hijo otorga a la humanidad asumida se nos comunica también

<sup>27</sup> L. F. Ladaria, ob. cit. 57-58.

<sup>28</sup> Ibid., 54. Aquí Ladaria se remite principalmente a H. U. Von Balthasar, *Teodramática* 3. *Las personas del drama: el hombre en Cristo*, Madrid, Encuentro, 1993, pp. 237-238.

<sup>29</sup> W. Pannenberg, *Teología sistemática*, II, 25.

<sup>30</sup> L. F. Ladaria, op. cit., cap. 1º titulado: “Cristo, ‘perfecto hombre’ y ‘hombre perfecto’”.

a nosotros, porque a todos se nos ha unido al hacernos hombre y compartir nuestra condición. Todo hombre está por tanto en una misteriosa relación con Cristo<sup>31</sup>.

*Significado teológico de la “imagen y semejanza de Dios”  
en siete notas fundamentales*

Tras el rápido recorrido de tipo diacrónico en el que hemos ido desgranando algunas de las referencias principales sobre la comprensión cristiana de la dignidad, es momento de recoger algunas tesis de tipo más sintético y sincrónico. En el criterio de selección pesará el hecho de hacer una base teológica válida para la reflexión ético social<sup>32</sup>:

1. *No estamos ante una definición metafísica de la esencia del hombre, sino ante una referencia a un sentido relacional* que es constitutivo de la persona: el ser humano está en relación con Dios no como relación añadida externamente, sino constitutiva de ser y existir. La relación entre Dios y el hombre se refleja en la dimensión relacional y social de la naturaleza humana.

Para la fe cristiana la dignidad del hombre radica primariamente en el don de Dios que cada persona es, con su valor incondicional; don que engendra la tarea: buscar a Dios, su creador y redentor, fundamento de su existencia, para corresponderle. Somos imagen y semejanza de Dios: nos ha creado como Él para que le busquemos y le correspondamos (K. Barth). Le podemos buscar porque Él nos ha buscado primero; podemos amar porque Él nos ha amado primero. Corresponderle no sólo interesa al hombre, sino que es la meta de la historia de Dios con el mundo –de la creación, la liberación en la historia y de la redención– pues esa correspondencia completa la verdad del hombre; en ella obtiene su paz y su derecho. Bien viene aquí recordar la sentencia de San Ireneo: “La gloria de Dios es que el hombre viva; la gloria del hombre es ver a Dios”.

2. *Aquí acontece una revolución en el pensamiento sobre el hombre que va de la mano de la superación de la concepción mítica del mundo* que se logra mediante la fe cristiana en la creación, la cual “significa ante todo que el hombre queda libre del cerco creado mediante la concepción sacral del cosmos, y de su inmedia-

<sup>31</sup> Ibid., pp. 61-62.

<sup>32</sup> Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander, Sal Terrae, 1988; C. Amigo Vallejo, *Humanismo y esperanza*, Madrid, BAC, 1999. Para un tratamiento extenso de este tema desde la perspectiva de la Moral Fundamental: J. R. Flecha, *Sed perfectos. Notas de Moral Fundamental*, Madrid, Comisión Episcopal del Clero, 1992, pp. 190-207; *Teología Moral Fundamental*, Madrid, BAC, 2001, pp. 146-152.

tez a Dios. Se pone claramente de manifiesto tal liberación en la versión bíblica de la semejanza con Dios (cf. Gen 1,26). Para el mundo antiguo, el rey era el trasunto fiel de Dios y, por consiguiente, el representante del orden cósmico y del metafísico. Pero cuando ahora la Biblia democratiza el concepto de imagen de Dios y lo aplica a cada uno de los hombres indica claramente que el hombre, por su simple condición de hombre, independientemente de su pertenencia a una raza, un pueblo o una religión determinados, goza de una dignidad inviolable (cf. Gen 9,6). Porque el hombre pertenece a Dios de forma radical y completa escapa absolutamente a la utilización por sus semejantes. Con ello se proclamaba por primera vez en la historia de las religiones y del espíritu la dignidad absoluta del hombre por su condición de hombre. La dignidad casi divina del hombre, basada en la idea de creación, hace también comprensible la universalización del mensaje bíblico de salvación<sup>33</sup>.

3. *Según el relato de la creación, el hombre completo con todas sus relaciones vitales es imagen de Dios.* El hombre, como un todo, se halla determinado y destinado a responder a Dios, de sí mismo y ante él y así a corresponderle. No se puede limitar la semejanza al alma o al corazón. Si éste debe llegar, con todo su ser y, totalmente, a su verdad, debe totalmente y sobre todo corresponder a Dios. Eso es lo que significa que el hombre es total y absolutamente, y sobre todo, persona. Y si es persona para Dios es más que un producto de relaciones sociales.

– La persona está presente a sí misma al estar referida radicalmente a Dios: en el tú de Dios se convierte él en un yo de ilimitada profundidad; en el yo de Dios, en un tú de ilimitada amplitud. Por eso el hombre es un misterio, que no puede ser solucionado o resuelto por nada y por nadie. La fe en Dios exige respetar a cada uno y a todos los hombres como un sacramento que no puede ser tocado<sup>34</sup>. No sólo el rey sino todos y cada uno de los humanos.

– Esta vocación de la persona a la comunión con Dios –dice la fe cristiana– halla su plenitud en y a través de Jesucristo: en la relación que Jesús mantiene con su Abba se revela de forma definitiva no sólo quién es Dios, sino que se manifiesta también de forma terminante quién es el hombre: el aceptado definitivamente por Dios. En él revela Dios “el hombre al hombre” porque el misterio del ser humano se revela de forma definitiva y plena en el misterio de Jesucristo (GS 22).

<sup>33</sup> W. Kasper, *Teología e Iglesia*, Barcelona, Herder, 1989, p. 247.

<sup>34</sup> J. Moltmann, *La dignidad humana*, Salamanca, Sígueme, 1983, p. 19.

4. *Este modo operativo de existir refleja un comportamiento referencial*, que el pecado (sintetizado en el “ser como dioses”) va a alterar:

Tal como acabamos de decir, la persona es imagen de Dios abierta al diálogo con su Señor; es imagen de Dios que es un sí mismo; es imagen de Dios que se encuentra en relación con otros seres humanos, complementarios, cercanos, que son también ellos imagen del único Dios; es imagen de Dios representante ante el resto de los seres de la creación. Esta multirreferencialidad pide tener en cuenta diversas dimensiones de relación en las que la dignidad se expresa:

– La imagen de Dios habla de relación de cada hombre consigo mismo (“Ama al prójimo como a ti mismo”, Mc 12, 31). El símbolo bíblico por excelencia del centro personal del ser humano es el corazón, el núcleo íntimo de la personalidad, el lugar donde puede escuchar la voz de Dios, obedecerle, y rechazarle. El corazón condensa las facultades espirituales, sus prerrogativas en cuanto creado a imagen y semejanza de su Creador: la razón, el discernimiento del bien y del mal, la voluntad libre<sup>35</sup>. Sólo conocemos a los demás en tanto que conocemos qué pasa dentro de cada uno y cuáles son nuestros movimientos más íntimos.

– Si el Dios que toma la decisión de crear es un plural en el singular (“*Hagamos*”<sup>36</sup>), su imagen sobre la tierra –los hombres– deberán ser un singular en el plural<sup>37</sup>: la imagen de Dios (plural en un singular) que es el ser humano (singular en un plural) se encuentra expresada de un modo fundamental en la realidad dual y dialógica de la pareja humana (“hombre y mujer los creó”, Gen 1, 27), que significa y realiza en su sentido más nuclear la naturaleza social del hombre (GS, 12).

– En efecto, el hombre que corresponde a Dios es el hombre social no

---

<sup>35</sup> Juan Pablo II, *Evangelium vitae* (1995), n. 34.

<sup>36</sup> Distintas interpretaciones se han dado al plural “Hagamos”: plural mayestático, Elohim dirigiéndose a una reunión de dioses, *plural deliberationis*, es decir, como deliberación de Dios con su propio corazón. Cf. W. H. Schmidt, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*, Neukirchen 1967, 120 ss.; C. Westermann, *Genesis, Kap 1-11*, Neukirchen 1976, pp. 203 ss.; H.W. Wolff, *Antropología del Antiguo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1975.

<sup>37</sup> La teología de la Iglesia primitiva vio en este cambio consciente de singular a plural y de éste a singular una revelación de la Trinidad. Este texto es una de las raíces de la posterior comprensión de Dios como el uno y trino a la luz del evangelio de Jesucristo. Cf. J. Moltmann, *Dios de la creación*, pp. 231-232.

el individuo por sí mismo<sup>38</sup>. El mismo Dios comunidad de personas es el modelo y arquetipo de la socialidad. Según esto, los derechos comunitarios son tan irrenunciables como los individuales, para no menoscabar la centralidad de la persona.

En este punto, Moltmann señala que se abre una veta aún por explorar y ahondar en la historia política del cristianismo de las Iglesias occidentales: se busca defender los derechos de la persona (individuo, sujeto de derechos), pero se descuidan los derechos de la comunidad, los derechos que tienen como sujeto a la comunidad. Es punto débil de la tradición liberal de los derechos el haber pasado por alto el aspecto social de la libertad de la persona, lo que se denomina amistad cívica o solidaridad: la fraternidad de los ideales de la Revolución francesa<sup>39</sup>.

Se pueden encontrar muchos auténticos fundamentos de la fraternidad humana, pero para la Teología cristiana no hay ninguno de tal calibre y valor como el de la paternidad divina que deriva de nuestra unión con Jesús, el Hijo. De la paternidad proviene la filiación y fraternidad entre los hombres: porque somos hijos en el Hijo, somos hermanos. Así se puede con verdad afirmar: “No podemos invocar a Dios como Padre de todos si no queremos conducirnos como hermanos con los hombres, creados a imagen de Dios. La actitud de hombre para con Dios y la relación del hombre para con los hombres sus hermanos están de tal manera unidas que, como dice la Escritura, *el que no ama no ha conocido a Dios* (1 Jn 4,8)”<sup>40</sup>.

5. *La semejanza con Dios fundamenta el derecho del hombre al dominio sobre toda la creación que le ha sido confiada*<sup>41</sup> y a la comunión con la creación no humana:

– En Gen 1,28 se termina con la creación del hombre como imagen de Dios y abarca la bendición de Dios y el destino humano para hacer fructificar y para dominar sobre la creación no humana (asimismo Gen 9,1-7; Salmo 8; Eclo 17,3s). En el relato de la creación del Código sacerdotal se remite expresamente el encargo del dominio dado al hombre a que él es re-

---

<sup>38</sup> Es bien conocido como distintas corrientes filosóficas como las de la filosofía personalista o de la filosofía comunicativa han recuperado contemporáneamente el carácter dialógico como constitutivo de la razón humana frente a las formas de razón monológica de la subjetividad moderna.

<sup>39</sup> J. Moltmann, *La dignidad humana*, p. 22.

<sup>40</sup> Concilio Vaticano II, *Nostra aetate*, p. 5.

<sup>41</sup> Juan Pablo II, *Sollicitudo rei socialis*, pp. 29-30.

presentante del dominio del mismo Dios sobre su creación. Como imagen de Dios el hombre debe ser representante y precursor del señorío de Dios en el mundo. El dominio humano sobre la tierra debe corresponder a la voluntad y al mandato del Creador que ama a su creación, sólo así el hombre realiza su imagen divina. El hombre debe cultivar y cuidar la tierra (Gen 2,15) y disfrutar de ella. La rapiña, el expolio y la destrucción de la naturaleza se oponen a su derecho y a su dignidad. Por eso, al dominio del hombre sobre la tierra corresponde también su comunión con la tierra.

– Toda la creación tiene el valor de “cosa buena” (Gen 1,10.12.18.21.25) ante la mirada de Dios, que es su autor. El hombre debe descubrir y respetar este valor: éste es un desafío maravilloso para su inteligencia, que lo debe elevar hacia la contemplación de la verdad de todas las criaturas, es decir, de lo que Dios ve de bueno en ellas. Ahí está el dar nombre a las cosas (Gen 1,19-20): al darles nombre, el hombre debe reconocer las cosas por lo que son y establecer con cada una de ellas una relación de responsabilidad<sup>42</sup>.

– A lo anterior hay que añadir que el hombre corresponde a esta dignidad suya a través de su apertura al futuro y a través de su responsabilidad en el presente ante el futuro: preparar un mundo habitable para las futuras generaciones, y no pensar y actuar como si no importase lo que venga después de nosotros.

Se tocan aquí fibras muy sensibles para una bioética global, que aspira a ser puente entre las ciencias-técnicas y las humanidades (Potter). Hay una crítica que culpa a la imagen bíblica del hombre de la desconsiderada explotación de la naturaleza por la técnica moderna y por la sociedad industrial, con la consiguiente crisis ecológica que cada día se hace más patente. Según esto, el imperativo tecnológico de que todo lo que es posible hay que hacerlo, so pena de ir en contra del progreso de la humanidad, estaría en la misma entaña de la imagen bíblica del hombre de dominio sobre la naturaleza.

Bien podemos responder a esta crítica, con Pannenberg, diciendo que precisamente “la emancipación de los lazos y puntos de vista religiosos y de su consiguiente marco de influencia en la vida social ha sido uno de los presupuestos para el desarrollo autosuficiente de la economía en la época moderna. El secularismo moderno no puede gloriarse de su emancipación de las ligaduras religiosas y al mismo tiempo cargar la responsabilidad de las consecuencias de su absolutización sobre esos orígenes religiosos de cuyas li-

---

<sup>42</sup> Catecismo Iglesia Católica (CIC), p. 373.

mitaciones se ha liberado. Ciertamente la fe en el Dios uno y trascendente de la Biblia ha desdivinizado de hecho el mundo natural declarándolo ámbito de dominio del hombre. Sin embargo, el mundo natural sigue siendo propiedad del Creador, y la voluntad creadora de Dios sigue siendo criterio del dominio concedido al hombre como imagen de Dios. Este dominio no incluye, por tanto el derecho a una utilización arbitraria. Habría que compararlo más bien con la función del jardinero que, según el más antiguo relato de la creación, ha sido confiada a los hombres en el jardín del paraíso (Gen 2,15)<sup>43</sup>.

Si el mundo sigue siendo creación, cuando no es respetado por el hombre, que también es criatura, se vuelve contra él mismo y supone su ruina: “En este sentido la crisis ecológica de finales de la moderna época emancipatoria puede interpretarse como advertencia de que, antes como ahora, el Dios de la Biblia sigue siendo el Señor de su creación, y de que la arbitrariedad del capricho humano en su trato no puede extenderse ilimitadamente ni sin consecuencia”<sup>44</sup>.

6. *La antropología de la iconalidad recuerda que el ser humano no es Dios*, y no puede arrogarse prerrogativas divinas, fundadas en su fuerza, su posición social o económica, su raza o sus ideales políticos. Como sentenció el Concilio Lateranense IV: “No se puede señalar entre el Creador y criatura una semejanza tan grande que impida observar entre ellos una desemejanza mucho mayor” (DS 806).

– Una etimología pone a “la palabra latina *homo* en relación con la raíz *humus*, tierra. Para el Antiguo Testamento, el hombre, Adam, ha sido tomado de la tierra, *adama*. En presencia de los dioses el hombre se reconoce a sí mismo en su no divinidad, en su inferioridad y su gravedad terrena. Todavía en la Edad Media, la palabra *humanitas* no aludía a la grandeza del hombre frente a la naturaleza, sino a su pequeñez, capacidad de errar y caducidad frente a la eternidad de Dios”<sup>45</sup>. Como canta el Salmo 8: “¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él?”, y como sentencia el Salmo 90, tras haber alabado a Dios “de eternidad en eternidad”, los hombres “no son más que un sueño, como la hierba que por la mañana brota, por la tarde se amustia y se seca”.

<sup>43</sup> W. Pannenberg, *Teología sistemática*, pp. 220-221.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>45</sup> J. Moltmann, *El hombre. Antropología cristiana en los conflictos del presente*, Salamanca, Sígueme, 1980, p. 29.

– En la experiencia religiosa no se ofrece una imagen absoluta del hombre, sino que más bien se experimenta la radical puesta-en-interrogante de éste: El *cor inquietum* agustiniano: “porque nos hiciste para ti y nuestro corazón andará siempre inquieto hasta que descanse en ti”<sup>46</sup>; la pregunta de Dios tras la caída: “Adam, ¿dónde estás?” y Adam teme y se oculta y toma conciencia de su desnudez en su vergüenza. La pregunta de Dios a Caín: “¿Dónde está tu hermano?” y la respuesta del fratricida: “¿Acaso soy yo el guardián de mi hermano?”.

Soy yo el que vive y sin embargo no puedo sujetar mi vida, permanecer en mí. El hombre se busca, pero su vida no puede alcanzar expresión completa en este tiempo de la muerte. Por eso, el hombre sobrepasa infinitamente al hombre (Pascal) [...] De ahí que en ninguna de sus imágenes de hombres se encuentre el hombre a sí mismo. La intranquilidad de su corazón llevará a una permanente iconoclastia de la esperanza, contra aquellas imágenes que pretenden asentarlos y fijarlos definitivamente<sup>47</sup>.

Esa es la antropología religiosa: lo que hay en ella de religioso no es tanto “el sentido y gusto para lo infinito” (Schleiermacher), como la experiencia de crisis en la que las preguntas por el sentido o los silencios del sinsentido irrumpen, queramos o no. Por eso lo religioso<sup>48</sup> no sea algo ajeno a la experiencia humana que tiene ver con experiencias extrañas y paranormales de personas raras y extraordinarias, sino algo que pertenece a la entraña misma del humano vivir, transido de misterio.

7. En fin, *el que el ser humano posea un valor único y una dignidad sin igual comporta la responsabilidad de las acciones que realiza o que omite*.

– Esa relación entrañada en la iconalidad divina es fuente de responsabilidad: Dios es “quien le descubre (al hombre) su carácter de libre, ratifica su índole personal y responsable: Adán está frente a Dios como un *sujeto*, un dador de respuesta, no como un *objeto* de su voluntad”<sup>49</sup>.

– La dignidad del ser humano requiere que éste busque su realización no sobre todo en lo que posee, sino en lo que es: “Lo que verdaderamente cuenta es lo que el hombre es más que lo que tiene” (GS 35).

<sup>46</sup> San Agustín, *Confesiones*, I, 1. PL 32, p. 661: “quia fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te”.

<sup>47</sup> J. Moltmann, *La dignidad humana*, p. 32.

<sup>48</sup> Por descontado, entiendo que la antropología religiosa no se circunscribe a la antropología cristiana.

<sup>49</sup> J. L. Ruiz de la Peña, ob. cit., p. 34.



– Y tal realización pide darse en libertad: “Sólo en libertad el hombre puede dirigirse hacia el bien” (GS 14, 16); esa libertad es un signo patente de que es imagen y semejanza a Dios. La dignidad humana incluye la libre autodeterminación o autonomía, que no se opone ni contradice el carácter de dependencia creatural del ser humano respecto de su Creador. Dios y el hombre no son competidores; al contrario, la libertad del ser humano como criatura se sostiene y potencia por la libertad creativa de Dios.

### III. EL HUMANISMO FUNDADO EN SER “IMAGEN DE DIOS” Y LA AUTONOMÍA DE LA PERSONA

*Descartes: el giro de la subjetividad convierte a Dios en una idea del sujeto*

El contencioso del hombre con Dios se asienta en el cambio de paradigma que se produce en la Edad Moderna, con raíces en tensiones de tiempos anteriores, que lo van a hacer posible. Descartes ejemplifica el giro moderno<sup>50</sup>. Veamos esquemáticamente el proceso de la duda cartesiana:

Sin dudar no hay “ego cogito ergo sum”,  
sin *cogito sum* no hay certeza de una *res cogitans*,  
sin la *res cogitans* no hay cogitaciones, es decir, ideas,  
sin ideas no hay idea de Dios,  
sin idea de Dios no hay certeza del sí mismo más que mientras pienso.

Pasar de la certeza del momento en que pienso a pensar en mí mismo como *res cogitans* me viene de la existencia de un *optimus Deus* que no me puede engañar (pues un *deus deceptor* no es Dios) y éste está por encima de cualquier *genius malignus* (expresión extrema de la voluntad de dudar metódicamente que el hombre saca de sí mismo, para alcanzar una certeza).

La necesidad de autoafirmación lleva a la autonomía del autocercioramiento, que, en principio, es completamente independiente del ser o no ser de Dios, de su ser de esta manera o de la otra. Sólo en un segundo momento de su pensamiento se ve obligado Descartes a reintroducir la idea de Dios.

El “punto inconcuso” de seguridad o certeza de sí mismo se basa, pues, para Descartes en la certeza de Dios. Sin embargo, el movimiento conceptual se ha invertido respecto de Tomás de Aquino: Tomás defiende la auto-

<sup>50</sup> En el carácter paradigmático del giro cartesiano ha insistido con particular fuerza y eficacia: E. Jünger, *Dios como misterio del mundo*, Salamanca, Sígueme, 1984. También: W. Kasper, ob. cit., pp. 215 ss.

nomía basada en la teonomía. En Tomás, el movimiento parte de Dios y retorna a Dios pasando por la mediación del hombre. En Descartes, el movimiento arranca del hombre y retorna al hombre a través del puente que traza la idea de Dios. Para Tomás de Aquino, Dios es el presupuesto del hombre; para Descartes, el hombre es el presupuesto de Dios como condición de su propia posibilidad.

Lo más importante del cambio es la sustitución de una fundamentación ontoteológica del conocer y actuar humanos (paradigma filosófico vigente desde los griegos y cristianizado en la Edad Media) por el paradigma de la subjetividad, a saber:

– Desde la conexión entre ser y pensar garantizada por un orden divino, en el que Dios aparece como pensar del pensar, ser absoluto, omnisciente, omnipotente, eterno: el Dios de los filósofos que es Dios de la Teología natural.

– Se pasa a un pensar a Dios demasiado a la manera del hombre, tal como lo expresa E. Jünger.

– Ese “demasiado” (diagnosticado ya en K. Barth) es el que habría conducido a la indecibilidad e impensabilidad de Dios<sup>51</sup>.

Haremos un somero repaso de los principales hitos del recorrido filosófico moderno<sup>52</sup>.

### *El teísmo moral de Kant*<sup>53</sup>

Kant es quien tuvo que hacer frente a las consecuencias éticas de este cambio antropológico: lo ético se emancipa de la teológica, se hace natural y autónomo. En la autonomía se basa la dignidad del hombre. Aquella significa que el hombre no es medio para el fin, sino fin en sí mismo. Y este ser ley y fin en sí mismo se basa para Kant en la libertad del hombre, que es un requisito necesario de la razón.

El antropocentrismo según el cual el hombre se convierte en sujeto situado frente al resto de la realidad (objeto) es la base desde la que el filósofo

<sup>51</sup> Cf. J. Martínez Camino, *Recibir la libertad*, Madrid, Universidad P. Comillas, 1992.

<sup>52</sup> Entre las obras importantes de teólogos para estudiar la relación entre la moral y la religión en la filosofía occidental moderna quiero citar dos de gran calado: H. De Lubac, *El drama del humanismo ateo*, Madrid, Encuentro, 1997, y H. Küng, *¿Existe Dios?*, Madrid, Cristiandad, 1979. Por descontento, hay otros estudios interesantes como: A. Schwan, “Humanismos y cristianismo”, en *Fé cristiana y sociedad moderna*, n. 19, Madrid, SM (1988), pp. 13-79.

<sup>53</sup> J. Gómez Caffarena, *El teísmo moral de Kant*, Madrid, Cristiandad, 1984.

de Königsberg comprende la dignidad humana de cada persona como valor incondicional, absoluto, incomparable, lo cual implica al menos tres cosas:

a) que la dignidad es un valor independiente de las condiciones sociales, la utilidad o las estimaciones subjetivas;

b) que no se pueden establecer diferencias de grado en relación a la dignidad de las personas;

c) que, a diferencia de las cosas que tienen precio variable y sujeto al mercado, las personas no tienen precio sino valor que no puede comprarse ni venderse y está por encima de cualquier precio.

El problema teológico de la moral autónoma de Kant no es el subjetivismo (pues vincula la moralidad a la razón común de todos los seres), sino que la autofundamentación autónoma de la moral en la libertad del hombre excluye una fundamentación teónoma. Kant da un paso más que Descartes: ya no necesita a la idea Dios como fundamento de la certeza de sí mismo que tiene el sujeto moral, sino para llenar de horizonte que garantice la armonía del orden de lo moral con el orden natural. La idea de Dios es postulado de la razón práctica: puesto que el hombre es fin en sí mismo, Dios no puede ser el sentido y meta de la moral; aquí Dios es más bien medio para el fin del hombre.

Como espléndidamente sentencia W. Kasper: en Kant Dios es un simple servidor de la dicha del hombre (que si no se consigue en esta vida alguien tiene que garantizarla en la futura). En Tomás de Aquino, Dios es la felicidad suprema del hombre.

Nietzsche llevó hasta sus últimas consecuencias esta autonomía emancipadora: la muerte de Dios es la auténtica consumación de la libertad humana; el salto de lo humano a lo sobrehumano. Así la autonomía moderna llega a ser realmente autónoma y no un *preambulum fidei*, una infraestructura que Dios cimentaría y consumiría.

### *El ateísmo moral de Feuerbach: empobrecer a Dios para enriquecer al hombre*

En una máxima que recuerda mucho a los tres estados de Augusto Comte (*La Esencia del Cristianismo* se publicó un año antes que el *Curso de Filosofía positiva*, en 1841), Feuerbach sintetiza: “Dios fue mi primer pensamiento, la razón el segundo y el hombre el tercero y último”.

La alienación es para el hombre el hecho de encontrarse desposeído de alguna cosa que le pertenece por esencia, en provecho de alguna realidad ilusoria. Sabiduría, querer, justicia, amor, atributos infinitos que consti-

tuyen el ser propio del hombre, éste los proyecta espontáneamente fuera de sí, los objetiva en un sujeto fantástico, puro producto de su imaginación, al cual el hombre le da el nombre de Dios. Así se encuentra él mismo frustrado: es un acto que despoja al mundo de lo que contiene y que transporta este contenido a Dios.

El hombre pobre tiene un Dios rico, o más exactamente, se empobrece, enriqueciendo a su Dios y se vacía, llenándolo<sup>54</sup>: “*Si lo positivo, lo esencial en la naturaleza de Dios es prestado por la naturaleza del hombre, el hombre estará despojado de todo lo que se dé a Dios. Por enriquecer a Dios el hombre se empobrecerá*”... “*Cuanto más vacía es la vida más llena, más concreta es la divinidad*”<sup>55</sup>. Dios no es para Feuerbach más que la reunión de los atributos que constituyen la grandeza del hombre. El Dios cristiano lo es a la perfección, y por ello el hombre no se alienó nunca como en el cristianismo: la peor de las religiones por ser la más elevada.

Ahora bien, hay que tener en cuenta que el hombre, ser humano, del que habla Feuerbach no es el individuo considerado aisladamente sino como ser colectivo: la esencia del hombre es el ser supremo. Revelar al hombre su esencia para darle fe en sí mismo era su único objeto. Pero para conseguirlo era necesario derribar al Dios de la conciencia cristiana.

#### *El ateísmo socialmente comprometido de Marx*

Engels dejó constancia de la extraordinaria sensación de liberación que sintieron en 1841 al leer *La Esencia del Cristianismo*. “El entusiasmo fue general. De repente todos nos hicimos feuerbachianos”. Marx participó del entusiasmo general pero no para quedarse en él, sino para declarar incompletas, vagas y abstractas las conclusiones de Feuerbach. Le reprochará hacer de la alienación religiosa un acto metafísico, en lugar de explicarlo más positivamente como un hecho sociológico. Marx adapta la concepción feuerbachiana de la religión a la vida social.

Para Marx, como para Feuerbach, “el hombre hace la religión, no la religión al hombre; la religión es en realidad la conciencia y el sentimiento propio del que o no se ha encontrado todavía o se ha perdido”. Este es el fundamento de la crítica religiosa:

---

<sup>54</sup> L. Feuerbach, *La esencia del Cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1975, 50-51.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 103.

El hombre no es un ser abstracto, exterior al mundo real. El hombre es, este mundo del hombre, el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad, producen la religión, una conciencia errónea del mundo, porque constituyen un mundo falso; la religión es la teoría general de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica bajo una forma popular, su punto de honor espiritual, su entusiasmo, su sanción moral, su cumplimiento solemne, su razón general de consolación y de justificación; ...es la realización fantástica de la esencia humana., porque la esencia humana no tiene realidad verdadera...; la miseria religiosa es, de una parte, la expresión de la miseria real, y de otra, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura hastiada por el dolor, el alma de un mundo sin corazón, lo mismo que es el espíritu de una época sin espíritu. Es el opio del pueblo<sup>56</sup>.

La lucha que habría que emprender contra la religión sería, pues, una lucha contra el mundo, contra este mundo pervertido del que la religión es su aroma espiritual. Late detrás de todas las críticas marxianas la famosa tesis 11 sobre Feuerbach cuya evocación libre nos permite reproducirla así: *Los filósofos no han hecho otra cosa que interpretar de distintos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo*<sup>57</sup>.

*El ateísmo inmoralista de Nietzsche: La muerte de Dios es la muerte de la moral*

Escribió Hans Küng, en *¿Existe Dios?*, que el ateísmo de Nietzsche es, en el sentido más fuerte de la palabra, un antiteísmo; de igual modo que el antiteísmo es, al mismo tiempo, no precisamente un amoralismo sino más bien un antimoralismo.

El grito del loco de *La gaya ciencia*: “¡Dios ha muerto, Dios ha muerto!” no es una constatación puramente psicológica: no hay Dios, yo no creo en ningún Dios, sino que tiene más bien el carácter de hecho básico para la reinterpretación del mundo y del hombre, que entraña graves consecuencias para el ulterior decurso de la época. La muerte de Dios<sup>58</sup> significa el gran derrumbamiento, el vacío desolador, el mar plenamente agotado, el horizonte sin esperanza. Pero el pensamiento de Nietzsche se desliza del ateísmo al nihilismo.

<sup>56</sup> K. Marx, *Contribución a la crítica del derecho en Hegel*, en: K. Marx-F. Engels, *Sobre la religión*, Salamanca, Sígueme, 1974, pp. 93-94.

<sup>57</sup> Id., *Tesis 11 sobre Feuerbach*, en ob. cit., p. 161.

<sup>58</sup> “¡Dios ha muerto! ¡Dios ha muerto! ¿Cómo podemos consolarnos nosotros, los asesinos de todos los asesinos? Lo más santo y poderoso que el mundo ha tenido hasta hoy yace desangrado bajo nuestros cuchillos. ¿Quién nos va a limpiar de esta sangre? ¿Con qué agua podemos purificarnos? ¿Qué fiestas expiatorias, qué juegos sagrados tendremos que inventar?...” (*La gaya ciencia*, III).

La originalidad trágica [de Nietzsche] consiste no sólo en haber pensado, sino decidido la existencia de un mundo sin Dios y de un hombre sin prójimo, de los que se deducen una realidad sin origen (verdad) y una historia sin destino (esperanza). Al no existir un fundamento del mundo y una patria que espere al hombre para acogerle definitivamente el hombre tiene que asumir el mundo sobre sus espaldas, otorgándole sentido y finalidad. He ahí una tarea sobrehumana, que le proporciona dignidad y orgullo en un primer instante, pesadumbre y angustia en el segundo<sup>59</sup>.

No estamos ante una crítica de una moral en particular (es cierto que arremete sobre todo contra la moral cristiana de esclavos, moral de la religión de sacerdotes...), sino de la moral en cuanto tal. En *La gaya ciencia* el reproche que dirige contra Kant es radicalmente el haber admitido sin más la validez de la cuestión “¿qué debo hacer?”. Siempre que Nietzsche denuncia la virtud, no son las falsas virtudes ni a los que se sirven de ellas, sino que es la virtud misma, es decir, la pequeñez de la verdadera virtud, la increíble mediocridad de la verdadera moral, la bajeza de los valores auténticos.

Y es que la moral, íntimamente mezclada con la religión, es para Nietzsche el resultado de una inversión de valores. Es la revancha de los esclavos contra los amos, la afirmación de los valores bajos, vulgares, contra los nobles, la debilidad frente al poder:

El amo es positividad y afirmación de la vida: impone su ley y afirma espontáneamente el poder. Por contra, el esclavo es negativo: no dice yo soy bueno sino el amo es malo. *El cordero se reconoce como bueno a través de la maldad del ave rapaz...*<sup>60</sup>.

La agresividad, la voluntad de afirmación y de poder, natural y segura de sí misma es reemplazada por el *resentimiento*, principio de toda moral. Este resentimiento se desarrolló en el judaísmo, pero es en el cristianismo donde alcanzó su perfección. Nadie ha contribuido tanto al trastorno de los valores primitivos como los sacerdotes cristianos, cuyo prototipo es Pablo de Tarso.

Con la moral apareció el sentido del pecado, la “mala conciencia”, esa terrible enfermedad del alma. Es la moral del esclavo que se convierte en su propio verdugo<sup>61</sup>. Así, pues, la moral lo mismo que la religión es inseparable

---

<sup>59</sup> O. González de Cardenal, *Raíz de la esperanza*, Salamanca, Sígueme, 1995, p. 85.

<sup>60</sup> F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, I, 13

<sup>61</sup> *Ibid.*, II, 16-18.

de un odio profundo, irreconciliable, a la vida, que infecta a todos los valores morales: humildad, mansedumbre, perdón, amor desinteresado, todo eso es mentira, cobardía, hipocresía... con finalidad utilitaria, so capa de bien.

El resumen y punto culminante de la confrontación de Nietzsche con la moral, a la par que el último escrito destinado por el mismo a la publicación, es *El anticristo*. Una “maldición sobre el cristianismo” o, en términos más exactos, el cristianismo mismo como única gran maldición, la única máxima corrupción interior, el único gran instinto de venganza, para el que ningún medio es venenoso, soterrado, lo bastante pequeño. Su gran empeño es la aniquilación del cristianismo (lo trata a una con el judaísmo y el budismo) porque es una religión que interpretó desde el principio erróneamente a su fundador: Jesús, el fausto mensajero, que murió como vivió y como enseñó, fue luego convertido por Pablo y la primitiva Iglesia en la figura del redentor. “La Iglesia es exactamente aquello contra lo que predicó Jesús, y contra lo que enseñó a luchar a sus discípulos”. En este contexto Nietzsche somete a una durísima crítica el concepto cristiano de Dios, que él había combatido siempre:

El concepto cristiano de Dios –Dios como un ser de enfermos, como un Dios-araña, como un Dios-espíritu– es uno de los más corrompidos conceptos de Dios que sobre la tierra se han formado; señala tal vez el nivel más bajo alcanzado en el proceso descendente del tip de los dioses. ¡Dios degradado a contradicción de la vida, en vez de ser su glorificación y sí eterno! ¡En Dios se declara la hostilidad a la vida, a la naturaleza, a la voluntad de vivir! ¡Dios es la fórmula de cualquier denigración del “más acá”, para cualquier mentira del “más allá”! ¡En Dios se diviniza la nada, se canoniza la voluntad de no ser!<sup>62</sup>.

Derrumbados todos los valores llega el momento de su transmutación: el nihilismo activo, cuya forma extrema es el eterno retorno de lo mismo, con potencia violenta de destruir lo negativo. La crítica de la moral unida a la religión judeocristiana no puede hacerse si no es en nombre y por la fuerza oculta de otra moral: la moral de los amos, la que Nietzsche no perdona al cristianismo que haya destruido.

– Moral que excluye la compasión y la piedad pero no la generosidad con tal de que ésta se presente como una expansión espontánea y no como homenaje rendido a un valor trascendente.

– Moral del poder y de la nobleza, valores vitales por excelencia.

---

<sup>62</sup> *El anticristo*, 18.

– Moral del superhombre, donde la tarea esencial del hombre es preparar el advenimiento de un ser mejor que él. Sabido es que resulta extremadamente difícil precisar lo que Nietzsche entiende por tan rimbombante expresión: ¿nueva especie o realización superior de la especie? Desde luego el superhombre no apunta a Dios y su soberanía, sino al sentido de la tierra, sin más allá, es decir, sin otra norma que la fuerza y el instinto de la vida como vida, creará valores nuevos.

### *Distintos modelos teológicos para pensar la autonomía de la persona*

El teólogo protestante Paul Tillich, en un lugar ya clásico, escribió:

La autonomía y la heteronomía están enraizadas en la teonomía y cada una de ellas se extravía cuando se quiebra su unidad teónoma. La teonomía no significa la aceptación de una ley divina impuesta a la razón por una muy alta autoridad; significa la razón autónoma unida a su propia profundidad. En una situación teónoma, la razón se actualiza en la obediencia a sus leyes estructurales y arraigando en el poder de su propio fondo inagotable. Siendo Dios (*theos*) la ley (*nomos*) tanto de la estructura como del fondo de la razón, ambos, estructura y fondo, están unidos en Dios, su unidad se manifiesta en una situación teónoma. Pero no existe ninguna teonomía completa bajo las condiciones de la existencia<sup>63</sup>.

Según se combinen los tres elementos –heteronomía, autonomía y teonomía– obtenemos diferentes formas que son pertinentes para la consideración cristiana del humanismo<sup>64</sup>.

### El modelo restaurador: autonomía como deserción de la teonomía (Guardini)<sup>65</sup>:

Ya en su obra de 1922, *Vom Sinn der Kirche*, Guardini relaciona el despertar a la realidad, también a la realidad metafísica, con la superación del subjetivismo y el individualismo modernos. En su obra tardía, *Das Ende der Neuzeit* (1950) trata de nuevo esa idea para señalar la “fe rebelde del autonomismo”.

El diagnóstico de Guardini incide en que el sujeto es el soporte de los actos revestidos de validez y la unidad de las categorías que determinan esa

<sup>63</sup> P. Tillich, *Teología sistemática I*, Barcelona, Ariel, 1972, pp. 116-117.

<sup>64</sup> Me circunscribiré aquí casi exclusivamente a autores católicos por la amplitud de la misma materia.

<sup>65</sup> W. Kasper, ob. cit., pp. 226 ss.



validez. Su definición más clara está en la filosofía de Kant. Detrás del sujeto no puede retrocederse, porque todo intento de retroceso sólo puede realizarse en las categorías de esta misma subjetividad. El sujeto constituye la expresión lógica de la “personalidad” y ambas representan diversas formas de la naturaleza-hombre enfrentada con la naturaleza-cosa. Se le reconoce el carácter de autonomía que significa “descansar sobre sí mismo”, el carácter de comienzo y validez primaria del sujeto. La misma pretensión aplicada al ámbito vital-creador es expresada por el concepto de “personalidad” y al ámbito objetivo de las cosas por el concepto de naturaleza.

Así las cosas, en el relato moderno el mundo pierde su carácter de creación y se convierte en naturaleza, la obra humana pierde su actitud de servicio determinado por la obediencia a Dios y se convierte en “creación” del hombre; por lo que el hombre mismo se convierte en creador. El hombre al entenderse como personalidad y sujeto se emancipa del poder de Dios y se convierte en señor de su propia existencia.

Por el contrario, la conciencia creyente afirma: el mundo no es “natural”, sino creación, y creación en el puro sentido de la obra producida por una acción libre. El mundo es nada “natural”, nada que se justifique a sí mismo, sino que necesita de fundamentación, y ésta tiene lugar desde la instancia que lo ha creado en su esencia y su realidad.

*La autonomía como realización de la teonomía (Rahner y Kasper):*

La dicotomía que la teología preconiliar mantenía de dos órdenes de la realidad (lo natural y lo sobrenatural) significaba que el orden de la creación era el objeto de estudio de las artes y las ciencias racionales, mientras que de lo sobrenatural –todo lo que se extendía sobre aquellas realidades sobreañadidas por Dios al orden de la creación– se ocupaba la teología. De esta visión dual se infería que lo sobrenatural, aunque magnífico, no dejaba de ser una sobreañadido prescindible.

El teólogo jesuita Henry de Lubac<sup>66</sup>, entre otros, desmontó esta superposición: sólo existe una realidad, aunque plural en cuanto a los elementos que contiene; sólo existe un fin último, una única vocación de todo y de los todos a la comunión con Dios. Su compañero jesuita Rahner vino a ahondar las conclusiones: la historia entera es la única historia humana que el Señor conduce hacia sí. No hay dos historias, una donde opera Dios y otra autonomía, no hay dos historias ni paralelas, ni simultáneas ni separadas. Una y

---

<sup>66</sup> H. de Lubac, *El misterio de lo sobrenatural*, Madrid, Encuentro, 1991.

única es la historia (universal) de salvación. Es en esa historia universal donde se realiza el plan de Dios, donde el Señor realiza la salvación. La historia de salvación está en el interior de la historia universal, y en ella es donde se da la interpretación y el sentido del carácter salvífico de la historia universal.

Las implicaciones para la relación entre autonomía y teonomía son importantes: “la dependencia radical y auténtica realidad del ente que procede de Dios crecen en igual medida y no en proporción inversa”<sup>67</sup>.

En esa misma línea va la teología de W. Kasper, cuya lucidez analítica es ciertamente muy apreciable. A su juicio, “la autonomía emancipada, tal como la encontramos en Nietzsche al final de la evaluación moderna es una idea cristiana que ha caído en la extravagancia, pues en el momento en que la libertad se emancipa de la única medida que le corresponde, de la infinitud de Dios, entonces se torna desmesurada, tanto si ella se identifica con la imagen del Prometeo que se esfuerza hasta el extremo de sus fuerzas o con el Dioniso que se lanza apasionadamente a la vida embriagadora. Con todo, un hombre absolutizado, divinizado, deja de ser un hombre humano. Se convierte en un hombre dominador y altanero que quiere ser más de lo que es, pero que ya no puede inclinarse en actitud de servicio a su prójimo. Si el hombre es un Dios para el hombre (*homo homini deus*), pronto será un lobo (*homo homini lupus*), pero el hombre debe ser un hombre para el hombre (*homo homini homo*). Pero tal condición humana sólo es posible para quien permite que Dios sea Dios, es decir para quien reconoce la medida infinita sobre cada hombre, sin pretenderla para sí mismo”<sup>68</sup>. Esa es la dignidad de la criatura, contenida en la imagen y semejanza, que hace confluír la autonomía en la teonomía<sup>69</sup>.

Siguiendo la reflexión de Kasper, si la autonomía moderna clavó el escarpelo de su crítica en una teonomía cristiana que se interpretaba equivocadamente a sí misma, de igual manera tendrá que ejercer hoy la crítica la teonomía cristiana respecto de la autonomía moderna emancipada.

Como si de una dinámica de superación hegeliana se tratara, esta crítica deberá perseguir tres objetivos que, de lograrse, se podrá derivar una

---

<sup>67</sup> K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona, Herder, 1984, 3ª ed., p. 103.

<sup>68</sup> W. Kasper, ob. cit., p. 225

<sup>69</sup> Y. Congar consideró que “la teonomía del Dios vivo no es más que la normatividad reflejada en Cristo, es decir, la crisonomía”; y H. U. Von Balthasar sostuvo que “el imperativo cristiano se sitúa más allá de la problemática de la autonomía y la heteronomía y se concreta en la crisonomía”.

nueva localización no sólo de la teología, sino también del cristianismo en el mundo moderno:

- a) poner de manifiesto sus presupuestos y sus consecuencias no cristianas (*tollere*);
- b) conservar sus latentes riquezas cristianas (*conservare*) e
- c) integrarla de nuevo en la teonomía cristiana (*elevare*).

Así pues, Kasper prefiere entender la situación del cristianismo en la cultura actual conjugando creativamente las categorías de autonomía y de teonomía (en esto se distanciaría de Rahner), sin dejar ninguna de las dos arrumbada al borde del camino:

La dignidad casi divina del hombre, basada en la idea de creación, hace también comprensible la universalización del mensaje bíblico de salvación. Porque el hombre como hombre está completamente referido a Dios al tiempo que es libre para esta referencia, el mensaje cristiano de salvación no es para él algo extraño y heterónimo. La pretensión de universalidad de ese mensaje no es de talante autoritario o totalitario, sino que se basa en la autonomía del hombre, derivada del hecho de la creación. Se expresa esto en Rom 1, 18 y Rom 2,14ss por lo que hace referencia a las exigencias morales. En el último pasaje citado, Pablo utilizando una terminología del estoicismo, dice que los paganos, que no conocen la Ley, 'son para sí mismos ley'. Ese ser ley para sí mismos es, en cuanto al contenido, exactamente lo que significa autonomía moral<sup>70</sup>.

La “teonomía participada” del magisterio de Juan Pablo II:

En la encíclica de 1993 sobre la moral fundamental, *Veritatis splendor*, Juan Pablo II pide que se evite, por un lado, el concepto de autonomía auto-suficiente y cerrada, es decir, creadora del orden moral objetivo: “La autonomía de la razón no puede significar la creación, por parte de la misma razón, de los valores y de las normas morales” (n. 40) y sin referencia al Creador (“sin el Creador la criatura se diluye”, n. 39 citando a GS 36). Y también que se deseche la heteronomía como fundamento de la moral cristiana: “Si heteronomía de la moral significase negación con la autodeterminación del hombre o imposición de normas ajenas a su bien, tal heteronomía estaría en contradicción con la revelación de la Alianza y de la Encarnación redentora, y no sería más que una forma de alienación, contraria a la sabiduría divina y a la dignidad de la persona” (VS n. 41).

---

<sup>70</sup> W. Kasper, ob. cit., pp. 247-248.

Si hay límites negativos, también se ofrecen orientaciones positivas:

1) Afirmar “la actividad de la razón humana cuando determina la aplicación de la ley natural: la vida moral exige la creatividad y la ingeniosidad propia de la persona, origen y causa de todos los actos deliberados” (VS n. 40).

2) Reconocer que “la razón encuentra su verdad y su autoridad en la ley eterna, que no es otra cosa que la misma sabiduría divina” (n. 40, remitiendo a Santo Tomás).

3) Para superar los límites negativos y articular las orientaciones positivas, *Veritatis splendor* utiliza el paradigma de la *teonomía* o *teonomía participada*: “Algunos hablan justamente de teonomía o teonomía participada, porque la libre obediencia del hombre a la ley de Dios implica efectivamente que la razón y la voluntad humana participan de la sabiduría y la providencia de Dios” (VS n. 41).

El teólogo Olegario González de Cardedal ha formulado esta idea de la teonomía participada, contenida en *Veritatis splendor*, del siguiente modo: “sin el ser no hay revelación que nos alumbré, es decir, verdad que desemmascare la mentira. Sin la verdad no hay libertad. Sin el ser, la verdad y la libertad no hay Dios real para el hombre... Pero, a la vez, sin Dios no hay ser, verdad, libertad”<sup>71</sup>.

Desde la teonomía se funda una incondicionalidad como no puede hacerse desde la autonomía (Küng):

Al enfatizar la fundamentación teológica de la dignidad fácilmente se derivan consideraciones simples de que una persona sin religión no puede llevar una vida verdaderamente humana y moral. Pero no creo que esto se le pueda achacar a ningún teólogo de cierta entidad. En realidad, el tipo de conexión teológica que es indispensable para sostener las exigencias de la dignidad humana se refieren al nivel ontológico de ésta y no al nivel moral. De igual manera que cuando se afirma que la persona “no puede ser genuinamente libre o perseguir la verdadera libertad a menos que reconozca y viva la trascendencia de su ser sobre el mundo y su relación con Dios, puesto que la libertad es siempre libertad del hombre hecho a imagen de Dios”<sup>72</sup> está hablando de una dimensión de la libertad completamente diferente de la relativa al derecho civil, a la libertad religiosa incluso en sus más amplias

<sup>71</sup> O. González de Cardenal, “La nueva racionalidad teológica”, en: AAVV, *La fe interpretada*, Madrid, Universidad P. Comillas, 1993, p. 300.

<sup>72</sup> Juan Pablo II, *Mensaje del día mundial de la paz* (1981).

implicaciones. En definitiva, se quiere decir que lo que el hombre no podrá conseguir sin horizonte trascendente en su vida será fundar la incondicionalidad de una obligación ética. De los condicionamientos y la finitud del ser humano no se puede deducir una exigencia incondicionada. Y tampoco una independiente naturaleza humana abstracta o una idea de ser humano (como instancia fundante) podrían obligar incondicionalmente a algo.

En responder negativamente a la pregunta de si “puede lo humanamente condicionado obligar incondicionalmente” coinciden (alguno pensará que milagrosamente) el papa Wojtyła, el papa Ratzinger y el teólogo Hans Küng<sup>73</sup>. Los tres comparten la idea de que sólo el vínculo y la apertura a lo infinito proporcionan al hombre libertad frente a todo lo finito. Donde ya empiezan a divergir es en el lugar pedido para la Iglesia: el teólogo Küng trabaja por potenciar el papel de las religiones que pueden presentar sus exigencias éticas con una autoridad muy superior a las de cualquier instancia simplemente humana, y los teólogos Papas están dispuestos a ese trabajo de diálogo entre religiones y de ellas con otras cosmovisiones no religiosas, requiriendo y reservando un lugar especial para la Iglesia en la cual desempeñan el ministerio petrino. Aquí se engarza la cuestión de la relación entre la verdad y la libertad y la misión de la Iglesia ante esa crucial relación.

La Iglesia ha recibido una misión especial respecto de esa verdad revelada de Jesucristo donde se asienta la dignidad humana, una misión que comporta responsabilidades y obligaciones para las que cuenta con la asistencia única del Espíritu Santo para no perder el rumbo de tal misión. Esa misión de anuncio de la verdad revelada le confiere a la Iglesia un estatus particular de conocimiento y garantía de la verdadera libertad humana<sup>74</sup>. Este es el momento eclesiológico dentro de la argumentación teológica sobre la libertad<sup>75</sup>, que pide el derecho a la libertad de la Iglesia en la sociedad para desempeñar la misión que Dios le ha encomendado en Jesucristo por el Espíritu: el ministerio de mostrar al mundo que busca la verdad donde la puede encontrar.

El ministerio confiado a la Iglesia supone un desarrollo teológico de la moral por cuanto enraíza su compromiso a favor de la promoción de la dig-

---

<sup>73</sup> Cf. H. Küng, *Proyecto de una ética mundial*, Madrid, Trotta, 1992: “¿Puede lo humanamente condicionado obligar incondicionalmente?”.

<sup>74</sup> Juan Pablo II, *Redemptor hominis* (1979), n. 12.

<sup>75</sup> He estudiado esta cuestión en: J. L. Martínez, “Teología de la libertad”, *Estudios Eclesiásticos*, 317 (2006), pp. 383-419.

nidad en lo más hondo y genuino de su tradición e identidad. No fue en absoluto por oportunismo, por ejemplo, que la Iglesia reunida en concilio ecuménico declaró solemnemente “el derecho de la persona y las comunidades a la libertad social y civil en materia religiosa” fundándolo en la dignidad humana; ni tampoco fue por estrategia de congraciarse con el mundo que viese la luz una encíclica como *Pacem in terris* sobre los derechos humanos. Esas cosas no pasan por oportunismo de *modus vivendi*, sino porque la Iglesia recibe del corazón del Evangelio inspiración y criterios para defender los derechos humanos.

Cosa distinta sería que la argumentación teológica acabase diciendo que solamente la Iglesia conoce la verdad de la dignidad y de los derechos. Pero en este estudio desde luego no queremos adherirnos a tal pensamiento.

#### IV. EL HUMANISMO DESDE LA TEOLOGÍA DE LA CRUZ

Hemos explicado cómo la tradición cristiana ha articulado una respuesta positiva en términos de una teología de la creación a la pregunta de cómo deberíamos vivir en un mundo atravesado por el problema del mal. Es una perspectiva que recalca que la persona ha sido creada a imagen y semejanza de Dios. Esta teología de la creación se ha hecho patente en muchas aproximaciones teológicas, particularmente en las católicas, donde la razón humana, la capacidad de comprender racionalmente las cosas, de orientarlas hacia el bien y la verdad, la posibilidad de ser libres se comprenden como reflejos de la sabiduría divina. Pero esta respuesta desde la teología de la creación no es ni puede ser la única aproximación al misterio del hombre que hace y ofrece el cristianismo.

Cuando reparamos en que los textos de la creación del hombre como imagen y semejanza de Dios tal como están en el libro del Génesis son fruto de la búsqueda de respuesta al dolor experimentado por el pueblo de Israel en su trágica experiencia del exilio empezamos a ver que entre la teología de la cruz y la de la creación puede haber canales de comunicación abiertos. El hecho mismo de que la teología de la creación nos lleve a la creación en Cristo es señal inequívoca que junto a la creación hay que poner el misterio pascual: la vida, pasión, muerte y resurrección del Señor. De forma muy particular, para elaborar la teología cristiana de la dignidad, junto a la teología de la creación hay que poner una teología de la cruz.

Como está escrito en la Carta a los Colosenses 1, 12-20:

Damos gracias a Dios Padre,  
que nos ha hecho capaces de compartir  
la herencia del pueblo santo en la luz.

Él nos ha sacado del dominio de las tinieblas,  
y nos ha trasladado al reino de su Hijo querido,  
por cuya sangre hemos recibido la redención,  
el perdón de los pecados.

Él es imagen de Dios invisible  
primogénito de toda criatura;  
pues por medio de él fueron creadas todas las cosas:  
celestes y terrestres, visibles e invisibles,  
Tronos, Dominaciones, Principados, Potestades;  
todo fue creado por él y para él.

Él es anterior a todo, y todo se mantiene en él.  
Él es también la cabeza del cuerpo de la Iglesia.  
Él es el principio, el primogénito de entre los muertos,  
y así el primero en todo.

Porque en él quiso Dios que residiera toda plenitud.  
Y por él quiso reconciliar consigo todas las cosas:  
Haciendo la paz por la sangre de su cruz  
con todos los seres, así del cielo como de la tierra.

Es en el misterio de la cruz (escándalo para judíos y locura para gentiles) donde se revela plenamente la Humanidad de Dios (en la máxima debilidad se expresa la fuerza de Dios) que sufre el mal bajo todas sus formas: violencia, traición, negación, abandono, ultrajes... Jesús, al ser entregado, transforma su propia muerte en un acto de libertad, al punto de hacerse semejante al grano de trigo que cae en tierra y muriendo da fruto (Jn 12, 24). Jesús incorpora en el mundo una lógica que desafía a la mundana: la de un amor desarmado que, en pleno corazón del mal, quiere y crea un mundo reconciliado.

*Gaudium et spes* 22 sitúa el gran misterio del hombre que la revelación cristiana esclarece en el misterio pascual de Jesucristo: “Cristo resucitó, con su muerte destruyó la muerte y nos dio vida para que, hijos en el Hijo, clamemos en el Espíritu: *Abba, Padre*” (Rom 8, 15; Gal 4,6) (GS 22). Y el papa Benedicto XVI ha escrito en *Sacramentum caritatis* n. 8: “Ya en la creación, el hombre fue llamado a compartir en cierta medida el aliento vital de Dios

(cf. Gn 2,7). Pero es en Cristo muerto y resucitado, y en la efusión del Espíritu Santo que se nos da sin medida (cf. Jn 3,34), donde nos convertimos en verdaderos partícipes de la intimidad divina”.

### *La rompedora experiencia del sufrimiento humano*

Es bien sabido que en la línea de la pregunta por el sentido del sufrimiento se llega no sólo a múltiples frustraciones y conflictos en la relación del hombre con Dios, sino que sucede incluso que se llega a la negación misma de Dios. En efecto, si la existencia del mundo abre casi la mirada del alma humana a la existencia de Dios, a su sabiduría, poder y magnificencia, el mal y el sufrimiento parecen ofuscar esta imagen, a veces de modo radical, tanto más en el drama diario de tantos sufrimientos sin culpa y de tantas culpas sin una adecuada pena. Por ello, esta circunstancia –tal vez más aún que cualquier otra– indica cuán importante es la pregunta sobre el sentido del sufrimiento y con qué agudeza es preciso tratar tanto la pregunta misma como las posibles respuestas ante ella<sup>76</sup>.

En el seguimiento de Jesús los cristianos son llamados a afrontar la prueba del mal con la fuerza de la fe, abriendo en ella caminos de resurrección. La teología se plantea la pregunta de por qué no queremos aceptar que la última palabra le corresponde al mal; de por qué sentimos en el fondo de nosotros la necesidad de un mundo más justo y ello no es una vana ilusión ante la cual de entrada estamos irremediablemente fracasados. Nos encontramos ante una tensión fundamental, pues “ante el sufrimiento del mundo y ante la injusticia no podemos creer en la existencia de un Dios todopoderoso e infinito” (Horkheimer) pero tampoco podemos aceptar que el mal tenga la última palabra.

Esta tensión es completamente real: detiene nuestro razonamiento y modera nuestro optimismo. Pero hace que el problema del mal (el sufrimiento, el dolor y el sinsentido) exija la salida a una respuesta religiosa, porque la presencia del misterio humano y divino “irrumpe como un puño cerrado en medio de la vida” (Barth).

Todo pensamiento crítico, incluido el más secular, se ve confrontado con la cuestión de si la realidad última que constituye, fundamenta y engloba

---

<sup>76</sup> Juan Pablo II, *Carta Apostólica Salvifici doloris. Sobre el sentido cristiano del sufrimiento humano* (1984). En estas reflexiones sobre el sentido teológico del sufrimiento voy a seguir de cerca este documento.



la existencia personal y social es hostil o acogedora. ¿Cuál es la realidad más profunda en el núcleo de nuestro mundo fragmentado y conflictivo? ¿Será que lo malo que nos sucede es “manifestación del imperio de la destrucción”<sup>77</sup>? ¿Acaso no será que no podemos aspirar a más que a una ética de muerte, es decir, a una ética construida sobre el miedo a la muerte y sobre el esfuerzo por evitarla, mediante el empeño de controlar el mundo? No pasemos por alto que para construir una ética así hay que recurrir, en el fondo, a una “negación de la muerte”, que es ciertamente ilusoria y un engaño. Y tales ilusiones engañosas sólo pueden mantenerse recurriendo a una creencia (esa sí irracional) de que podemos controlarlo todo. Para alimentarla echan una gran mano las tecnologías actuales, favoreciendo una mentalidad del tipo de todo lo que necesito lo puedo tener y para ello es fundamental que todo lo que se pueda hacer se haga para aumentar la capacidad de control sobre la vida y el mundo. Cuando sentimos el golpe del fracaso en la vida personal o social, nos queda la ilusión de que si perseveramos en el empeño de controlar algún día venceremos, aunque sepamos que no va a ser así (Hollenbach).

La alternativa sólo puede consistir en encontrar una última fuente de reconciliación o, todavía mejor, de redención. Y aquí es donde la reflexión religiosa o teológica encuentra su lugar, podríamos decir que natural. Dicho con las palabras del teólogo Metz: “El discurso sobre Dios sólo puede ser universal, es decir, significativo para todos los seres humanos, si, en su núcleo, es un discurso sobre un Dios sensible al sufrimiento de los otros”<sup>78</sup>.

Y es que lo religioso no tiene que ver con experiencias extrañas de personas especiales, aun cuando a ellos les debamos su expresión depurada, sino con experiencias de profundidad, que la mayoría de las veces aludimos en la vida superficial, pero que ante las situaciones de crisis y de frontera no podemos fácilmente aludir, ni reducir a la antropología biológica ni a la antropología cultural. Así, entendemos también que la antropología religiosa no se circunscriba a antropología cristiana; y que la hondura religiosa no

---

<sup>77</sup> R. Nieburh, *El yo responsable. Un ensayo de filosofía moral cristiana*, Bilbao, Desclee de Brouwer, 2003, pp. 147 ss.

<sup>78</sup> J. B. Metz, “La compasión. Un programa universal del cristianismo en la época de pluralismo cultural y religioso”, *Revista Latinoamericana de Teología*, 55 (2002), pp. 25-32, en p. 27. El filósofo J. Habermas ha mantenido un interesante debate de opiniones con Metz en torno a su tesis sobre el sufrimiento y la compasión como modo de universalizar el discurso sobre el Dios cristiano, cf. J. Habermas, “Israel y Atenas o ¿a quién pertenece la razón anamnéica? Sobre la unidad en la diversidad multicultural”, *Isegoría* 10 (1994), pp. 107-116.

exista sólo para quienes intentamos poner en diálogo convicciones religiosas y la dimensión social de la existencia.

La pregunta religiosa no es excluyente; nos conecta con el misterio que cada uno es y que es el mundo, con todas sus alegrías y tristezas, esperanzas y frustraciones, con tanto bien y tanto mal, gran parte de los cuales no tiene ni sentido ni explicación:

El amor religioso es sin condiciones, cualificaciones o reservas; se vive con todo el corazón, con toda el alma, con todo el pensamiento y con toda la fuerza. Esta ausencia de limitaciones aunque corresponde al carácter irrestricto del cuestionamiento humano, no pertenece a este mundo. La santidad abunda en verdad y en bondad, pero tiene una dimensión que le es propia. Es plenitud, alegría, paz, felicidad ultra-mundana. En la experiencia cristiana esos sentimientos son frutos del estar enamorados de un Dios misterioso e incomprensible. Análogamente, el ser pecador es distinto del mal moral; consiste en una privación del amor total y en una dimensión radical de la falta de amor. Esta dimensión puede uno disimularla manteniéndose en una constante superficialidad, evadiendo cuestiones últimas, dejándose absorber por todo lo que el mundo ofrece para desafiar nuestras capacidades y recursos, para relajar nuestros cuerpos o para distraer nuestros espíritus. Pero la fuga no puede ser permanente, y la ausencia de plenitud se revela entonces en ansiedad; la ausencia de alegría en búsqueda de placer; la ausencia de paz, en disgusto: un disgusto depresivo en relación a uno mismo o un disgusto maniaco, hostil, aun violento, con relación a la humanidad<sup>79</sup>.

### *Sufrimiento y pecado*

La respuesta teológica pone el sufrimiento en el pecado humano. La admirable visión de la creación del hombre por parte de Dios es inseparable del dramático cuadro del pecado de los orígenes: “por un solo hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte” (Rom 5,12). El hombre intenta forzar su límite de criatura, desafiando a Dios.

Lo que la teología cristiana dice es que la creación viene de Dios y el hombre ha introducido en ella un factor extraño que ha estropeado el plan divino: el hombre fue creado libre y abusó de su libertad. En la raíz de laceraciones personales y sociales que ofenden la dignidad de la persona se halla una herida en lo más íntimo del hombre que, a la luz de la fe, llamamos pecado, “comenzando por el pecado original que cada uno lleva desde su nacimiento como una herencia recibida de sus progenitores, hasta el pecado que cada uno comete, abusando de su libertad”<sup>80</sup>.

<sup>79</sup> B. Lonergan, *Método en Teología*, Salamanca, Sígueme, 1988, 236.

<sup>80</sup> Juan Pablo II, *Exhortación apostólica Reconciliatio et paenitentia* n. 2 (2004).

Según el testimonio bíblico, el mismo hombre hizo fracasar y hacer fracasar todavía hoy su destino ordinario de vivir como imagen de Dios sobre la tierra, pero no se libra de ese destino. Él pretendió “ser como Dios” y perdió por ello su verdadera humanidad (Gen 3 y Rom 3). Por eso la enemistad caracteriza las relaciones del hombre respecto a la naturaleza (Gen 3), y con el fratricidio de Caín comienza la historia del hombre que no quiere ser guardián de su hermano (Gen 4): la historia de la lucha por el poder (...) Así el pecado trastorna las relaciones humanas respecto a Dios, su creador, a las demás personas, sus hermanos, y a la naturaleza, su patria. Dios se convierte para él en juez, el otro en enemigo y la naturaleza en algo extraño<sup>81</sup>.

La doctrina del pecado original no se nos presenta ni mucho menos como una doctrina extraña a la realidad ni inaceptable para el que discurre sobre la historia humana, al revés “es la más empírica de todas las doctrinas teológicas” (Reinhold Niebuhr), “sobre esta base toda la historia de la humanidad necesita una explicación teológica” (Horkheimer).

La consecuencia del pecado, en cuanto acto de separación de Dios, es precisamente la alienación, es decir, la división del hombre no sólo de Dios, sino también de sí mismo, de los demás hombres y del mundo circundante: “En la descripción del ‘primer pecado’, la ruptura con Yahveh rompe al mismo tiempo el hilo de la amistad que unía a la familia humana, de tal manera que las páginas siguientes del Génesis nos muestran al hombre y a la mujer como si apuntaran su dedo acusando el uno hacia el otro (cf. Gen 3,12); y más adelante al hermano que, hostil a su hermano, termina por arrebatarle la vida (cf. Gen 4,2-16). Según la narración de los hechos de Babel, la consecuencia del pecado es la desunión de la familia humana, ya iniciada con el primer pecado que llega ahora al extremo en su forma social”<sup>82</sup>.

Para completar la reflexión habría que añadir, con Johann B. Metz, que mirar al pecado no debería hacer que el cristianismo deje de ser una religión sensible ante todo al sufrimiento, pues “la primera mirada de Jesús no se dirigía al pecado de los otros sino a su sufrimiento. Para él, pecado era ante todo negarse a tener compasión ante el sufrimiento de los otros –lo que San Agustín llamó el “autoatrofiamiento del corazón”– entregarse al confortable narcisismo de la criatura. Así fue el cristianismo en sus comienzos: comunidad de recuerdo y narración, en el seguimiento de Jesús, cuya primera mirada estaba dirigida al sufrimiento de los otros”<sup>83</sup>.

<sup>81</sup> J. Moltmann, *La dignidad humana*, pp. 27-28.

<sup>82</sup> Juan Pablo II, *Carta apostólica Reconciliatio et poenitentia*, n. 15.

<sup>83</sup> J. B. Metz, ob. cit., 27.

*El crucificado da la respuesta radical al problema del mal*

En este contexto es donde se nos presenta la cruz de Cristo como la verdadera respuesta al problema del mal. Sólo la cruz de Cristo puede quitarle al sufrimiento su escándalo y su absurdo.

La teología de la cruz ha jugado un papel central en el pensamiento ético cristiano desde San Pablo hasta hoy, pero desde luego no ha sido, sobre todo en la teología católica, un campo siempre bien trabajado. Lo que pone en juego la teología de la cruz es hacernos conscientes de que la bondad de la criatura humana queda distorsionada cuando ésta niega su condición de tal, cuando ésta se afana en “ser como Dios”.

En esa teología, la cruz nos dice, en primer lugar, que el sufrimiento viene del pecado, nos ofrece la posibilidad de afrontar un hecho tan desconcertante para nuestra inteligencia que puede llevarnos incluso a dudar de la existencia de Dios. El mal no está en las cosas, ni ha sido querido por un creador malo, que haya creado un mundo malo y que se deleite viendo sufrir a sus criaturas, como si fuera un malvado que disfruta con el sufrimiento. El mal viene del hombre y no de Dios, y consiste precisamente en rechazar a Dios, rechazar ser y vivir según la iconalidad divina: en la libertad radical de buscarle y corresponderle.

La cruz da testimonio de la distorsión que los seres humanos son capaces de infligir sobre sí mismos, sobre otros y sobre la creación entera: “La criatura humana llevada del orgullo, la arrogancia y el deseo desenfrenado de controlar y dominar, la persona humana tiene una inclinación al mal que lleva a destruir al inocente y al justo, y en última instancia, incluso a Aquél que nos ha regalado el significado y la realidad del amor incondicional”<sup>84</sup>. La cruz es un acontecimiento concreto que ha de juzgarse dentro de las coordenadas histórico-sociales que llevaron a Cristo a la muerte: la cruz no fue un deseo de satisfacción del Padre, sino el resultado del odio de los opresores y la cobardía de los bienpensantes. La cruz protesta contra todas las injusticias y contra la explotación.

Pero la cruz no sólo nos pone delante del sufrimiento y del pecado que causa mal, sino que grita cómo responde Dios ante esa realidad de la libertad humana.

En el Nuevo Testamento la pregunta de ¿qué es el hombre? apunta a Jesús de Nazaret, cuya vida y muerte relatan los evangelios. En aquél que

---

<sup>84</sup> D. Hollenbach, “Ética social bajo el signo de la cruz”, *Revista Latinoamericana de Teología*, 13 (1996), pp. 43-58, en p. 51.

aparentemente abandonado de Dios y ultrajado por los hombres se dice *Ecce Homo!* ¡Ahí tenéis al hombre! En la cruz, a una con la miseria del abandono humano, se pone de manifiesto el amor de Dios que asume a los hombres en su miseria. Esto no se deja capturar en la idea teológica que se hace fuerte en la escolástica y se hizo dominante en la teología católica según la cual la cruz es única o principalmente el instrumento de redención de nuestros pecados (sólo el sacrificio del Hijo puede satisfacer la ofensa que al ser sobre Dios resulta de valor infinito) o el camino de la glorificación de Cristo, resaltando su victoria sobre la muerte.

Pascal ayuda a ver que la cruz dice más: “El saber acerca de Dios sin tener conocimiento de nuestra propia miseria, engendra presunción. El saber de nuestra miseria sin tener conocimiento de Dios, engendra desesperación. El saber acerca de Jesucristo crea el camino medio, porque en él encontramos tanto a Dios como a nuestra miseria” (Pascal)<sup>85</sup>. Aun cuando el jansenista Pascal no tuviera ninguna intención de acercarse al padre de la Reforma, no puede uno menos de pensar que la paradoja de la cruz era la clave hermenéutica de la dialéctica de oposiciones luterana: *simul vivus et mortuus, simul dolens et gaudens,....., simul justus et peccator*.

Pero dejemos que vuelva la gran pregunta que hemos pasado como de puntillas: ¿Qué significa la cruz de Jesús? ¿Qué sentido tiene este terrible silencio de Dios? ¿Cómo interpretar lo sucedido?<sup>86</sup> Ante Cristo muerto en la cruz y ante el aparente silencio de Dios, caben fundamentalmente tres caminos de interpretación.

El primero es el representado por la autoridades judías que pidieron la condena de Jesús: Si Jesús muere en la cruz, su muerte confirma que Dios lo he rechazado. Era un blasfemo o, al menos, no tan justo como para merecer un milagro. En todo caso, no era el Mesías. Jesús era, desde la ley, un impostor que en la cruz fue desenmascarado y así la ley sigue en plena vigencia, pues Jesús recibió la maldición de la ley.

La segunda es la representada por Pilatos que se lava las manos, lo mismo que Dios haría respecto de la historia en la que no interviene. Frente a la fe israelita, la interpretación pagana dice o Dios no existe o no le interesa la historia. Según el dicho inteligente de Epicuro que ejemplifica todo escepticismo religioso: “O Dios no quiere eliminar el mal o no

<sup>85</sup> *Pensamiento*, n° 527.

<sup>86</sup> Sigo la magnífica síntesis que hace: A. González, *Teología de la praxis evangélica*, Santander, Sal Terrae, 1999, cap. 5°: “La praxis humana ante Cristo”.

puede; o no puede y no quiere; o quiere y puede; si no quiere y puede, es malo; si no puede ni quiere, es malo y débil...; si puede y quiere..., de dónde proviene entonces el mal o por qué no lo elimina?”<sup>87</sup>. Ante la cruz la posición pagana sentencia: o Dios no interviene en la historia, o no es bueno, o no existe.

El tercer modo de interpretar lo sucedido en el Calvario es la más atrevida de todas las posiciones posibles, pero la única que nos puede liberar del pecado fundamental de la humanidad. Para la fe cristiana, “Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo, no tomándoles en cuenta a los hombres sus pecados” (2 Cor 5,19). El Dios único de Israel estaba en la cruz, colgando de un madero. El evangelio de Marcos pone en la boca del centurión romano, un pagano, la afirmación central de la fe cristiana: “Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios” (Mc 15,39).

Si Dios hubiese rescatado a Jesús de la cruz ciertamente habría confirmado que era justo, pero el resto de los hombres no habríamos sido salvados por no ser justos. “Todos los pobres, los enfermos, los marginados, los explotados, los perseguidos de todos los tiempos no habrían sido tan buenos como para merecer el rescate que habría merecido Jesús. Todas las víctimas de la historia habrían tenido el destino que les correspondía, por no ser justas o, al menos, por no ser tan justas como Jesús. En cambio, Jesús, el justo, habría sido liberado. Todos seguiríamos bajo el esquema de la ley”<sup>88</sup>.

En la cruz donde muere el Hijo, el único justo, misteriosamente entendemos que el sufrimiento tiene un sentido más profundo que el de ser pena por el pecado y, por tanto, sólo en el campo de la justicia de Dios, que paga bien con bien y mal con mal<sup>89</sup>. E incluso más hondo aún que el de crear la posibilidad de reconstruir el bien en el mismo sujeto que sufre<sup>90</sup>. Este es un

<sup>87</sup> Citado en: J. A. Estrada, *La imposible teodicea*, Madrid, Trotta, 1997, p. 107.

<sup>88</sup> A. González, ob. cit., p. 276.

<sup>89</sup> Job contesta la verdad del principio que identifica el sufrimiento con el castigo del pecado y lo hace en base a su propia experiencia, pues él es consciente de no haber merecido tal castigo; más aún, expone el bien que ha hecho a lo largo de su vida. Dios mismo reprocha a los amigos de Job sus acusaciones y reivindica la inocencia de Job. Job no ha sido castigado, no había razón para infligirle una pena, aunque haya sido sometido a una prueba durísima. El suyo es el sufrimiento de un inocente; debe ser aceptado como un misterio que el hombre no puede comprender a fondo con su inteligencia. En el libro de Job se muestra también que éste alcanza al inocente, pero no da todavía la solución al problema.

<sup>90</sup> El sufrimiento debe servir para la conversión, es decir, para la reconstrucción del bien en el sujeto, que puede reconocer la misericordia divina en esta llamada a la penitencia.

aspecto importantísimo del sufrimiento, arraigado profundamente en toda la Revelación de la Antigua y, sobre todo, de la Nueva Alianza, pero no toca aún la fibra más fundamental. Al ver al justo colgado del madero podemos (no quiere decir que lo hagamos) percibir la verdadera respuesta al “porqué” del sufrimiento, tenemos que volver nuestra mirada a la revelación del amor divino<sup>91</sup>, fuente última del sentido de todo lo existente. El amor es también la fuente más rica sobre el sentido del sufrimiento, que es siempre un misterio; somos conscientes de la insuficiencia e inadecuación de nuestras explicaciones. Cristo nos hace entrar en el misterio y nos hace descubrir el “porqué” del sufrimiento, en cuanto somos capaces de comprender la sublimidad del amor divino. El Amor –que supera el orden de la justicia– es también la fuente más plena de la respuesta a la pregunta sobre el sentido del sufrimiento. Esta pregunta ha sido dada por Dios al hombre en la cruz de Jesucristo.

Cuando vemos al Hijo de Dios mismo sufrir con nosotros y más que nosotros, cuando lo vemos morir en una cruz como un malhechor, entonces vislumbramos, en el misterio, que el dolor no es, en el fondo, ese mal tan terrible que creíamos, no porque deje de ser misterio o porque no sea terrible, sino porque la hostilidad no es la última palabra sobre él. La última palabra está en el acto redentor de Cristo, en el misterio pascual de su muerte y resurrección, como causa de la reconciliación del hombre en su doble aspecto de liberación del pecado y de comunión de gracia con Dios<sup>92</sup>.

Y precisamente ante el doloroso cuadro de las divisiones y de las dificultades de la reconciliación *entre los hombres*, la fe de la Iglesia invita a mirar hacia el *mysterium Crucis* como al drama más alto en el que Cristo percibe y sufre hasta el fondo el drama de la división del hombre con respecto a Dios, hasta el punto de gritar con las palabras del Salmista: «Dios mío, Dios mío ¿por qué me has abandonado?», llevando a cabo, al mismo tiempo, nuestra propia reconciliación.

El Papa Benedicto lo ha recordado en fechas recientes:

La misión para la que Jesús vino a nosotros llega a su cumplimiento en el Misterio pascual. Desde lo alto de la cruz, donde atrae todo hacia sí (cf. Jn 12,32), antes de “entregar el espíritu” dice: “Todo está cumplido” (Jn 19,30). En el misterio de su obediencia hasta la muerte, y una muerte de cruz (cf. Flp 2,8), se ha cumplido la

---

<sup>91</sup> Juan Pablo II, *Reconciliatio et paenitentia*, n. 13.

<sup>92</sup> *Ibid.*, n. 7.

nueva y eterna alianza. La libertad de Dios y la libertad del hombre se han encontrado definitivamente en su carne crucificada, en un pacto indisoluble y válido para siempre. También el pecado del hombre ha sido expiado una vez por todas por el Hijo de Dios (cf. Hb 7,27; 1 Jn 2,2; 4,10). Como he tenido ya oportunidad de decir: «En su muerte en la cruz se realiza ese ponerse Dios contra sí mismo, al entregarse para dar nueva vida al hombre y salvarlo: esto es el amor en su forma más radical». En el Misterio pascual se ha realizado verdaderamente nuestra liberación del mal y de la muerte (SC 9).

Sólo desde el misterio pascual de Cristo se entiende y se puede realizar la misión reconciliadora de la Iglesia. Como decía San León Magno hablando de la pasión de Cristo, “todo lo que el Hijo de Dios obró y enseñó para la reconciliación del mundo, no lo conocemos solamente por la historia de sus acciones pasadas, sino que lo sentimos también en la eficacia de lo que él realiza en el presente”<sup>93</sup>. Experimentamos la reconciliación realizada en su humanidad mediante la eficacia de los sagrados misterios celebrados por su Iglesia, por la que Él se entregó a sí mismo y la ha constituido signo y, al mismo tiempo, instrumento de salvación.

En fin, aunque sean palabras difíciles de pronunciar y también difíciles de escuchar, la teología cristiana de la dignidad mira a la cruz ante la realidad atroz del sufrimiento y el mal:

La cruz se convierte realmente en el sentido de la historia, que es lucha incesante entre bien y mal. La cruz nos dice que más allá del dolor hay un amor capaz de enfrentarse por la persona amada con la prueba suprema del mismo, que es la muerte. La historia no se comprende si la cruz no se revela en el trasfondo del dolor. Ella nos explica el dolor de que está llena, ya que se debe a la libre voluntad del hombre; nos explica la protesta contra el sufrimiento que ha acompañado y sigue acompañando al hombre en sus vicisitudes terrenas, porque le dice que no ha sido hecho para sufrir, y especialmente nos da la esperanza de que hay un remedio para el camino, puesto que si el dolor ha sido asumido por el Hijo de Dios de la forma más radical, esto quiere decir que no es la última palabra de la historia, que más allá del dolor hay una realidad que lo transforma de castigo en acto de amor. La cruz nos asegura que el dolor es superable, que ese mundo de felicidad y de justicia al que aspiramos no es una quimera, sino que cabe, aunque sea de manera misteriosa, dentro de las posibilidades del hombre<sup>94</sup>.

<sup>93</sup> San León Magno, *Tractatus* 63 (*De passione Domini* 12). 6: CCL 138/A, 386.

<sup>94</sup> D. Grasso, “Reflexión sobre la cruz en un mundo secularizado”, en: C. Duquoc, K. Rahner, J. Moltmann, W. Kasper, H. Küng, *Teología de la cruz*, Salamanca, Sígueme, 1979, pp. 88-89.



### *La cruz y la deriva antihumanista*

Esta teología de la cruz ha sido a veces utilizada en sentido antihumanista, para recortar las aspiraciones de la vida humana, pero hay una interpretación de la cruz, la verdaderamente cristiana, que conduce a un profundo humanismo con raíces suficientemente hondas como para resistir al desencanto tremendo producido por una razón que, creyéndose autosuficiente, acaba negando la creaturalidad y entregándose en una ideología de control sobre la naturaleza y de poder sobre las personas al servicio de los propios intereses.

Una de las cosas que la ética cristiana tiene como tesoro que aportar al mundo de hoy es la de no prescindir del sufrimiento humano, que es real bajo tantas presencias. El símbolo de la cruz plantea preguntas a las que todo ser humano, toda cultura y toda ética social, ya sea religiosa o secular, deben responder. La “ética social bajo el signo de la cruz” nos pide que abramos nuestros ojos al sufrimiento del mundo actual, nos mueve a una mayor solidaridad con los que sufren y nos lleva a trabajar por aliviar este sufrimiento y por superar sus causas.

La cruz es una invitación a percibir que el misterio último del que están transidas nuestras vidas acoge la finitud humana, incluida la muerte. La fuente de todo lo que existe comparte el sufrimiento humano, incluso la miseria infligida por aquellos que, ilusoriamente, intentan negar la muerte, recurriendo para ello a mecanismos de control autodefensivo. Según esto, la cruz de Jesucristo no sanciona ningún tipo de autosacrificio que pacta con la injusticia o la violencia. Por el contrario, la cruz desvela que en el corazón del mundo está la misteriosa presencia de Aquel que se compadece radicalmente de todos los que sufren. La cruz es revelación de la solidaridad divina con todos aquellos que se sienten abandonados y olvidados. En otras palabras, la cruz es el signo eminente de la amistad y la misericordia divinas<sup>95</sup>.

## V. DE LA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA A LA ÉTICA SOCIAL

La fe en el Dios de Jesucristo ha ejercido un impacto en la vida de los hombres y ha forjado su acción. La vida moral que brota de la fe es “razón informada por la fe” y conjuga siempre por una interpretación que tiene en cuenta lo recibido por la vida ética y la exigencia crítica de la fe. De tal modo

---

<sup>95</sup> D. Hollenbach, ob. cit., p. 52.

que el evangelio no reemplaza a la ley ética que se impone a toda conciencia (Rom 1,29-21), pero viene a transformar y redimensionar desde dentro la relación con la ley y con su carácter obligatorio. Se trata de una creatividad humana (autonomía) abierta a la acción de Dios (teonomía).

En la reflexión teológica sobre la dignidad que funda el auténtico humanismo no llegamos a los principios de la ética social si no es a través de una heurística en la que partiendo de la antropología teológica, pasa a la cristología y de ahí a la eclesiología. Esos cuatro momentos se reconocen perfectamente en el modo de argumentar que suponen todo un desarrollo de la profundidad teológica de la dignidad como fundamento de la libertad.

El momento de la antropología teológica se plasma en la afirmación de GS 22: “Realmente, el misterio del hombre sólo se esclarece en el Misterio del Verbo encarnado”, y contiene ya la salida cristológica hacia la encarnación y la redención para que el ser humano pueda encontrarse a sí mismo. Pero además nos advierte de que las personas no han de poner la confianza en lo que ellas mismas, por sí mismas, pueden hallar sobre su naturaleza y destino. Traducido a términos metodológicos, el camino de la ética basado en la razón (léase ley natural) no supera la sustancial incompletud de las capacidades humanas. Sólo la Revelación nos permite comprender el misterio humano, donde se ubica la libertad. No hay fundamentación cristiana completa de la ética sin el momento cristológico; pues los fundamentos teológicos son necesarios para fundar bien la noción misma de la dignidad humana: “En Cristo y por Él el hombre adquiere plena conciencia de su dignidad [...] del incomparable valor de su humanidad y del sentido de su existencia”<sup>96</sup>. Y de ahí a la misión recibida por la Iglesia en el anuncio del Evangelio de Jesucristo: el momento eclesiológico.

Así las cosas, en esta parte vamos a tratar de las implicaciones que tienen estas ideas extraídas de la concepción teológica cristiana para el significado del humanismo y la dignidad humana en la reflexión ética social.

### *El personalismo moral*

En el centro del humanismo de la ética social cristiana se encuentra la concepción de la dignidad de la persona y de la sociedad como una comunidad de personas. El punto de partida de la moral cristiana es siempre la persona, como sujeto y fin de toda la actividad social, y ni que decir tiene que,

---

<sup>96</sup> Juan Pablo II, *Redemptor hominis* (1979) n. 11.

en la doctrina del magisterio, dignidad y persona han estado íntimamente unidas, hasta el punto de que resulta incluso difícil el deslinde conceptual entre ambas. La persona es el sujeto activo y responsable de la acción y de la vida social. Se trata, pues, de mirar a la persona humana en lo que es y debe llegar a ser según su propia naturaleza social. Y se trata, también, de mirar a la sociedad como ámbito de desarrollo y liberación de la persona. En ella es en donde ha de ser tutelada su dignidad y reconocidos y respetados sus derechos, fundados en esa misma dignidad.

No hace falta insistir en que la comprensión cristiana de la dignidad nada tiene que ver con la subjetivización emotivista de la moral, donde la dignidad se pone en la actuación según la libre opción personal y un marco axiológico subjetivo en el que no se necesitan las referencias morales objetivas.

Esta reducción emotivista, hermana del “todo vale lo mismo” con tal de que sea preferido, no es inocua, antes bien milita a favor del relativismo y acaba yendo contra el respeto a la dignidad, porque anestesia contra la indignación e impide el discernimiento moral. Un ejemplo patente de lo que decimos lo hallamos en tanta información que cada día nos llega sobre multitud de situaciones en las que se ultraja la dignidad de las personas, que, en general, la recibimos con una imperturbabilidad de ánimo tan pasmosa, que cuando uno lo piensa fríamente no puede menos que quedar estupefacto. Sigue siendo una descripción de impresionante actualidad el texto de *Gaudium et spes* 27 en el que se pasa revista a los ultrajes de la dignidad:

Todo lo que se opone a la vida, como los homicidios de cualquier género, los genocidios, el aborto, la eutanasia y el mismo suicidio voluntario; todo lo que viola la integridad de la persona humana, como las mutilaciones, las torturas corporales y mentales, incluso los intentos de coacción psicológica; todo lo que ofende a la dignidad humana, como las condiciones infrahumanas de vida, los encarcelamientos arbitrarios, las deportaciones, la esclavitud, la prostitución, la trata de mujeres y jóvenes, también las condiciones ignominiosas de trabajo en las que los obreros son tratados como meros instrumentos de lucro, no como personas libres y responsables; todas estas cosas y otras semejantes son ciertamente oprobios que, al corromper la civilización humana, deshonran más a quienes los practican que a quienes padecen la injusticia y son totalmente contrarios al honor debido al Creador.

Si, cuando en 1965 los padres conciliares aprobaron ese texto de la Constitución sobre la Iglesia en el mundo, ya no se podía presuponer fácilmente la ignorancia sobre la existencia de las lacras enumeradas, hoy con

mayor certeza podemos asegurar que ha desaparecido cualquier coartada de desconocimiento, aunque no una más temible: la del “conocimiento inútil” –en palabras de Jean-François Revel. Paradójicamente, mostrarlo y exhibirlo todo, desemboca en la inmunización contra las peores calamidades; la inundación de datos paraliza la comprensión y, sobre todo, aumenta “la tolerancia a lo intolerable” y el relativismo moral. Las altas dosis de dramas cotidianos que ingerimos anestesian nuestra capacidad de discernimiento y cualquier otra reacción. Con razón se puede afirmar que continuamente asistimos y participamos pasivamente en una “banalización del espanto”<sup>97</sup>, pues “la exhibición del horror, lejos de conmocionar, favorece en especial una de nuestras pulsiones: el ‘voyeurismo’”<sup>98</sup>.

Nos llegan las noticias y estadísticas, pero con ellas también las correspondientes dosis de inmunización frente a las mismas, a través de mecanismos defensivos que operan al estilo de las “estructuras de pecado” que impiden la conciencia y la promoción de lo que favorece la dignidad de las personas y el bien común de las sociedades<sup>99</sup>. El caso es que el cúmulo arrollador de imágenes y noticias –algunas espantosas– se queda en fognazos sin más incidencia en las personas que las reciben, y de hecho no llega a afectar la sensibilidad moral, ni siquiera interpela, antes al contrario parece redoblar la insensibilidad y nos hace desconectar de la mayor parte de las cosas de las que se nos informa, y desentendernos apáticamente de la realidad. Metidos como estamos en el campo magnético de “la cultura de la virtualidad real” (M. Castells), circulante a través de las tecnologías de la información y la comunicación, se da una alteración de la conciencia moral<sup>100</sup> que se torna incapaz de ser “norma interiorizada de la moralidad” para percibir la realidad, discernir el bien del mal, elegir y actuar en consecuencia. A lo sumo queda reducida a “norma interiorizada de la moralidad del senti-

---

<sup>97</sup> “Estamos asfixiados por un exceso de investigaciones, de cifras, de gritos de alarma. Y los patéticos llamamientos para que despertemos producen una especie de insensibilidad redoblada, acolchada, fruto de la saturación y no de la carencia, o más bien una sensibilidad intermitente que se entreabre a veces por efecto de una racha de emoción efímera para volverse a cerrar más aún si cabe a continuación”, en P. Bruckner, *La tentación de la inocencia*, Barcelona, Anagrama, 1999, p. 243.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 235.

<sup>99</sup> Juan pablo, *Sollicitudo rei socialis* (1987), n. 36.

<sup>100</sup> He tratado este asunto en: J. L. Martínez, “Conciencia moral y globalización”, en: M. Rubio, V. Gómez Mier y V. García (eds.), *La ética cristiana hoy. Homenaje a Marciano Vidal*, Madrid, PS, 2003, pp. 481-500.

miento”: la moral que inculcan –con bastante eficacia, por cierto– los medios de comunicación.

### *La dignidad es el indicativo sobre el que se asienta el imperativo*

Esto significa que los seres humanos tienen dignidad, son dignos: son sagrados y valiosos. En este sentido, la dignidad no se otorga a las personas por la actuación ética de otros; no se concede por otros, por la familia, la sociedad o el Estado. Antes bien, es la realidad de la dignidad humana la que exige de los demás que sea reconocida y respetada. Los imperativos morales que se presentan como derechos humanos expresan el contenido más específico de tales exigencias. De ahí que la dignidad sea más fundamental que cualquier derecho humano específico: es la fuente de todos los derechos, no un principio moral como tal.

Afinando más, la dignidad humana es una característica trascendental de las personas: no se apoya en las condiciones empíricas, no es un concepto que derive su significado de una clase particular de acciones humanas. Tiene realidad en todas las situaciones, independientemente del tipo de acciones, relaciones o estructuras. Este es el registro que podemos denominar cristiano-kantiano<sup>101</sup>, porque si la imagen procedía del humus cristiano, el concepto lo puso Kant.

Las personas tienen valor en sí (fines y no meros medios) y exigen respeto en toda situación y en todo tipo de actividad (esto en la tradición ética cristiana se plasma y reconoce como característica ontológica de la persona). Así pues, el registro de dignidad como valor en sí, criterio de todas las valoraciones, se convierte en sustento del registro de dignidad como respetabilidad, relacionado con el honor, el prestigio, el buen nombre..., evaluables en la humana experiencia.

### *Una concepción paradójica y dinámica*

Dicho todo lo precedente, no podemos ignorar una cosa de la máxima importancia: la concepción trascendental de la dignidad es paradójica, pues sólo se hace real en lo concreto de la existencia humana, en las necesidades particulares, las acciones y las relaciones. Si se abstrae de la existencia concreta y efectiva pasa a ser un concepto vacío de sentido, manipulable; pasa a ser “carne de cañón” para uso y abuso.

---

<sup>101</sup> D. Mieth, “Imagen del hombre y dignidad en Bioética”, en: M. Rubio, V. García y V. Gómez-Mier (eds.), ed. cit., pp. 579-598.

Y lo que encontramos es que el magisterio social católico va adquiriendo al paso del tiempo una conciencia clara de que a menos que las relaciones entre el valor trascendental de la persona y las estructuras materiales, interpersonales y políticas de la existencia humana puedan especificarse, la dignidad es una noción vacía. Desde esta clave la Doctrina Social de la Iglesia estima insuficiente tanto el pensamiento del liberalismo como el del marxismo, por cuanto uno y otro realizan la identificación de un dominio limitado de la vida humana como fundamento radical de los derechos humanos. En el caso de la democracia liberal, el fundamento se circunscribe a la libertad entendida negativamente. En el caso del marxismo, se refiere al conflicto de clase y a los medios para conseguir el cambio social.

El proceso de identificación de las demandas concretas de la dignidad humana es necesariamente un proceso continuo y siempre abierto. Porque las condiciones materiales, los modelos económicos y las formas de asociación política que configuran la vida de las personas están en cambio permanente. Y de este modo la dignidad humana puede protegerse bajo marcos políticos y sociales diversos precisamente porque no se identifica con ninguno de ellos. La tarea de identificar las normas concretas de la moralidad social, por tanto, requiere de una continua revisión y evaluación de las cambiantes condiciones económicas, políticas y sociales. Exige que se tomen en cuenta las necesidades, libertades y relaciones que conforman la vida social.

### *La Doctrina Social de la Iglesia ante los derechos humanos*

Especificar las condiciones concretas para la realización de la dignidad ha sido uno de los empeños constantes de la Doctrina Social de la Iglesia desde León XIII, como atestigua la tradición católica de los derechos humanos.

León XIII plantea una ética económica según la cual las necesidades materiales deben recibir al menos una atención mínima si la dignidad se respeta en la sociedad. En este sentido, aparecen afirmados los derechos a la alimentación, vestido, vivienda y a un salario adecuado. Veía la propiedad privada como un medio instrumental importante para la protección de esos derechos. Su ética política buscaba defender a la persona de la dominación del Estado.

Es cierto que los escritos leoninos expresan una tendencia patente a definir las condiciones de la dignidad humana en términos de criterios negativos, así como a considerar la estructura orgánica y jerárquica de la socie-

dad como medio necesarios para la protección de la dignidad. El área de los derechos económicos apunta, sin embargo, hacia la necesidad de un nuevo tipo de orden institucional y jurídico.

Pío XI introdujo la valoración positiva del cambio institucional dentro del empeño por aquilatar las exigencias que comporta la dignidad humana. La persona continúa siendo el centro y la referencia primera, pero las relaciones sociales e institucionales pasan a considerarse procesos vivos dentro de los cuales las personas, en sus interacciones, realizan y actualizan su dignidad trascendental. El llamamiento de Pío XI a favor del desarrollo de instituciones sociales que protejan la dignidad de acuerdo a la norma de la justicia social introduce una visión más dinámica de las condiciones de la dignidad en la ética social católica. Hablar de desarrollo institucional trunca la noción de instituciones pre-establecidas, fijas e intocables. El orden social sigue viéndose desde la óptica de una sociedad jerárquica, sin embargo ya se juzga sujeto a cambio y necesitado de flexibilidad. La fallida propuesta de corporativismo que Pío XI hizo en *Quadragesimo anno*, junto a la importancia alcanzada por el principio de subsidiariedad son señales inequívocas de este significativo cambio que consignamos. La formulación clásica de este principio se encuentra en *Quadragesimo anno*, n. 79:

Sigue en pie y firme en la filosofía social aquel gravísimo principio inamovible e inmutable: Como no se puede quitar a los individuos y dar a la comunidad lo que ellos pueden realizar por su propio esfuerzo e industria, así tampoco es justo, constituyendo un grave perjuicio y perturbación al recto orden, quitar a las comunidades menores e inferiores lo que ellas pueden hacer y proporcionar y dárselo a una sociedad mayor y más elevada, ya que toda acción de la sociedad, por su propia fuerza y naturaleza, debe prestar ayuda a los miembros del cuerpo social, pero no destruirlos y absorberlos.

Pío XII derribará los últimos restos de la relación extrínseca y estática entre dignidad personal y formas institucionales que la protegen. En este sentido, las continuas alusiones a la relación intrínseca entre orden social y moralidad constituyen una prueba de lo afirmado.

No obstante, el tratamiento de la complejidad social que hizo Juan XXIII y la conciencia de historicidad y socialización del Concilio Vaticano II fueron las que de una manera clara y distinta realizaron un completo desarrollo de la relación efectiva entre libertad personal, interacción social y estructura institucional. A partir del Concilio, Pablo VI y el Sínodo de 1971 sólo tuvieron que aplicar lo elaborado a la noción de desarrollo integral y al

significado de la justicia social, afirmando que la libertad personal es simultánea y necesariamente social e intrínsecamente dependiente de las estructuras sociales en proceso dinámico. Es decir, los modelos sociales y las relaciones institucionalizadas son en sí vistos como estructuras donde la personalidad humana se forma y realiza.

### *Dignidad y derechos humanos*

La tradición que vive tal evolución del concepto de dignidad tiene en *Pacem in terris* (donde el término aparece 17 veces<sup>102</sup>) un punto neurálgico con la afirmación de los derechos humanos como derechos civiles, políticos, sociales, económicos y culturales. Es una declaración de derechos que precisamente porque los funda en la dignidad humana, entendida ésta teológica y filosóficamente puede hacer una lectura desde la autonomía de la persona, entrando en diálogo amistoso y fructífero con la ética civil y su declaración de derechos de 1948, sin renunciar a la dimensión teónoma de la ética social: el ser humano, imagen de Dios, criatura finita y aceptada incondicionalmente por su Creador, llamado a poner en pleno rendimiento las posibilidades de su razón y libertad, como expresión de su dignidad.

El papa Juan XXIII dio al mundo toda una visión de los derechos humanos que, sacando la mejor sabiduría de tradición católica, perforaba sin equidistancias pero sin componendas ni claudicaciones, las barreras ideológicas que el Muro de Berlín se encargaba de representar con infame y pavorosa desvergüenza. Y para hacerlo no tuvo el Papa más sencillo ni poderoso recurso que la dignidad de la persona humana, como valor normativo concreto que toda la tradición había buscado defender y poner como fundamento de los derechos humanos. Desde luego, no se olvidaba de advertir el Papa que esta defensa se había ido dando en diferentes contextos, respondiendo a cambiantes situaciones históricas y modulándose a lo largo del tiempo.

La diferenciación de las condiciones de la dignidad humana que en *Pacem in terris* llevan a la afirmación de los derechos civiles, políticos, sociales, económicos y culturales ha sido magníficamente explicado por el teólogo norteamericano David Hollenbach, SJ, como un proceso de doble vía<sup>103</sup>, a saber:

<sup>102</sup> Aparece 12 veces en *Mater et magistra*.

<sup>103</sup> D. Hollenbach, *Claims in Conflict. Retrieving and Renewing the Catholic Human Rights Tradition*, New York, Paulist Press, 1979; también: *Global Human Rights: An Interpretation of the*



Por una parte, la vía de la identificación de distintas áreas de la personalidad humana con sus necesidades, libertades y relaciones que deben protegerse para que exista una vida digna. Según este criterio, encontramos derechos corporales, derechos políticos, derechos de movimiento, derechos de asociación, derechos económicos, derechos sexuales y familiares, derechos religiosos, derechos de comunicación.

Por otra parte, la vía de los tres niveles<sup>104</sup> en los que las diferentes necesidades, libertades y relaciones se expresan: el primero es el nivel en el cual nos encontramos *derechos personales*; pero la dignidad personal es un atributo de los individuos mediada socialmente, de ahí que el segundo sea el nivel social, donde reconocemos *derechos sociales* en tanto que condiciones tanto en un sentido negativo de límites de no interferencia en la vida de las personas, como en el positivo de obligaciones de la sociedad para con sus miembros; los derechos sociales se requieren para promover el bienestar de las personas y expresión de las formas de interdependencia humana indispensables para la realización de la dignidad humana. El tercero es el nivel de *derechos instrumentales* que se refieren a las condiciones que deben estar presentes en las institucionales básicas para que la dignidad sea protegida.

Conviene notar que mientras que el núcleo de los derechos personales ha sido defendido consistentemente a lo largo de la tradición de pensamiento social cristiano, ha habido cambios mayores en los derechos sociales y sobre todo en los derechos instrumentales.

### *La interconexión de los derechos*

La moral social católica se da cuenta del peligro de que los derechos así diferenciados pasen a clasificarse en secciones de la vida aisladas entre sí, en compartimentos estancos. La introducción del derecho al desarrollo (como desarrollo integral) por parte de la Doctrina Social de la Iglesia (en lo que ésta fue pionera) va a ser la pieza maestra para articular la interconexión de los derechos.

Tal relieve adquiere el tema del desarrollo que Pablo VI le dedicará, en 1967, una encíclica: *“El desarrollo integral del hombre no puede darse sin el desarro-*

---

*Contemporary Catholic Understanding*, en: Ch. E. Curran y R. A. McCormick (eds.), *Moral Theology n. 5. Official Catholic Social Teaching*, New York, Paulist Press, 1986, pp. 366-383.

<sup>104</sup> Son tres niveles que bien se podrían representar en círculos concéntricos, desde el círculo más cerca del núcleo donde estaría el primer nivel hasta el más externo del tercero.

llo solidario de la humanidad” (PP 43). Frente al tono optimista del Concilio, *Populorum progressio* concede una relevancia enorme a la denuncia de los mecanismos causantes de la explotación de los pueblos menos avanzados: critica el sistema de comercio internacional, a través del cual el Tercer Mundo ve cómo se incrementan sin cesar los precios que ellos tienen que pagar, mientras que los que cobran se mantienen casi invariables cuando no en baja (PP, 7; 8; 58). Pablo VI afirma la *obligación* de justicia de que los países industrializados ayuden a los más pobres, como compensación por comportamientos injustificables en épocas pasadas (PP, 48-49), así como el deseo de que todos los pueblos se empeñen en la tarea de construir un orden internacional basado en la justicia, ya que “*el desarrollo es el nuevo nombre de la paz*” (PP, 76-79).

El planteamiento del *Sínodo de 1971* sobre la justicia en el mundo vino a remachar la idea de que los derechos humanos fundamentales –tanto los personales como los sociales e instrumentales– están interconectados, porque la clave del desarrollo exige que tanto la actividad de individuos como de grupos e instituciones se dirija a la creación de un orden social en el que las personas puedan realizar sus derechos personales en relación mutua y solidaria. También apunta en ese sentido de interconexión entre derechos la insistencia que a partir del mismo Sínodo va a poner la ética católica en la participación de todas las personas y grupos sociales en la configuración de las condiciones políticas y sociales como requisitos de la realización de todos los demás derechos.

En tal sentido, la tradición católica reconoce que los derechos tienen historia y que se han ido aceptando y formulando en un proceso evolutivo sometido a tensiones y fluctuaciones. En este punto hay un muy patente desarrollo doctrinal. Precisamente gracias a la no esencialización de la dignidad humana se ha abierto camino una nueva forma de relación y de comprensión de los derechos humanos.

## VI. HUMANISMO COMO PERSONALISMO SOLIDARIO

### *La solidaridad en el pensamiento social cristiano*

La ética teológica católica incorporó en las últimas décadas del siglo XX la solidaridad como categoría fundamental de la moral. Es un hecho probado que la solidaridad nació dentro de la matriz laica de los movimientos sociales de la modernidad y, por tanto, de espaldas a la doctrina moral ecle-

sial<sup>105</sup>, incluso en contra de ella. Sin embargo, poco a poco fue asumida por el Magisterio eclesial, hasta llegar a convertirse en un concepto de referencia ineludible en la moral social. Aunque ya se encuentran signos de la solidaridad en documentos eclesiales anteriores<sup>106</sup>, *Sollicitudo rei socialis* es la “encíclica de la solidaridad”, es decir, el documento de la Doctrina Social de la Iglesia en donde más nítidamente se puede apreciar esta recepción y, aunque tardía, cálida acogida católica del concepto. En esta encíclica de 1987, Juan Pablo II introduce la solidaridad entre la lista de las virtudes cristianas, la vincula a la justicia social (y a ambas en la clave de la interdependencia creciente entre personas y pueblos –una clave que apunta en el sentido de la conciencia del mundo como aldea global), y la relaciona con la caridad. En *Sollicitudo* la solidaridad queda asimismo referida al misterio de la unidad del mismo Dios cristiano, comunidad trinitaria de personas. No exageramos si decimos que con esta encíclica la solidaridad adquiere carta de ciudadanía en el horizonte de la ética social cristiana.

Sostengo que una vez la solidaridad se ha convertido en categoría moral básica de la Doctrina Social de la Iglesia, no cabe prescindir de ella para entender la dignidad humana. En efecto, las ideas de dignidad personal y solidaridad son correlativas para el pensamiento social cristiano: la persona crece cuando construye solidaridad y decrece cuando la destruye. A su vez, el aumento de solidaridad permite a las personas crecer más, mientras que la desunión y la ruptura de la solidaridad tientan a las personas para empujarlas y deformarlas provocándoles el “encurvamiento” sobre sí mismas. Cuando la ética cristiana se distancia críticamente del individualismo que sobreestima a la persona individual y su preferencia subjetiva sin atender a los vínculos solidarios que la constituyen, o al colectivismo que destruye la singularidad de la persona para convertirla en una pieza, en una maquinaria o en un número dentro de un colectivo, está revelando la con-

---

<sup>105</sup> Cf. M. Vidal, *Para comprender la solidaridad: virtud y principio ético*, Estella, Verbo Divino, 1996, y P. Álvarez de los Mozos, *Comunidades de solidaridad*, Bilbao, Mensajero, 2002, especialmente caps. 1º y 2º.

<sup>106</sup> En el n. 35 de *Summi pontificatus* de Pío XII, en 1939, aparece por primera vez el término ‘solidaridad’ en el Magisterio de la Iglesia. A partir de ahí se encuentra, aunque sin gran profusión ni relevancia, en *Mater et magistra* (1961) y *Pacem in terris* (1963) de Juan XXIII, en *Populorum progressio* (1967) y *Octogesima adveniens* (1971) de Pablo VI, así como en la Constitución pastoral *Gaudium et spes* (1965) del Concilio Vaticano II y otros documentos menores.

vicción fuerte y consistentemente arraigada en la ética social cristiana de que el ser humano es siempre, aun cuando los sistemas o la ideologías no le dejen expresarse así, persona solidaria.

*La antropología cristiana en disonancia con el individualismo del autointerés*

La ética social cristiana considera insostenible la concepción liberal de la persona como individuo autointeresado y libre de vínculos naturales, y la concepción de dignidad que ahí se funda por varias razones que a estas alturas no necesitan mucha justificación:

En primer lugar, la dimensión social no es algo externo al ser humano, sino algo que lo constituye íntimamente. Fuera de lo social no es concebible la persona humana. La socialidad, no menos que la individualidad, definen a la persona. El destino humano se hace posible con el destino de los otros.

En segundo lugar, desde esta concepción de la persona se entiende la afirmación de su centralidad en la ética social y, desde ella, también el reconocimiento de la dignidad de la persona como fundamento ético. Esto es así hasta el punto de que la dignidad se convierte no sólo en punto de partida sino en meta de toda la doctrina social de la Iglesia. Como enseña Juan Pablo II: la trama y guía de la enseñanza social de la Iglesia es cabalmente “la correcta concepción de la persona humana y de su valor único, toda vez que el ser humano es la única criatura que Dios ha querido por sí misma”<sup>107</sup>.

En tercer lugar, la dignidad de la persona, en realidad, es el fundamento no sólo de la ética social sino de toda la moral, porque la persona es el gran valor que ha de ser respetado (concepción cristiano-kantiana), siempre y cuando no perdamos de vista que persona es no sólo individuo singular, insustituible e irrepetible, sino ser relacional, comunitario, creado por la comunión de Dios comunidad de personas y para la comunión con la creación, los demás seres humanos y Dios y el diálogo.

En cuarto lugar, este personalismo comunitario o personalismo solidario, base y fundamento ético, desencadena la afirmación de un conjunto de principios sociales (solidaridad, subsidiariedad, bien común) y también el reconocimiento de los grandes valores (verdad, justicia, igualdad, libertad, participación) sobre los que se articula la vida social.

---

<sup>107</sup> Juan Pablo II, *Centesimus annus* (1991), n. 11.

*Las dimensiones de la solidaridad*

Siendo la solidaridad la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común y no un sentimiento superficial por los males de las personas, presentándose el ejercicio de la solidaridad dentro de cada sociedad como válido sólo cuando sus miembros se reconocen unos a otros como personas.

Al ver la realidad social actual a la luz del Evangelio (divina Revelación) surgen –en la reflexión ética cristiana– dos notas primordiales que cualifican cualquier expresión cristiana de la solidaridad, a saber:

1) Su carácter de deber moral, de imperativo ético.

2) Su despliegue en una triple expresión ética co-implicada y co-referida, a saber, ético-personal, ético-comunitaria y ético-política<sup>108</sup>:

a) La solidaridad personal que supera la lógica del altruismo, propio de la comprensión individualista liberal, a través del encuentro entre personas y del don mutuo que se produce. Sus sujetos son las personas de carne y hueso con sus historias concretas, muchas veces con vidas traspasadas por el sufrimiento y las injusticias. Se realiza en la compasión de la mutualidad del dar y recibir.

b) La solidaridad comunitaria que exige hacerse cultura y cuyos sujetos principales son las comunidades abiertas donde las personas alimentan su sentido de solidaridad personal y las instituciones reciben su impulso vital. Se realiza en la generación de valores y prácticas sociales que proponen una forma alternativa de vivir.

c) La solidaridad política, unida a la justicia social (entendida ésta como condiciones mínimas para la participación de todos en la vida de la sociedad), la cual necesita de instituciones locales y globales, pero no se deja atrapar en la solidaridad institucional estatal predominante en la socialdemocracia. Su sujeto son las distintas instituciones de titularidad pública y privada, tanto del Estado como de la sociedad civil. Se realiza al poner las condiciones sociales para la participación.

Las tres dimensiones se co-implican, se necesitan entre sí; se alimentan y purifican mutuamente; se interpelan y se autentifican abriéndose unas a otras. Sin solidaridad personal y comunitaria me parece imposible trabajar por la solidaridad política. Pero, a la vez, sin la vertiente política las otras

---

<sup>108</sup> He desarrollado este tema en: J. L. Martínez, “El sujeto de la solidaridad: Una contribución desde la ética social cristiana”, en: A. Villar y M. García-Baró (eds.), *Pensar la solidaridad*, Madrid, Universidad P. Comillas, 2004, pp. 47-114.

quedan y pueden quedar, al fin y a la postre, en gestos bienintencionados o en expresiones emocionales. Los tres sujetos (individuos, comunidades e instituciones) de cada una de las dimensiones son imprescindibles para una praxis de la solidaridad que sirva a la dignidad humana, pero ninguno de ellos solo es suficiente.

Renunciar a la función ético-personal en la moral social, sería desconocer que la ética entera es primariamente personal, que los actos, las virtudes, los pecados, los deberes, los sentimientos morales, la conciencia y la responsabilidad conciernen a las únicas personas realmente existentes, que son las individuales. Pero las personas individuales no son los únicos sujetos actores de nuestras complejas sociedades: también están las comunidades humanas de solidaridad, donde los individuos son reconocidos como personas y pueden tejer su identidad; y las estructuras sociales que no existen al margen de las personas y sus grupos pero que, en cierto y auténtico sentido, adquieren una “vida” (funcionamiento) que no se agota en ellos y por eso ha de ser tenido en cuenta como sujeto de la solidaridad, aunque eso sí sujeto análogo de la persona individual en quien recae la responsabilidad primera de la acción solidaria: la solidaridad es virtud de las instituciones sociales pero también lo es de las comunidades y, sobre todo, de las personas.

Por eso, concluimos que la moralidad ha de inscribirse, institucionalizándola hasta donde sea posible, en la estructura misma de las instituciones sociales básicas, de carácter político, económico, jurídico, educativo, eclesial, etc., pero no para reducirla a las instituciones. Todo esto, sin olvidar los problemas intrínsecos a esta moralización y al hecho de que la tarea moral, lo mismo la personal que la institucional, es una tarea histórica, inacabable.

## VII. HUMANISMO EN LAS RELACIONES ENTRE CIENCIA Y FE CRISTIANA

En tiempos pasados los defensores de la ciencia moderna lucharon contra la Iglesia con el siguiente lema: razón, libertad y progreso. Hoy es la Iglesia la que entra en batalla: por la razón y la ciencia, a quien ésta ha de considerar con capacidad para la verdad, capacidad que la legitima como acto humano, por la libertad de la ciencia, mediante la cual la ciencia misma adquiere su dignidad como bien humano y personal, por el progreso al servicio de la humanidad, la cual tiene necesidad de la ciencia para asegurar su vida y su dignidad<sup>109</sup>.

---

<sup>109</sup> Juan Pablo II, *Discurso en el Séptimo Centenario de la muerte de S. Alberto Magno*, Colonia, 15 de noviembre de 1980.

Esta cita de Juan Pablo II quiere mostrar que la tradición católica no mira con recelo todo aquello que significa avance científico y cambio técnico, ni participa de un tipo de discurso pesimista y alarmista que propugna como alternativa la vuelta a “lo natural” con el consiguiente abandono y renuncia a los avances científico-técnicos. Sin pretender agotar las razones que nos hacen albergar una confianza básica en las contribuciones de la ciencia y la técnica, amén de lo inviable que sería el rechazo al avance como tal, el pesimismo es inaceptable como principio fundamental de la realidad, que el progreso tecnológico ha supuesto importantísimas mejoras para la humanidad y que el ser humano ejerce su mundanidad constitutiva a través de una activa transformación de su entorno, así como del conocimiento de la interioridad del hombre, los condicionamientos de sus decisiones y la responsabilidad de la persona (Psicología) o de la comprensión del hombre en el entorno cultural en el que se mueve y realiza sus opciones éticas (Sociología y Psicología social), etc.

En tal sentido, la teología –como esfuerzo de *fides quaerens intellectum*– tendrá que recurrir a los descubrimientos de la ciencia porque es el ser humano su principal incumbencia. Aun más, “la vitalidad y trascendencia de la teología se reflejarán profundamente en su capacidad para incorporar estos descubrimientos”<sup>110</sup>.

### *Una moral que no quiere caer en el nihilismo*

Si en el fundar la dignidad humana no nos podemos conformar con volver al sujeto como “señor y poseedor de la naturaleza” del *Discurso del método* de Descartes, ni al “fin en sí y no mero medio” del imperativo categórico de Kant, mucho menos vamos a aceptar quedar hechizados por el nihilismo trasmutador de valores de Nietzsche.

Estamos obligados a no dejarnos atrapar en la red del escepticismo respecto a la posibilidad de un conocimiento objetivo que es intersubjetivo sobre lo que constituye el bien de la sociedad, con evidentes consecuencias prácticas. Consecuencias del calibre de que cualquier pretensión de saber lo que constituye el bien social no es, en realidad, más que la afirmación de un interés particular, que busca imponerse y que lleva a que, en la práctica totalidad de los sectores de la vida pública de nuestras sociedades occidentales,

---

<sup>110</sup> Juan Pablo II, *Carta a P. G. V. Coyne, director del Observatorio Vaticano* (1 junio de 1988), n. 10.

las justificaciones *morales* de la praxis se sustituyan por argumentos pragmáticos, que los “expertos” suministran sobre la base de reglas científico-técnicas objetivables.

Las ciencias empíricas prescinden metodológicamente, por buenas razones, de la cuestión de la verdad del hombre. No es competencia suya plantearse las grandes cuestiones de la vida ni cuentan con los medios para responderlas... Ahora bien, dado su enorme prestigio, no ha sido difícil dar el paso equivocado –consciente o inconsciente de que si ellas no tienen respuesta para estas cuestiones es que en realidad no la hay en absoluto<sup>111</sup>.

Cuando se combinan la pérdida de confianza en nuestra capacidad para conocer cómo deben ser los contornos de una sociedad humana, por un lado, y, por el otro, el impulso moderno por controlarlo todo, entonces el camino queda expedito para las estrategias del cómo controlarlo mejor para servir a mis propios intereses.

Esta conciencia de que la verdadera amenaza para el hombre es la conciencia de autosuficiencia de la que se ufana se desarrolla con toda profundidad en el Sermón de la Montaña, el cual “es una cristología encubierta. Tras ella está la figura de Cristo, de ese hombre que es Dios, pero que precisamente por eso desciende, se despoja de su grandeza hasta la muerte en la cruz... En una palabra: La verdadera ‘moral’ del cristianismo es el amor. Y éste, obviamente, se opone al egoísmo; es un salir de uno mismo, pero es precisamente de ese modo como el hombre se encuentra consigo mismo. Frente al tentador brillo de la imagen del hombre que da Nietzsche, este camino parece en principio miserable, incluso poco razonable. Pero es el verdadero ‘camino de alta montaña’ de la vida; sólo por la vía del amor, cuya sendas se describen en el Sermón de la Montaña, se descubre la riqueza de la vida, la gradiosidad de la vocación del hombre”<sup>112</sup>.

Ante las experiencias que expresan odio, violencia, destrucción y autodestrucción o muerte (expresiones del llamado “problema del mal”), uno puede abandonarse a un distanciamiento irónico como estrategia de supervivencia y conformarse con “cambiar de tema” si alguien insiste en preguntar por el fondo del asunto. Pero los cristianos tenemos a un Señor que no hizo el giro irónico ante el mal, sino que lo afrontó. Desde él y con

---

<sup>111</sup> J. A. Martínez Camino (ed.), ob. cit., pp. 26-27.

<sup>112</sup> Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2007, pp. 128-129.



él podemos apreciar la destructividad humana como una reacción defensiva ante la hostilidad percibida, el miedo que nos crea una radical inseguridad y vulnerabilidad y conduce a buscar un mayor control, el cual no produce sino más hostilidad, de donde vienen más injusticia y más violencia (Hollenbach).

*Problemas con el imperativo tecnológico:*

*Ni pesimismo anticientífico ni optimismo cientifista*

Desde la propia perspectiva creyente cristiana, el pronóstico catastrofista no puede ser compartido, pues el cristiano confía en la capacidad humana de conversión y en la libertad responsable del hombre para enderezar las situaciones negativas tanto en el plano personal como social. Pero tampoco lo es la resignación de los que, ante la evidencia de los intereses económicos que estimulan a la biotecnología, piensan que no hay más remedio que aceptar lo que venga.

La tradición católica tampoco comparte la estructura cientifista o tecnicista que se caracteriza por una confianza ciega en las soluciones tecnológicas como baluarte para resolver los problemas humanos, creyendo que las soluciones vendrán, tarde o temprano, de la técnica. El imperativo tecnológico, en la posmoderna ciudad secular, dice que debemos hacer todo aquello que técnicamente podemos hacer, porque la ciencia no se puede parar y porque detener los avances que puede reportar felicidad a muchas personas sería un signo de oscurantismo. Este imperativo descansa sobre una concepción instrumental que sostiene la neutralidad de la técnica y, a la vez, su poder civilizador tendente hacia el aumento de la libertad y la racionalidad de los seres humanos, cuando no se le ponen trabas a su avance.

Pero proceder siguiendo un imperativo así no deja de ser una huida hacia delante, que se limita a sacrificar en el presente todo lo necesario para encontrar una solución “mágica” en el futuro; una huida hacia delante cuyas consecuencias pueden ser irreversiblemente nefastas para el conjunto de la humanidad.

Sin poner en duda el valor positivo implicado en el avance científico y técnico de los nuevos conocimientos y métodos tecnológicos, éstos, por sí solos, no pueden hacerse cargo del interés del hombre en su totalidad. Expresado más matizadamente: “la ciencia es un trabajo humano y debe dirigirse únicamente al bien de la humanidad. La tecnología, como transferencia de ciencia a las aplicaciones prácticas, debe buscar el bien de la hu-

manidad y jamás trabajar contra dicho bien. La ciencia y la tecnología deben ser gobernadas por principios morales y éticos”<sup>113</sup>.

Es más, frente a una visión instrumental a la que interesa enfatizar el carácter neutral de los instrumentos, cada vez con mayor nitidez la crítica filosófica nos hace ver que éstos están vinculados a un determinado sentido del mundo y del ser humano y que, por tanto, la no neutralidad axiológica de los medios no está solamente en el uso que de ellos se haga, sino que su carácter no neutral ya está contenido en los propios medios científico-técnicos que crean valores y cultura.

Para pensar éticamente sobre la biotecnología lo primero que tenemos que desmontar críticamente es la “creencia” de que la tecnología en sí misma es neutral, que el valor (o contravalor) de cualquier objeto tecnológico dado proviene solamente de su uso. De hecho, si son “puros instrumentos”, sólo se podría decir que son “malos” en la medida en que sean usados por los seres humanos para fines inmorales. Pero una vez reconocida la carga valorativa de las nuevas biotecnologías, se impone, ante todo, desvelar en el investigador el sentido de responsabilidad ética, a fin de que la fascinación técnica y el prurito de alcanzar nuevas metas no le ofusquen hasta el punto de arrostrar él mismo y someter a los otros a peligros desproporcionados, a veces sin retorno.

En este sentido, son muy luminosas unas palabras pronunciadas por Juan Pablo II en la UNESCO: “La causa del hombre se servirá si la ciencia se une a la conciencia. El hombre de ciencia ayudará verdaderamente a la humanidad si conserva el sentimiento de trascendencia del hombre sobre el mundo, y de Dios sobre el hombre”<sup>114</sup>.

Así pues, la moral católica reconoce el valor del progreso científico o tecnológico, uniéndolo inseparablemente a la necesidad de una criteriología ética que sea capaz de poner todo este progreso al verdadero e integral servicio del hombre. Dado el espectacular desarrollo científico y técnico conseguido por la humanidad, se hace especialmente necesaria y urgente una mayor sensibilidad ética, una creciente conexión entre la ciencia y la conciencia.

Abundando en la línea señalada, se constata que “existen formas de avance científico que no coinciden con el auténtico bien del hombre: el pro-

---

<sup>113</sup> Juan Pablo II, *Nueva y respetuosa actitud ante el medio ambiente* (Discurso a un grupo de estudio de la Pontificia Academia de las Ciencias, 6 de noviembre de 1987).

<sup>114</sup> Juan Pablo II, *Discurso ante la UNESCO* (2 de junio de 1980).

greso científico se resuelve, en tales casos, en un retroceso humano que puede presagiar incluso éxitos dramáticos”<sup>115</sup>. “No podemos ocultar el peligro de que la ciencia caiga en la tentación del poder demiúrgico”<sup>116</sup>, en virtud del cual “el hombre...se arroga el derecho del Creador de interferir en el misterio de la vida humana. Quiere decidir mediante manipulaciones genéticas la vida del hombre y determinar el límite de la muerte...”<sup>117</sup>.

### *La razonabilidad exigible a los argumentos morales*

Algunos piensan que la doctrina moral católica exige para su comprensión y aceptación, un “acto de fe”, y, como consecuencia de ello, los no católicos quedarían, por definición, fuera, incapacitados incluso para comprenderlas. Dicho con otras palabras, tales “razones” de la moral católica no son razonables sino irrazonables. Pero, desde luego, con todo el respeto para los que así piensan, presentar convicciones morales sin avalarlas con argumentos razonables e informados no ha sido nunca, ni lo es hoy, el modo de proceder de la moral católica (la doctrina de la ley natural a lo largo de los siglos atestigua esa idea).

La vida moral exige que deliberemos, y la deliberación comporta un ejercicio racional arduo y disciplinado (que no excluye las dimensiones afectivas de la vida humana, pero que no se queda en pura emoción o expresión de preferencias); un ejercicio que parte del conocimiento de los datos, en la medida en que ello es posible, pero no se reduce a ellos, pues éstos tendrán que ser confrontados con los valores éticos y espirituales de las distintas tradiciones morales (donde están las religiosas, por supuesto) que distinguen a nuestra especie. No en vano, por ejemplo, uno de los padres de la Bioética, Renseelaer van Potter insistía en la urgencia de tender puentes fluidos entre la cultura de las ciencias y la cultura de las humanidades, si es que queremos salvar el futuro de la especie humana y de la misma vida en nuestro planeta.

El acceso de la técnica a los confines de la existencia humana exige, por una parte, a los teólogos moralistas no pronunciarse sin tener en cuenta

---

<sup>115</sup> Juan Pablo II, *El reto de humanizar la Medicina* (Discurso a la Conferencia promovida por la Pontificia Comisión por la Pastoral de los Agentes Sanitarios, 12 de noviembre de 1987).

<sup>116</sup> Juan Pablo II, *Investigación científica y ética en el ámbito biomédico, urgente necesidad de la época presente* (Discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias, 20 de noviembre de 1995).

<sup>117</sup> Juan Pablo II, *Discurso en Cracovia* (18 de agosto de 2002).

los nuevos datos científicos y experimentales. Pero, por otra parte, la posibilidad de cambiar el ser mismo del individuo y del grupo humano, también les exige a los científicos y tecnólogos tener en cuenta el sentido de la vida y de la muerte en cada persona y en el conjunto de la sociedad, tanto de la actual como de la venidera. La ciencia y la técnica amplían el campo de la responsabilidad del hombre, que es a quien corresponde dictaminar cuál es el uso humanizante de las nuevas posibilidades que se abren y urgirlo. El juicio ético depende de si la biotecnología beneficia al ser humano en cuanto tal.

La atención a las ciencias es, pues, absolutamente necesaria. El ser humano es el centro común del interés de ambas disciplinas. El diálogo es necesario, aunque a veces sea difícil. Puede, en efecto, ocurrir que las ciencias traten de invalidar la lectura creyente de la realidad que la Teología Moral pretende articular. Pero también puede suceder que ésta o bien desoiga los resultados a los que han llegado las ciencias o bien los asuma acríticamente, renunciando a su propia aportación específica.

#### *Valores irrenunciables que se erigen en límites éticos para la ciencia y la tecnología*

Llegados a este punto, quiero repasar someramente algunos de los valores que la Iglesia estima como fundamentales y que, de algún modo, actúan como límites éticos para unir ciencia y conciencia. Las líneas morales que a continuación apuntaré son todos valores y posiciones genuinamente evangélicos, y, al tiempo, respetables desde éticas no cristianas. Ni que decir tiene que no son compartidas desde todas las cosmovisiones o proyectos de vida humana, pero no por ello dejan de ser perfectamente argumentables, defendibles y comunicables interdisciplinar y intercosmovisionalmente.

##### *a) La dignidad intrínseca de cada ser humano:*

El llamado principio de humanidad de la segunda formulación del imperativo categórico kantiano –todo ser humano es siempre un fin y nunca un mero medio para los fines de otras personas– coincide con la ética personalista de inspiración cristiana y con las enseñanzas del Magisterio de la Iglesia: no es posible querer la existencia de un ser personal sin quererlo al mismo tiempo como un fin, es decir, sin afirmar el valor y la intrínseca dignidad de todo ser humano por encima de sus circunstancias externas y personales.

Hay una continua afirmación de que la dignidad humana constituye el criterio básico de referencia para evaluar las nuevas tecnologías genéticas, y no se admite que ese criterio sea el ser humano convertido en un “bien útil”

para satisfacer, por ejemplo, los deseos de los progenitores o para la utilidad de un gemelo idéntico ya existente.

En consonancia con este principio, deben evitarse reduccionismos en el campo de los avances genéticos: “Principios éticos claramente definidos deben ser preponderantes en el área de la biotecnología. La persona humana es mucho más que un compuesto de elementos bioquímicos y no debe ser objeto de experimentos biológicos o químicos en vista del puro progreso de la biotecnología. Toda intervención sobre la estructura o el patrimonio genético de la persona que no esté orientada a la corrección de anomalías, constituye una violación del derecho a la integridad física”<sup>118</sup>.

*b) La vida humana como valor fundamental:*

La vida humana constituye un valor fundamental, aunque no absoluto, sobre el que se apoyan los demás valores de la persona y del que no se puede disponer arbitrariamente. Desde aquí se insiste en la “inviolabilidad del derecho a la vida humana del ser inocente desde el momento de la concepción hasta la muerte”: “La Iglesia siempre ha enseñado, y sigue enseñando, que al fruto de la generación humana, desde el primer momento de su existencia, se ha de garantizar el respeto incondicional que moralmente se le debe al ser humano en su totalidad y unidad corporal y espiritual”<sup>119</sup>.

El mensaje de la Biblia –en cuya interpretación habrá siempre que tener en cuenta que el Nuevo Testamento es la culminación del Antiguo y su clave de interpretación para el cristiano– incluye unos contenidos de fe que exigen determinadas líneas de orientación ética. El teólogo norteamericano Richard McCormick se refería a estos contenidos como *stories*<sup>120</sup>, es decir, narraciones: intuiciones que aportan el marco y contexto desde el que deben afrontarse los dilemas éticos concretos que hoy se plantean en el campo de la ética de la vida. Estas intuiciones fundamentales proporcionan una explicación del sentido del hombre, del mundo y de la existencia y forman un entramado dentro del que deben situarse las opciones éticas del cristiano. Lo que es incompatible con estas intuiciones o valores fundamen-

<sup>118</sup> “La crisis ecológica es una crisis moral (Pro-memoria de la Santa Sede sobre medio ambiente y desarrollo)”, *Ecclesia*, 2584 (13 de Junio de 1992), pp. 906-907.

<sup>119</sup> Congregación para la doctrina de la fe, *Instrucción Donum vitae sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación* (1987) n. 60.

<sup>120</sup> Cf. R.A. McCormick, “Theology and Biomedical Ethics”, *Logos* 3 (1982), pp. 25-45. Un tratamiento extenso de ello en: J. Gafo, *Bioética teológica*, ed. de J.L. Martínez, Madrid, Desclee de Brouwer-Universidad P. Comillas, 2003, cap. 4.

tales, no es éticamente aceptable para un cristiano. Desde luego, no proporcionan un recetario de respuestas, pero sí un cauce de aproximación moral válido, tanto para dilemas que ya fueron abordados por la misma Biblia, como para todo ese ingente campo de nuevos problemas que el progreso de las ciencias biomédicas está continuamente suscitando. McCormick cita las siguientes *stories*:

- Dios es el autor y el conservador de la vida; el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios

- La vida es un don; posee el gran valor que Dios le ha conferido.

- Dios confiere un gran valor a la vida porque Él es su autor y su fin.

- El hombre es un peregrino sobre la tierra, en donde no tiene su morada permanente.

- Dios se ha relacionado con el hombre de “muchas maneras”, pero su suprema y definitiva manifestación o epifanía es su Hijo Jesucristo.

- Los hombres han sido transformados en nuevas criaturas, en una comunidad de transformados, por la vida, muerte y resurrección de Jesús; el pecado y la muerte han sido vencidos.

- El último significado de la vida consiste en desarrollar la “nueva vida”.

- El Espíritu se ha dado al cristiano para inspirarle y guiarle en este camino.

- El último destino del hombre es la “venida del Reino”: el retorno de Cristo glorificado para redimir definitivamente el mundo.

- Cristo ha vencido al pecado y a la muerte; el cristiano debe poner en Él su esperanza y tomarle como su ley y modelo.

- La Nueva Alianza ha sido confiada al pueblo de Dios, dirigido por sus Pastores.

- El nuevo Pueblo debe hacer continuamente presente a su Señor, en su muerte y resurrección, a través de la celebración de la Eucaristía.

- La manifestación concreta de esta nueva vida en Cristo es el amor mutuo, que se manifiesta en actos concretos de justicia, de gratuidad, de caridad.

- También influyen otros elementos de raíz bíblica que en este estudio hemos desarrollado: la afirmación de que el hombre ha sido creado a imagen de Dios; de que ha recibido su vida como un don y no tiene derecho a cuestionar el valor de la vida de los débiles; la imagen y el modelo de Cristo que no golpea al que le hiere. Y, especialmente, la imagen del hombre que proviene de la fe cristiana: el niño sin nacer es objeto de la providencia de Dios; no hay hombres sin derechos; los esclavos, los enfermos... son seres humanos, ya que todos poseen la dignidad de hijos de Dios. Finalmente, habría que citar la esperanza escatológica en una vida después de la muerte, que lleva a una relativización –a veces exagerada– de los bienes de este mundo.

### *c) El valor de la identidad singular de cada ser humano:*

La identidad del sujeto humano viene condicionada por su doble estructura: la exterior (somática, genética) y la interior (psicológica). La pri-

mera, anatómica y fisiológica, sitúa a la persona en las coordenadas del espacio y el tiempo, y la abre a una relación hacia fuera. La segunda, subjetiva y espiritual, le otorga razón, autoconciencia, continuidad narrativa... y le permite trascender el espacio y el tiempo. Desde la fe percibimos en esta incoercible dimensión trascendente un destino sobrenatural.

Los métodos biotecnológicos de la manipulación genética en el hombre, ya sea para prevenir o curar enfermedades, ya sea para potenciar determinadas cualidades o mejorar la dotación biológica de las nuevas generaciones, deberán respetar siempre la identidad tanto del sujeto personal como de la especie, así como la apertura de cada uno a su máxima realización.

Debe afirmarse rotundamente el derecho de cada ser humano a ser el mismo y a no venir al mundo programado y diseñado, en su intimidad genética, por deseos o expectativas ajenas. Nuestra sociedad necesita hoy menos que nunca del empobrecimiento de la reverencia a la dignidad humana en su singularidad irrepetible.

*d) El valor de las culturas humanas:*

Ser humano significa necesariamente existir en una determinada cultura. La Iglesia siempre ha reconocido la importancia primordial de las culturas como tradiciones vivas en cuyo seno la persona se constituye y alimenta. En esta línea, encontramos la reiterada afirmación del “valor de las culturas humanas que ningún poder externo tiene el derecho de menoscabar y menos aún de destruir”, junto al valor inalienable de la persona humana<sup>121</sup>.

Aún más, la Iglesia cree que si la fe cristiana no se encarna en una cultura, no es camino de vida. Es necesariamente cultural (inculturada), pero al tiempo transcultural, porque ninguna cultura la absorbe ni la expresa en toda su plenitud. En su universalidad la Iglesia encuentra culturas muy diversas. Tal encuentro es la ocasión para desprenderse de formas y expresiones que hubiera tendido a creer definitivas y necesarias. Cuestiones que frecuentemente son dolorosas, pero que para la Iglesia son saludables y la reconducen sin cesar a lo esencial, que es el mensaje del Cristo vivo, que quiere penetrar todas las formas que pueda tomar el desarrollo del hombre en la entera historia de la humanidad.

Ésta es la gran cuestión de la relación entre Evangelio y cultura(s), la llamada “inculturación”, la cual es “la encarnación de la vida y el mensaje cristianos en un área cultural concreta, de tal manera que esa experiencia

---

<sup>121</sup> Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada por la Paz* de 2001.

no sólo llegue a expresarse con los elementos propios de la cultura en cuestión (lo que no sería más que una superficial adaptación), sino que se convierta en el principio inspirador normativo y unificador que transforme y recree esa cultura, originando así una *nueva creación*<sup>122</sup>.

La ética cristiana es una ética del encuentro intercultural de *Pentecostés* frente a la incomunicación de *Babel*: el paso de sociedades monoculturales a sociedades multiculturales puede revelarse como un signo de la viva presencia de Dios en la historia y en la comunidad de los hombres, porque presenta una oportunidad providencial para realizar el plan de Dios de una comunión universal. Cuando las diferencias se encuentran integrándose, dan vida a una convivencia en la diversidad. Se redescubren los valores comunes a toda cultura, capaces de unir y no de dividir; valores que hunden sus raíces en un mismo humus de la dignidad humana. Esto ayuda al establecimiento de un diálogo provechoso para construir un camino de tolerancia recíproca, realista y respetuosa de las diferencias.

*e) El valor de las relaciones humanas fundamentales:*

También subraya la doctrina católica que la llamada a la existencia de un nuevo ser debe enmarcarse en un contexto de relación sexual interpersonal y que la dignidad personal del ser llamado a la vida exige que no sea producto de la técnica sino engendrado en la relación personal misma.

Para la Iglesia hay dos relaciones interpersonales fundamentales (probablemente las más fundamentales) para la vida humana y la constitución sana de la personalidad que actúan como límites éticos ante cualquier cambio biotecnológico. Son la relación paterno-filial y la relación esponsal entre hombre y mujer.

Refiriéndonos a la primera, el hijo se debe buscar y querer por sí mismo, ser recibido y amado por sí mismo (sea niño o niña, esté sano o enfermo, fuerte o débil), como un don recibido que para los creyentes es un don preciado de Dios. El hijo no es un bien útil, un bien de consumo para satisfacer las demandas de los padres.

El compromiso ético cristiano apoya a todas las comunidades de vida, especialmente la familia, fundada en el matrimonio entre varón y mujer, es la célula básica de la sociedad y la primera responsable de la educación de los hijos.

---

<sup>122</sup> P. Arrupe, SJ, *Carta sobre la inculturación*, en: *La identidad del jesuita en nuestros tiempos*, Santander, Sal Terrae, 1981, p. 96.



*f) Las exigencias del bien común y la justicia social:*

La pobreza y la inequidad, no obstante el crecimiento económico y los esfuerzos realizados, siguen siendo problemas fundamentales. Toda gestión social, política y económica debe estar orientada al logro de una mayor equidad, que permita a todos la participación en los bienes espirituales, culturales y materiales: el bien común, que es el bien de todos los hombres y de todo el hombre. Los mínimos de esa participación están marcados por los derechos humanos. Desde su opción por los pobres, la ética cristiana pide prestar una voz a los excluidos y dar una especial atención a las categorías de personas más vulnerables, apoyando medidas que garanticen y aceleren la inclusión de todos los ciudadanos.

Ante los retos de la interdependencia mundial, la Iglesia está llamada a ejercer la responsabilidad política, junto a las demás religiones, en pro de unas normas éticas mínimas a nivel mundial y el respeto por el principio de subsidiariedad, así como del Derecho y las convenciones internacionales. Y frente a la cultura consumista comprometerse en un estilo económico y vital sostenible, susceptible de universalización: los valores de la ascesis y la austeridad forman parte del acervo ético cristiano y hoy se vuelven cruciales para la justicia y la solidaridad en un mundo con tantas y tan profundas brechas de desigualdad.

En el campo biotecnológico hay toda una constelación de cuestiones éticas en torno a la justicia social global. Aparte del influjo directo sobre el ser humano, el dominio de la biotecnología se convierte en biopoder, a través de su incidencia sobre la economía y la política. Cabe razonablemente pensar que quienes administren los conocimientos y técnicas de la manipulación genética humana y sobre otros seres vivos tendrán en sus manos el destino de los individuos y de la humanidad entera.

Se podrá decir que, desde las reglas que rigen la economía de mercado, no se plantean especiales problemas éticos, pero desde luego la Iglesia no debe ni quiere mirar a otro lado cuando, so pretexto de buscar el bien de los pobres, se comercia con la vida de millones de seres humanos –que poseen dignidad y no precio–, para maximizar los beneficios de las grandes empresas transnacionales (que pertenecen al mundo rico). Además, las presiones de carácter económico, político y militar pueden atentar contra los valores fundamentales de la libertad de investigación y de intercomunicación científica. Es una pena que el secreto de los datos de la investigación pueda pasar por encima del valor del progreso científico, es decir, que el in-

terés personal del investigador y el interés económico del inversor pueden eclipsar a valores tan caros como el progreso humano y la autonomía de la ciencia.

*El horizonte sapiencial donde situar los avances científicos y tecnológicos*

Desembocamos en la convicción firme de que la ciencia y la técnica de la vida, en general, y de la vida humana, en particular, deben ocupar un importante lugar y desde él hacer sus valiosas contribuciones al ser humano, pero no hasta el punto de eliminar la necesidad del discernimiento ético que nos posibilite elegir responsablemente los principios y criterios para resolver moralmente los conflictos de la población presente y futura. Si lo posible y factible científica y tecnológicamente se convierte en necesario, muere la posibilidad de la ética de la vida; fracasa la reflexión sobre lo que queremos, podemos y debemos hacer con la vida, toda vez que lo factible marcará las pautas de lo que se ha de hacer.

Al reconocer los beneficios que aporta la investigación científica y su aplicación y propugnar que sea eficazmente impulsada tanto por los poderes públicos como por la iniciativa privada, tenemos que añadir que la libertad que la sustenta –como cualquier otra– tiene sus límites en los derechos y libertades de los que puedan verse afectados tanto por los resultados obtenidos como por los procedimientos utilizados para su consecución. El ser humano, cada ser humano, es un valor en sí mismo que no tiene precio, y debe ser respetado sin consideración de los beneficios que puedan derivarse para terceros o para la colectividad en su conjunto. En esta época de acelerados avances científicos y tecnológicos no está de más insistir en que vivimos tiempos de perfección en los medios y de confusión en los fines.

Unas palabras de Juan Pablo II en el n. 106 de su encíclica *Fides et ratio* sirven para concluir este apartado:

Dirijo también unas palabras a los científicos [...] Al expresar mi admiración y mi aliento hacia estos valiosos pioneros de la investigación científica, a los cuales la humanidad les debe tanto de su desarrollo actual, siento el deber de exhortarlos a continuar en sus esfuerzos permaneciendo siempre en el *horizonte sapiencial* en el cual los logros científicos y tecnológicos están acompañados por los valores filosóficos y éticos, que son una manifestación característica e imprescindible de la persona humana. El científico es muy consciente de que la búsqueda de la verdad, incluso cuando atañe a una realidad limitada del mundo y del hombre, no termina nunca, remite siempre a algo que está por encima del objeto inmediato de los estudios, a los interrogantes que abren el acceso al Misterio.

*Una "ética consistente" de la vida humana*

Podríamos decir que la comprensión cristiana del ser humano como criatura a imagen y semejanza de Dios y redimido por la cruz de Cristo, aporta dos notas especialmente densas y propias<sup>123</sup>: la primera es la finitud, el cristianismo tiene la imagen del hombre finito, también falible, frágil, vulnerable...; la segunda, la aceptación incondicional de ese hombre de parte de Dios: Él ama al ser humano sin reservas, más allá de las situaciones particulares, sin poner condiciones ni tasa al amor. Esto se expresa con especial claridad en la cruz de la que viene la redención. La doctrina de la justificación dice que el hombre puede ponerse condiciones a sí mismo, puede rehusar abrirse al amor, porque es libre, pero Dios no renuncia a salirle constantemente al encuentro: a eso lo llamamos aceptación incondicional.

Al poner la persona en el centro estos son los retos de "una ética consistente (coherente) de la vida"<sup>124</sup> que se fundan en la teología cristiana de la dignidad y hacen a la Iglesia comunidad discente-docente de humanismo<sup>125</sup>: La defensa del carácter sagrado y valor fundamental (que no es lo mismo que absoluto) de la vida humana en toda circunstancia donde se atente contra la dignidad humana, y no sólo en el comienzo y al final de ella.

La defensa y promoción de la vida implica igualmente rechazar toda forma de violencia: la violencia de la pobreza y el hambre; la violencia de las grandes enfermedades y de la falta de acceso de los menos pudientes a las curas y los medicamentos básicos; la violencia de los conflictos armados, que no resuelven sino que agravan las divisiones y tensiones; la violencia de armas particularmente horribles, como las minas antipersona; la violencia del tráfico de droga; la violencia del racismo; la violencia de la falta de respeto a la identidad cultural y religiosa; y la violencia de los irresponsables daños al ambiente natural. No está sólo en juego una ecología física atenta a tutelar el *habitat* de los diferentes seres vivos, sino también una ecología humana, que haga más digna la existencia de las criaturas, protegiendo el bien radical de la vida en todas sus manifestaciones y preparando a las generaciones futuras un ambiente que se acerque más al proyecto del Creador.

---

<sup>123</sup> D. Mieth, ob. cit., pp. 594-596.

<sup>124</sup> Esta expresión es del cardenal J. Bernardin, y viene aquí perfectamente.

<sup>125</sup> Cf. J. Müller, "Weltkirche als Lerngemeinschaft. Modell einer menschengerechten Globalisierung?", *Stimmen der Zeit*, 217 (1999), pp. 317-328.

## VIII. BALANCE

1) La respuesta bíblica fundamental a la pregunta de qué es el hombre se ha elaborado no temática sino operativamente en torno a la iconalidad divina: el ser humano es imagen y semejanza de Dios, centro y corona de la Creación, a saber, es criatura de Dios; debe su existencia y naturaleza a Dios; es llamado y sostenido en la existencia por voluntad divina; existe porque Dios le ha llamado por su nombre.

2) Así se entiende que una preocupación fundamental y dominante de la tradición humanista cristiana sea la preservación y promoción de la dignidad de la persona humana, expresada en diferentes modos y maneras en los distintos momentos de la historia. No se puede confundir ni identificar cristianismo con humanismo, pero todo lo verdaderamente humano es cristiano y lo auténticamente cristiano rebosa humanidad. Cristo, camino de la Iglesia, siempre lleva al hombre, persona real y concreta, medida en el mundo y en una cultura determinada, con una relación familiar, social, política... La dimensión sobrenatural, religiosa, escatológica no sólo no restan "humanidad a la humano", sino que le hacen justicia, reconociéndolo en toda su integridad y posibilidades.

3) De este modo se hace posible una autonomía teónoma o teonomía (participada) edificada sobre la autonomía humana. El reconocimiento de Dios como Creador y principio y fundamento de lo humano no impide ni limita la libertad de autorrealización del hombre, sino que lo defiende de las alienaciones inmanentistas y antropocéntricas, que siempre pugnan por imponerse. Al mismo tiempo, la vocación trascendente y divina del hombre, lejos de sacarlo de la realidad histórica, le obliga al compromiso y a la solidaridad con todo aquello que hace avanzar la justicia en el mundo: un humanismo fraterno, hermano entre los hermanos, por ser todos hijos de Dios; una responsabilidad que asume a la persona en todas sus dimensiones y dignidad, y a toda la creación como obra de Dios. La voluntad creadora de Dios es criterio del dominio sobre la creación no humana, concedido al hombre como imagen de Dios; y no incluye, por tanto el derecho a una utilización arbitraria.

4) La dignidad humana para la ética social cristiana no es un espíritu desencarnado y separado de las fuerzas biológicas y sociales, ni una experiencia espiritual interna independiente de la interacción humana, ni mucho menos una realidad atemporal más allá de la historia política, económica y cultural, sino que se realiza en la asociación e interacción so-

cial y estructurada por los procesos de las instituciones nacionales e internacionales.

5) Se trata, pues, de mirar a la persona humana en lo que es y debe llegar a ser según su propia naturaleza social. Y se trata, también, de mirar a la sociedad como ámbito de desarrollo y liberación de la persona. En ella es en donde ha de ser tutelada su dignidad y reconocidos y respetados sus derechos humanos que son civiles, políticos, económicos, sociales y culturales, condiciones mínimas para que las personas y los grupos puedan participar en la vida de la sociedad, a sus distintos niveles.

6) Los derechos humanos se fundan en la dignidad fundamental de la persona, como imagen y semejanza de Dios, y en la afirmación de la socialidad radical del ser humano: sólo nos desarrollamos como personas en el tejido de relaciones, libertades y necesidades que conforman nuestra vida. La teoría ética de los derechos que se enraíza en la teología cristiana está claramente alejada tanto de la filosofía colectivista como de la filosofía individualista y libertaria. Es personalista, no individualista, el ser humano es persona, no es individuo aislado y referido a sí mismo, ni la sociedad es una creación surgida del auto-interés.

7) En consonancia con lo anterior, la solidaridad según la teología cristiana del humanismo no es una virtud supererogatoria u opcional de los individuos sino una virtud obligante que, unida a la justicia, trabaja por el bien común y se expresa en la dimensión personal, política y cultural.

8) La preocupación de la ética social cristiana por las dimensiones personal, social y funcional-estructural de la dignidad hay que hacerla hoy en las claves de la nueva sociedad mundial que es cada vez más intensamente y sin vuelta atrás interdependiente. Sólo así el programa de defensa y promoción de la justicia y la solidaridad como dimensiones constitutivas del Evangelio irá haciéndose verdad.

9) Con todo, el verdadero humanismo cristiano es el del misterio pas-cual de Cristo, que funda a la Iglesia y constituye su misión de anuncio y testimonio, en el que resplandece la vida nueva, que vence al pecado, abre a la vida y da paz al *cor inquietum*. Mirar la dignidad humana desde la cruz de Jesucristo (y no sólo desde la teología de la creación), nos abre los ojos al sufrimiento del mundo actual y las personas concretas que lo padecen; nos mueve a una mayor solidaridad con los que sufren y nos lleva a trabajar por aliviar este sufrimiento y por superar sus causas. La universalidad de la fe en el Dios cristiano sólo es posible desde la sensibilidad radical de Jesucristo

hacia el sufrimiento humano; una sensibilidad que se hace total compasión, hasta las entrañas más profundas del mal.

10) Ante la potencia de los antihumanismos y los ataques a la dignidad humana que continuamente se producen se nos presenta la elección entre la desesperación o la solidaridad, pero no sólo en circunstancias extremas, sino en lo cotidiano de la vida, según vamos construyendo nuestra historia. Recibiendo fuerza personal y comunitariamente de un Dios que ama la vida y que por amor muere en la cruz, reconciliando en sí todas las cosas, podemos apostar por la justicia y la solidaridad y creer y hacer creíble la esperanza cristiana fundada en la resurrección y en la victoria final de la alegría. Esta es la elección que hace quien se aventura por los caminos de la ética cristiana, no por los méritos humanos, sino por la fuerza del Espíritu del Señor.

“La paz de Cristo se percibe personalmente, a través de la fe, en la profundidad del corazón. La paz interior del alma con Dios es importante porque en ella se supera la insaciable codicia del corazón pervertido. Pero si esa paz es de Cristo, inducirá al alma más allá de sí misma, a buscar la comunión con todas las criaturas del cosmos, ya que Cristo deshizo la enemistad con su muerte: la enemistad de los hombres entre sí, la enemistad de los hombres con la naturaleza y la enemistad de las fuerzas de la naturaleza. La paz de Cristo es universal y penetra toda la creación; de otro modo, Cristo no sería el Cristo de Dios”.

(J. Moltmann)



# ORÍGENES Y EVOLUCIÓN DEL ESTADO MODERNO: HACIA UNA NUEVA CONCEPCIÓN DEL SUJETO POLÍTICO

CRISTINA PÉREZ SÁNCHEZ

## INTRODUCCIÓN

Una aproximación al pensamiento político de la Edad Moderna obliga a fijar la atención en dos fenómenos de carácter transcendente, a saber, el Humanismo del siglo XVI y la Ilustración del XVIII, sin olvidar, desde luego, el triunfo del Estado Absoluto a lo largo del XVII. En cualquier caso, con mayor o menor fuerza y de una u otra manera, el pensamiento humanístico ha ejercido su influencia en la configuración formal del Estado moderno.

En los albores del siglo XVI, en plena época renacentista, se advierte en el plano de las ideas políticas un importante movimiento renovador que irá calando con posterioridad tanto en los ámbitos político y social que centran el tema del presente trabajo, como en los espacios filosófico, artístico y científico. Hablamos en definitiva de un fenómeno de renovación cuyo contenido consistía principalmente en el empeño de acometer por todos los medios un redescubrimiento del mundo antiguo, del pasado heredado de Grecia y Roma, a cuya luz replantear seriamente una nueva concepción del sujeto basada sobre todo en la reflexión acerca del Hombre, del individuo y la sociedad, así como de la posición por éste ocupada ante el poder y ante Dios, en claro enfrentamiento con el escolasticismo clásico medieval. Ciertamente se trata de un fenómeno renovador de dimensiones hasta el momento desconocidas, cuya repercusión en toda Europa resulta indiscutible tanto en el proceso de consolidación del Estado Moderno como en los ámbitos del Derecho y de la Economía.

Desmembrar y analizar cuidadosamente ese entramado es lo que aquí nos proponemos, con no otra finalidad, como el título de nuestro trabajo indica, que definir y comprender los hechos y las motivaciones que van a hacer emerger un nuevo sujeto político cuya racionalidad individual busca desesperadamente proyectarse en nuevas formas de lo político y de lo social.

Para empezar, centraremos el objeto de estudio en torno a los fundamentos del Estado Moderno a fin de arrojar luz sobre la posterior emergencia, consolidación y crisis del Estado liberal y de su corpus doctrinal. Con



este propósito, procederemos a analizar el Estado moderno desde la perspectiva de su desarrollo histórico, político, social y económico, fijándonos primeramente en los presupuestos teóricos e históricos de su génesis y más concretamente en el proceso de centralización del poder que lo caracteriza a partir de la superación del sistema poliárquico medieval, prestando especial atención en el plano jurídico al papel desempeñado en este apartado por la aportación de Bodino y su teoría de la soberanía, y en el plano político a la confirmación del Estado absoluto como nueva forma de organización política. En este contexto se aborda la emergencia en Europa de una nueva concepción del Derecho de carácter eminentemente legal, que se relaciona directamente con el proceso de racionalización operado a todos los niveles, así como con una nueva visión técnica del poder. En el mismo sentido se estudian las consecuencias derivadas del proceso de impersonalización del mando político que acompaña al desarrollo del Estado moderno, y su repercusión en los ámbitos administrativo y burocrático, para acabar planteando la emergencia de una nueva forma de organización política a la que podríamos denominar Estado administrativo.

Una vez analizados los presupuestos teóricos e históricos, la investigación se centrará en el estudio de los elementos socio-económicos que determinan la evolución y posterior transformación del Estado moderno, reparando fundamentalmente en la fractura Estado-Sociedad, Público-Privado, como nuevos fundamentos del poder; y en la marcha hacia una nueva estructura socioeconómica de tipo mercantilista cuyo principal protagonista será la burguesía de las ciudades, que marcará el origen y desarrollo del capitalismo<sup>1</sup>.

A continuación se profundizará en la transformación del Estado absoluto y su evolución hacia esa nueva forma de orden estatal a la que hemos denominado tradicionalmente Estado burgués de Derecho, constituyendo el objeto de análisis en este apartado, en primer lugar, la realidad dual individuo-Estado así como las repercusiones que sobre la misma tendrán los procesos de racionalización de funciones y división del trabajo y, en segundo lugar, la conformación de esa nueva organización del Estado bajo la forma

---

<sup>1</sup> Para esta parte de la investigación se ha prestado especial atención a la obra de Max Weber, en particular *Historia económica general*, trad. de M. Sánchez Sarto, México, FCE, 1987; y *Economía y Sociedad. Esbozo de Sociología comprensiva*, ed. de J. Winckelmann, traducción de J. Medina Echevarría, J. Roura Parella, E. Imaz, E. García Máñez y J. Ferrater Mora, México, FCE, 1984.

Estado-aparato. En relación con ello se analiza el fenómeno de la consolidación cultural y económica de la burguesía liberal estrechamente vinculada al principio de libertad de mercado, así como la emergencia de nuevos espacios de lo público donde el sujeto individual busca la confirmación de su validez política como miembro de la comunidad. En última instancia, se trata de indagar cómo la racionalidad individual busca proyectarse en formas sociales y políticas vinculadas al aparato del Estado.

Con esta contextualización, se procederá al estudio de ese nuevo orden estatal nacido del proceso de formalización del Estado cuyas notas principales serán la codificación de los valores individuales y la legalidad como forma de legitimidad. A fin de obtener una correcta comprensión de la materia se realizará un detenido análisis del constitucionalismo liberal clásico, haciendo especial hincapié en la dicotomía que plantea la necesidad de combinar, o más bien de optar, entre la propia naturaleza racional del sujeto o las formas sociales de la racionalidad, a la hora de establecer límites al poder, que es el objetivo fundamental. Con esta perspectiva, se estudiará el Estado burgués de Derecho en sus elementos característicos: primero, el principio de separación de poderes como presupuesto de las garantías constitucionales de los derechos individuales, prestando especial atención a los modelos planteados por Kant y Montesquieu; segundo, el gobierno de las leyes en sus tres acepciones históricas de Garantismo, Rechtsstaat y Rule of Law.

#### EMERGENCIA, CONSOLIDACIÓN Y EVOLUCIÓN DEL ESTADO MODERNO: PRESUPUESTOS TEÓRICOS E HISTÓRICOS

Procede acotar en primer lugar y de modo amplio el significado del término “Estado” como la forma de ordenamiento político que se da en Europa a partir del siglo XIII hasta el XIX, para abordar a continuación la evolución experimentada por esta figura. Comenzaremos explicando brevemente cómo aparece, se desarrolla y eclipsa el Estado moderno en la Europa cristiana, para enlazar posteriormente la exposición con la caracterización y crisis del Estado liberal

Podemos definir el Estado moderno como la forma de organización del poder que de un modo más o menos general se da en Europa a partir del siglo XVI, tomando como fundamento los siguientes presupuestos teóricos e históricos:

Progresiva *centralización del poder* en una única instancia amplia que abarca todas las relaciones políticas, o dicho en otros términos, unidad del mandato.

Afirmación del *principio de territorialidad de la obligación política*, es decir, territorialidad del mandato.

Progresiva *impersonalización del mando político*.

Veamos el contenido y evolución de cada uno de estos elementos.

### *Centralización del poder*

El término “centralización” en su acepción histórico-institucional hace referencia a aspectos funcionales y organizativos, pero su significado político pone de manifiesto una evidencia política que ha sido señalada por Max Weber, consistente en el monopolio de la fuerza legítima<sup>2</sup>.

En uno y otro sentido el término alude al proceso de superación del sistema de poder policéntrico y complejo que fundado en las libertades feudales caracterizó al medievo, en beneficio de la concentración del mismo en una instancia unitaria y exclusiva. Así, frente a la división plural del poder político propia de la Edad Media, se acabará imponiendo el monismo de poder característico del Estado moderno, y es que, prácticamente todas las funciones que éste va a reclamar para sí encontrábase entonces repartidas entre los más diversos depositarios: Iglesia, nobleza, caballeros, ciudades y otros estamentos privilegiados. Este fenómeno de dispersión del poder hallaba su origen en figuras como el *enfudamiento* o la *concesión de inmunidades*, que habían conducido al poder central a perder paulatinamente todos sus derechos de superioridad al ser éstos trasladados a aquellas otras instancias de carácter más o menos privado. Al soberano monárquico no le quedaban finalmente sino unos cuantos derechos inmediatos de dominación, teniendo en cuenta que al haber hipotecado sus parcelas de poder no podía en adelante prescindir de los servicios de los poderes locales, los cuales, sobradamente autónomos, habían adquirido autoridad sobre los habitantes de sus territorios en detrimento de la autoridad inmediata del poder central. Incluso la jurisdicción, hoy en día considerada quizás como la función más privativa del poder estatal, había pasado en gran medida a manos privadas<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Véase M. Weber, *Economía y Sociedad. Esbozo de Sociología comprensiva*, ed. cit., pp. 1047 y ss.

<sup>3</sup> Para el estudio del pensamiento medieval resulta clave la obra de Otto von Gierke, *Teorías políticas de la Edad Media*, introducción de F. W. Maitland, trad. esp. Julio Irazusta, Buenos

Citando a Hermann Heller, quien a su vez recoge las palabras de Hartmann: “Los reinos y territorios de la Edad Media eran, tanto en lo interior como en lo exterior, unidades de poder político, por decirlo así, sólo intermitentemente e incluso, durante siglos, sólo excepcionalmente. El “Estado” de entonces no podía mantener su ordenación de modo ininterrumpido, sino sólo temporalmente, interviniendo de vez en cuando para eliminar la perturbación del orden estatal que se deseaba mantener”<sup>4</sup>.

La superación de este fenómeno de dispersión del poder, de un poder que además, como señala Heller, no podía sino actuar de manera intermitente, se opera, entre otras cosas, como consecuencia de la ruptura de la unidad político-religiosa y del desmantelamiento de la forma de organización política que se conoce como Iglesia-estado medieval. El resultado, como hemos indicado, será la concentración del poder en una instancia unitaria y centralizada a la que denominamos Estado moderno.

Veamos con más detalle cómo acontece esta transformación, comenzando para ello por precisar el significado de esa unidad político-religiosa que caracteriza a la Iglesia-estado medieval a la que acabamos de aludir:

Consistía ésta principalmente en la no existencia de un *corpus* o estrato social que constituyese el “Estado” propiamente dicho, junto al que apareciera de manera independiente otro distinto que constituyese la Iglesia; antes bien, se entendía que todos los hombres participaban de ambos cuerpos y que existía solamente una única sociedad cristiana en la que estaba incluido el mundo entero, tal como había enseñado San Agustín en su “Ciudad de Dios”<sup>5</sup>. Al menos así se pensaba en el siglo XI. Pues bien, esta sociedad cristiana tenía bajo Dios dos cabezas: el Papa y el emperador; dos principios de autoridad: el gobierno espiritual de los sacerdotes y el temporal de los reyes, y dos jerarquías de magistrados; pero no existía división en dos cuerpos o sociedades, por el contrario, se entendía que entre ambos órdenes, el del clero y el de los magistrados civiles, debía reinar un espíritu de

---

Aires, Huemul, 1963. Son particularmente interesantes las aportaciones de Gierke respecto de la “teoría organicista” y el concepto de “corporación” como elemento básico del orden medieval.

<sup>4</sup> H. Heller, *Teoría del Estado*, prólogo de Gerhart Niemeyer, trad. española de Luis Tobío, México, FCE, 1990, 1ª ed., 13ª reimp. p. 142.

<sup>5</sup> San Agustín, *La ciudad de Dios*, introducción de F. J. Fortuny, trad. de J. C. Díaz de Beyral, Orbis, Barcelona, 1985. Obra de referencia fundamental sobre San Agustín es la de E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Agustin*, París, Vrin, 1969.

mutua ayuda, respetando cada uno los derechos ordenados por Dios para el otro (teoría tradicional gelasiana de las dos espadas). Dentro de esa unidad Iglesia-estado, cualquier controversia entre ambas jerarquías era vista como un mero conflicto de competencias, es decir, como una simple disputa entre dos grupos de funcionarios investidos ambos de autoridad originaria, en la que cada uno de ellos pretendiese estar actuando dentro de los límites de su propia autoridad. Visto así, era lógico que se reconociera la existencia de dos esferas de autoridad claramente diferenciadas operando dentro del mismo *corpus* social, sin que ello supusiera ni mucho menos el rechazo de todo contacto entre ambas a la hora de ejercer cada una sus respectivas potestades. Se consideraba, por el contrario, que cada una de las jerarquías de magistrados debía ayudar a la otra en el ejercicio de sus funciones. No obstante, esta manera de entender las cosas condujo en la práctica a un efectivo control del emperador sobre el papado, de modo que aquél consideraba como súbditos tanto a los laicos como a los clérigos y asumía plena responsabilidad por el gobierno de la Iglesia.

A ello debemos añadir un dato importante de carácter socioeconómico que, aunque será analizado en profundidad en otro apartado, conviene adelantar ahora: se trata del hecho de que los eclesiásticos eran grandes terratenientes, y de que una buena parte de sus tierras habían sido feudalizadas para financiar las guerras. Esto significaba que como propietarios que eran de la tierra, los dignatarios eclesiásticos debían servicios feudales, pero a la vez tenían sus propios vasallos que les debían servicios a ellos, de tal manera que sus intereses venían a coincidir en gran medida con los de la nobleza feudal. En otros términos, los miembros del alto clero, a causa de su riqueza y posición, mostraban un marcado interés en todas las cuestiones de política secular en las que lógicamente veíanse implicados, sobre todo si tenemos en cuenta que ya no sólo por su posición sino también por su superior educación, constituían el grupo más apto para proporcionar al monarca los funcionarios superiores de su reino.

Puede observarse por tanto que las organizaciones “Iglesia” y “Estado” se encontraban y se superponían, resultando imposible en la práctica una separación radical de las dos jerarquías que pudiera fundarse en el abandono por parte del clero de las funciones políticas. Semejante situación suponía para la Iglesia una auténtica amenaza potencial a su autonomía respecto de las cuestiones espirituales, ante la cual los eclesiásticos acentuarán su sentido de independencia y su deseo de convertir la Iglesia en un poder

espiritual autónomo. La Iglesia tenía que convertirse en una comunidad autónoma en la que política y administración eclesiásticas quedaran en manos de los eclesiásticos, tal como ya venía sucediendo en la congregación de monasterios sometida al abad de Cluny<sup>6</sup>. En esta dirección, el clero reclamaba para sí independencia de todo control secular y autoridad soberana del Papa en el gobierno eclesiástico. La semilla de la reforma estaba sembrada y con ella la de la discordia, ya que dicha reforma llevaba latentes en su seno múltiples ocasiones de conflicto entre el Papa y el emperador<sup>7</sup>.

No obstante, la defensa papal de la preponderancia del poder espiritual sobre el poder temporal sobre la base de la superior importancia de las cuestiones espirituales, no tenía la pretensión, al menos por ahora, de forzar a los gobernantes seculares a que tuviesen que derivar su autoridad de la Iglesia; por el contrario, la proclamación de tal preponderancia de lo espiritual sobre lo político conduciría (en consonancia con la teoría tradicional de las dos espadas según la cual, como hemos visto anteriormente, se postulaba un espíritu de independencia y de mutua ayuda entre los órdenes civil y eclesiástico) al reconocimiento papal de la autonomía de la política.

Ello dio vía libre a los intereses temporales emergentes de las nuevas relaciones económicas y sociales que, por su parte, venían arrasando con la organización social característica de los señoríos de origen feudal: recordemos, organización estática, integrada y concentrada en las relaciones perso-

---

<sup>6</sup> La congregación de Cluny, fundada en 910, presentaba como característica especial de su organización una total independencia para la administración de sus asuntos y para la elección de sus dirigentes. Además, destaca el hecho de que, a medida que se iban creando nuevos monasterios o se iban sumando otros, el abad de la primera congregación continuaba teniendo el control de esas ramas. En consecuencia, los monasterios cluniacenses eran mucho más que grupos aislados de monjes. Formaban virtualmente una orden centralizada bajo el control de un solo jefe, no sometida a otra autoridad que no fuera la del Papa. Por todo ello, hallábanse capacitados para convertirse en instrumento de difusión de la idea de reforma en la Iglesia; de una reforma que postulaba la vuelta a la estricta observancia de la Regla Benedictina en un momento de laxitud monástica generalizada y mermada moralidad del clero, marcadas fundamentalmente por una excesiva indulgencia en materias como la simonía y el concubinato, y que eran achacadas, primordialmente, a la participación de los gobernantes laicos en los asuntos espirituales.

<sup>7</sup> Baste recordar como prueba de ello el conocido episodio histórico de la “lucha por la investidura”, que en el año 1075 desató la controversia que acabaría enfrentando al Papa Gregorio VII con el emperador Enrique IV a causa de la prohibición papal a la intervención de los gobernantes seculares en la elección del alto clero o, en otros términos, la investidura de los obispos por los laicos.

nales del señor con sus súbditos (acorde a una economía natural exclusivamente agrícola y de cambio que era la que existía en el momento), y a la vez disgregada en múltiples centros de poder.

Precisamente, esas nuevas relaciones económico-sociales tendrán en el futuro como protagonista a una incipiente burguesía que, ante la imposibilidad de desarrollarse social y económicamente dentro de esas antiguas estructuras organizativas, se muestra ansiosa de encontrar un espacio exclusivo de acción para sus intereses; un espacio tal, que ante la amenaza de eventuales conflictos sociales que pudieran obstaculizar su propia afirmación, viniera protegido por mecanismos políticos más eficaces que la mera relación personal entre el señor y el súbdito. Es sobre la base de esta necesidad de nuevos mecanismos garantes de un cierto grado de seguridad en las relaciones, que se va a producir la superación de ese sistema de poder policéntrico y complejo, propio de las señorías de origen feudal, en favor de la figura del Estado territorial centralizado y unitario, el cual, como decíamos al principio, vendrá a establecer una relación de superioridad basada en la atribución del monopolio de la fuerza (o del poder de decisión en última instancia) que se ejercerá de la siguiente manera:

A. En el plano jurídico, mediante la afirmación del concepto de *soberanía* que confía al Estado el monopolio de la producción de las normas jurídicas, de tal manera que no existirá Derecho vigente por encima del Estado que pueda poner límites a su voluntad: el Estado conquista de este modo el poder de determinar por medio de las leyes la conducta de los súbditos. No obstante, es importante señalar que en este momento histórico el concepto de soberanía se define frecuentemente más bien en términos de poder que de derecho: por ahora se entiende que soberano no es tanto aquel que deriva su poder de una ley superior, sino aquel que tiene la fuerza para hacerse obedecer. Consecuentemente, los propios derechos subjetivos se presentan como concesiones gratuitas o como expresión de una autolimitación del poder por parte del Estado, es decir, de sí mismo.

La explicación del concepto de soberanía se la debemos a J. Bodin, cuya gran aportación como teórico del poder y del Estado absoluto, y como tratadista del Derecho, consiste precisamente en describir aquella como el poder político de la república o Estado, cuyos rasgos distintivos son de manera principal su carácter objetivo y su estructura institucional. Trátase por consiguiente de un poder político que no pertenece a las personas sino a la

república, trátase en definitiva del poder absoluto del Estado. Bodino lo define en *Les six livres de la république* (1576) como *la puissance absolue et perpétuelle d'une république*<sup>8</sup>, refiriéndose así a un poder supremo sobre los ciudadanos y súbditos, no sometido a leyes, que se va a caracterizar por las siguientes notas o *marcas* de la república como él las denomina:

- I. Es un poder 'único' que como tal no admite otro igual. Es un poder, por tanto, jerárquicamente ordenado a partir de estructuras basadas en relaciones de mando. Con esta caracterización Bodino pone fin a la concepción poliárquica del estado medieval, sustentada sobre un entramado de poderes funcionalmente distribuidos en el que al rey corresponde la posición de *primus inter pares*.
- II. Es 'inalienable' y no está sujeto a prescripción. Esta característica o *marca* de la soberanía es consecuencia del carácter *institucional* del poder, en virtud del cual el poder no pertenece a las personas, no se predica de sus titulares efectivos sino de las instituciones que lo encarnan. Este carácter abstracto, institucional, del poder político, impide que pueda ser objeto de patrimonialización o de apropiación por parte de sus titulares, y por tanto también de enajenación, evitando con ello que se produzca la dispersión del mismo en pequeños Estados como sucedía en la poliarquía medieval.
- III. Es un poder 'perpetuo' que como tal no puede concederse por un período de tiempo determinado, el poder soberano se impone al tiempo haciendo de la vigencia su principal norma.
- IV. Es un poder 'absoluto', ilimitado, no delegado o delegado sin límites o condiciones, que no está sometido a las leyes porque el soberano es la fuente del Derecho. El soberano no puede obligarse a sí mismo ni obligar a sus sucesores, ni puede ser hecho legalmente responsable ante sus súbditos. La ley del país no es sino el mandato del soberano, en consecuencia, toda limitación al poder de mandato tiene que ser extralegal.

Este principio de una jefatura jurídica unificada sería el signo distintivo de un verdadero Estado, así, toda república bien ordenada tendría que

---

<sup>8</sup> J. Bodin, *Les six livres de la République: un abrégé du texte de l'édition de Paris de 1583*; ed. Gérard Mairet, París, Librairie Générale Française, 1993.



tener en alguna parte esa fuente indivisible de autoridad y, según donde ésta residiera, hablaríase de formas diferentes de gobierno, a saber: monarquía, aristocracia o democracia. Resumiendo, la soberanía se identificaría con un derecho perpetuo humanamente ilimitado e incondicional de hacer, interpretar y ejecutar las leyes, mientras que la existencia de un tal derecho sería, según Bodino, la característica distintiva de un cuerpo político desarrollado respecto a otros grupos más primitivos.

Una última precisión importante debe hacerse respecto a Bodino: aunque él definiera la ley como puro acto de la voluntad del soberano, no dudó nunca que éste se encontraba limitado por la ley de Dios y la de la naturaleza, lo cual conllevaba la observancia de los pactos y el respeto a la propiedad privada. Además, contradictoriamente, admitía la existencia de una clase especial de leyes, una especie de normas constitucionales del reino basadas en antiguos usos y prácticas del mismo (como las normas relativas a la sucesión a la corona o la prohibición de enajenar parte alguna del dominio público), a las que denominaba *legi imperii*; normas que no podían ser modificadas por encarnar antiguas instituciones del reino que el soberano ni había hecho ni podía cambiar. Esta contradicción que observamos en Bodino al tratar de poner límites a lo ilimitado, puede explicarse en base a su pretensión de establecer una teoría que sirviese tanto para explicar el poder absoluto del monarca (de un monarca visible y tangible, al que resultara fácil ser leal y que viniera a poner orden en el caos del momento), como el poder constituyente y su derivación en un sistema de abstracciones jurídicas. Y es que, en última instancia, Bodino se configura como un teórico tanto del absolutismo como del liberalismo desde el Estado.

Por raro que parezca, algo semejante ocurrirá con Hobbes quien, por su parte, aunque libera totalmente a la soberanía de esas limitaciones que Bodino (con cierta falta de lógica) le impone, abre paso paradójicamente al espíritu del liberalismo, al convertir el Estado en mero servidor de la seguridad privada tomando como fundamento para ello una particular concepción del individualismo, tal como tendremos ocasión de ver más adelante.

B. En el plano político, la relación de superioridad se ejercerá mediante la destrucción del pluralismo orgánico característico de la sociedad corporativa por capas. Bajo la acción del Estado se eliminarán todos los centros de autoridad que reivindicaban para sí funciones políticas autónomas, como las ciudades, las corporaciones, etc., de modo que no exista ninguna

mediación política entre el príncipe, depositario de una voluntad superior, y los individuos. De esta manera, la *poliarquía* (empleando el término hegeliano) característica del mundo feudal, desaparece en beneficio de un Estado absoluto como nueva forma de Estado que atrae hacia sí todo aquello que pueda significar poder de dominación, sustrayéndolo a los señores feudales. Desde este momento, todos los que sirven dentro del Estado pasan a ser súbditos (sometidos), independientemente del lugar que ocupen en la pirámide social y, consecuentemente, a partir de ahora los sujetos particulares, para resolver sus conflictos deberán acudir a la figura del “juez”, que en tanto actúa en nombre del Estado es el único capaz de imponer el cumplimiento de su voluntad.

Hemos llegado por fin a esa nueva concepción del Estado como entidad territorial centralizada y unitaria, y lo hemos hecho a través del análisis del ‘proceso de racionalización’ de la gestión del poder en que en definitiva consistió su génesis y posterior desarrollo.

Podemos decir a modo de conclusión y resumen, que lo que ese proceso de racionalización suponía en última instancia era una ‘visión técnica del poder’, de un poder que es ahora entendido como el orden externo necesario para garantizar la tranquilidad y seguridad de los súbditos, y que marca la necesidad de integrar y reunificar el poder mismo en una sola instancia (el príncipe). Acorde a este planteamiento, surge la exigencia para el Estado de actuar según criterios objetivos que respondan a la despersonalización acaecida en las relaciones con los súbditos y, por consiguiente, de que dichas relaciones (del Estado para con sus súbditos y de estos entre sí), pasen a ser reguladas por normas de carácter general y a través de nuevas instituciones y de leyes.

Por tanto, fruto de esa nueva concepción del poder como unitario (un único centro de mando), y como racional (que actúa según criterios objetivos, según normas de carácter general), aparece lógicamente una también nueva concepción del Derecho: frente a la costumbre como principal fuente del Derecho, creada por la sociedad mediante la reiteración de comportamientos que adquirirán finalmente el carácter de obligatorios, se plantea la necesidad del Derecho legal y se abre el problema de su legitimidad. A partir de ahora y como norma general, la ley, creada por la voluntad del Estado, desbancará a la costumbre y a otras normas en la escala jerárquica de las fuentes del Derecho. En un primer momento, claro está, ese nuevo

Derecho será considerado como obra del monarca en tanto que éste es la personificación de la voluntad del Estado.

Tenemos en definitiva un Estado racional que se apoya en un Derecho también racional y que va a precisar para su funcionamiento de un aparato técnico de gestores o *funcionarios*, es decir, de una burocracia especializada que tendremos ocasión de estudiar con detenimiento más adelante, pero cuya necesidad para el Estado moderno nos interesa poner ahora de manifiesto a fin de comprender el porqué, o al menos uno de los porqués, del inicio de la nueva concepción racional-formal del Derecho. Y es que el Derecho racional del Estado moderno en Occidente es el resultado de la recepción del Derecho romano en su aspecto formal y de su influencia en la orientación formalista del pensamiento jurídico y en la estructura del Derecho mismo. Como señala Weber, “la burocracia bizantina de la época de Justiniano había ordenado un Derecho racional en interés de los funcionarios, que deseaban poseer un Derecho sistematizado, perfectamente establecido y, por consiguiente, más fácil de aprender. Con la decadencia del Imperio romano de Occidente el Derecho cayó en manos de los notarios italianos. Éstos, y subsidiariamente las universidades, tuvieron gran empeño en resucitar el Derecho romano. Los notarios revivieron las viejas fórmulas contractuales del Imperio romano, adaptándolas a las necesidades de la época; a base de esta experiencia se formó en las universidades una teoría jurídica sistematizada. Lo decisivo en la evolución es, sin embargo, la *racionalización del proceso*”<sup>9</sup>.

Por consiguiente, la recepción del Derecho romano presenta como principal aportación la creación de un pensamiento jurídico-formal que orientará la estructura del Derecho conforme a principios jurídicos formales, tal como será demandado por esa burocracia especializada que se constituirá en elemento decisivo del Estado. Como dice Weber: “El Derecho romano fue, en este caso (como en todos los demás), el medio de aplastar el derecho material, en beneficio del formal [...]. Occidente dispuso de un Derecho formalmente desarrollado, producto del genio romano, y los funcionarios, formados conforme al espíritu de este Derecho, eran, como técnicos de la administración, superiores a todos los demás”<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> M. Weber, *Historia económica general*, ob. cit., p. 286.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 288-9. De esta cuestión se ocupa también Weber en *Economía y Sociedad*, ob. cit., pp. 596 y ss.

### *Principio de territorialidad de la obligación política*

El Estado es unidad de territorio debido al hecho de que, ya se trate de un espacio unitario, ya de espacios geográficamente separados, se “manda” de manera unitaria. El territorio se constituye en elemento permanente de la unidad estatal a la que dota de entidad más allá de los individuos y de las cambiantes formas de Estado, erigiéndose la comunidad de espacio en condición esencial de la unidad estatal. Hablamos por tanto de “validez territorial” del ordenamiento estatal y caracterizamos formalmente al Estado moderno como orden jurídico y administrativo, cuya pretensión de validez, garantizada por la fuerza, abarca toda acción ejecutada dentro de su ámbito territorial de influencia.

### *Impersonalización del mando político*

Tal como apuntábamos anteriormente, el príncipe soberano se apoyará para gobernar en un aparato administrativo eficiente y funcional a los intereses de los estratos sociales comprometidos, un cuerpo en definitiva de ayudantes técnicos montado en torno al concepto de *officium*, es decir, en torno a la profesionalización de la organización política.

Resumiendo, la territorialidad del poder y la profesionalización de la organización política, junto con la centralización del poder, son los tres elementos fundamentales que marcan la génesis del Estado moderno; estos tres elementos se funden en el concepto de Estado como monopolio de la fuerza legítima dentro de un ámbito territorial determinado. Este monopolio es lo que hemos convenido en llamar *soberanía*, de tal modo que el Estado moderno sería por tanto una soberanía territorial, un orden político construido sobre una unidad territorial con una burocracia propia, que constituyéndose así como un fin en sí mismo encarnaría el poder en su totalidad, expresado y organizado como aparato. Aparece así una estructura burocrática, basada en el carácter impersonal y objetivo de las relaciones entre el Estado y los súbditos, relaciones que ya sólo podrán ser reguladas a través de instituciones, es decir, a través de ficciones o abstracciones que operen en la vida política y jurídica por encima de las personas, tal como había afirmado Bodino. El burócrata se perfila ahora como el servidor no ya de un Señor, sino de unas instancias administrativas que son las encargadas de ejecutar la voluntad y las decisiones del Estado. Podemos decir por tanto, que el Estado moderno se presenta como Estado administrativo, en la medida en que encontramos a disposición del príncipe un instrumento operativo nuevo: la

moderna burocracia, consistente en una máquina que actúa de manera racional y eficiente en vistas a un objetivo directamente dependiente de él.

Este cuadro responde a lo que Weber, al estudiar los tipos puros de dominación legítima, dentro de su análisis de las categorías sociológicas, denomina “*dominación legítima de carácter racional*” o “*autoridad legal*”, haciendo descansar el fundamento primario de la legitimidad en la creencia de la legalidad de ordenaciones estatuidas y de los derechos de mando de los llamados por esas ordenaciones a ejercer la autoridad, de tal modo que lo que se obedece son “*ordenaciones impersonales y objetivas legalmente estatuidas y las personas por ellas designadas, en méritos éstas de la legalidad formal de sus disposiciones dentro del círculo de su competencia*”<sup>11</sup>.

#### ELEMENTOS SOCIOECONÓMICOS

Una vez analizados los presupuestos en que se sustenta el proceso de emergencia y consolidación del Estado moderno, examinemos ahora desde una perspectiva más pragmática algunos de los factores de tipo económico y social subyacentes a los procesos descritos. Para ello y con la finalidad de que la exposición resulte más clara resumimos la situación en los siguientes términos: las fuerzas sociales tradicionales, denominadas por la doctrina capas o sectores, habían venido ocupando en la fase inicial del Estado moderno una posición de fuerza, sobre todo a nivel administrativo, como consecuencia entre otras cosas de las necesidades financieras que acuciaban a la corona para el establecimiento de una administración eficiente y de un ejército estable; necesidades que dichas capas o sectores ayudaban a solventar y a cambio de lo cual se les reconocía como contrapartida una gran capacidad de control sobre la gestión de la recaudación, control que equivalía en la práctica a una verdadera y propia administración por su parte y que a la vez tenía su reflejo a nivel constitucional. Pues bien, estas capas o sectores perderán esa originaria posición constitucional, viendo así eliminado su poder administrativo y con ello reducida su presencia exclusivamente a la esfera social, y ello como resultado fundamentalmente de los siguientes fenómenos:

1) El cambio radical operado en los pilares mismos de la fundamentación del poder, cambio que consiste, como ya sabemos, en la transición

---

<sup>11</sup> M. Weber, *Economía y Sociedad*, ob. cit., p. 172.

desde una idea del poder basada en una estructura organizativa de las relaciones sociales en la que la separación entre lo político y lo social, Estado y sociedad, público y privado, no estaba aún del todo verificada (persistiendo por el contrario una articulación policéntrica de base predominantemente señorial o personal propiciada por los mencionados motivos financieros), a una fundamentación en la que dicha estructura organizativa de las relaciones sociales se construye sobre la delimitación clara de una esfera exclusivamente gestionada de modo político (es decir, unitaria y políticamente por el príncipe monocrático garante del Derecho o, si se quiere, dominada por el aparato estatal) y rígidamente separada de la esfera social.

2) El hecho de que esta delimitación de una esfera exclusivamente política había sido propiciada en gran medida por la pérdida de fuelle del motivo real de fuerza de los sectores o capas sociales tradicionales, es decir, por su pérdida de protagonismo en el ámbito financiero, ya que el príncipe y su propio aparato administrativo habían ido haciéndose progresivamente con dicho ámbito gracias al apoyo recibido (en la lucha contra los privilegios fiscales de la nobleza, la más importante de las capas sociales en ese momento) por parte de los estratos de población más comprometidos económicamente y sobre todo por parte de la burguesía de las ciudades, preocupada principalmente ya no sólo por reivindicar una distribución equitativa de la carga fiscal, sino por conseguir que se ejerciera por parte del príncipe una política más activa de defensa, apoyo y estímulo a la actividad financiera y comercial, en consonancia con el novedoso y principalísimo papel asignado al concepto de “bienestar” como objetivo central y premisa fundamental de las políticas económica y fiscal del Estado mercantilista.

Detengámonos un momento en el análisis de este fenómeno y de esos dos conceptos fundamentales que de él surgen, a saber, la burguesía de las ciudades y el mercantilismo:

#### *A. La burguesía de las ciudades:*

El concepto específicamente moderno y occidental de ‘burguesía’ es aquel que alude a su sentido estamental, en virtud del cual se comprende bajo esta denominación, aquellas capas sociales integradas por personalidades que poseen una determinada formación académica, un nivel de vida elevado y un prestigio social: empresarios, rentistas, etc. En palabras del propio Weber, “gente acaudalada y culta, o, por lo menos, con una de esas dos ca-

racterísticas que, por un lado, le oponen a la nobleza, por otro al proletariado”<sup>12</sup>. En definitiva, aquella capa social a la que los que no pertenecen a ella, ya se trate de nobles, proletarios o burócratas, consideran como “gentes de posición y cultura”.

Además, el burgués es siempre ciudadano de una determinada localidad, y la ciudad es el sustrato en el que germinan prácticamente todas las realizaciones de la cultura, desde la creación de partidos políticos hasta el asentamiento de determinadas religiones como el cristianismo, pasando por las diversas manifestaciones artísticas y producciones científicas. La ciudad es la sede de la administración política y religiosa y, desde el punto de vista económico, es principalmente el centro del comercio y de la industria, necesitando como tal, para su subsistencia, ser aprovisionada desde fuera con artículos de primera necesidad.

Concretamente, la ciudad occidental medieval, como unión política, adopta la forma de una federación comunal o municipal, caracterizándose por disponer de un Derecho y un Tribunal propios, así como de determinadas instituciones autónomas. El ciudadano sólo será tal en la medida en que participe en la organización judicial y en la elección de los titulares de las instituciones.

Cabe preguntarse a continuación cuál es el origen de esta ciudad específicamente occidental. Pues bien, las referencias más antiguas sobre las ciudades como uniones políticas ponen de manifiesto su carácter revolucionario, desde el momento que surgen a partir de un acto de confraternidad (“coniuratio” en la Edad Media), consistente en la hermandad armada para la mutua protección. Trátanse por tanto de agrupaciones defensivas, de la unión de aquellos que económicamente pueden actuar como militares procurándose el armamento y la instrucción necesarias, lo cual revela que la estructura del ejército descansa sobre el armamento por los propios soldados, es decir, sobre milicias. Y es que, tal como señala Weber al abordar este tema en el capítulo dedicado al origen del capitalismo moderno, en su *Historia económica general*<sup>13</sup>, en Occidente el ejército armado por caudillos militares y la separación de los soldados con respecto a los medios e instrumentos de guerra, es (análogamente a lo que ocurre con la distinción entre el obrero y los medios de producción) un producto de la edad moderna. Por consi-

---

<sup>12</sup> M. Weber, ob. cit., p. 267.

<sup>13</sup> M. Weber, ob. cit., p. 272.

guiente: hermandad religiosa y equipo militar procurado por el soldado mismo, son los dos elementos que han permitido el origen y existencia de la ciudad occidental.

Comprobaremos a continuación cómo se produce el desarrollo de esa ciudad: al principio, serán los linajes caballerescos los que como participantes activos, integran por sí solos la federación municipal, mientras que el resto de la población queda obligada a prestar obediencia. El asentamiento en la ciudad resultará motivado por la posibilidad de utilizar las rentas de la tierra para empresas mercantiles. Ahora bien, el ciudadano de derecho pleno y el noble en la ciudad serán ciertamente los poseedores de tierras y de capital mercantil que viven de sus rentas, sin embargo, no intervienen de modo directo ni en su comercio ni en su industria, es decir, no participan en la explotación profesional del comercio.

El cambio fundamental al respecto se va a producir con la irrupción de la democracia y, en este punto, es importante no perder de vista que el fundamento primero de la democratización no es otro que la disciplina militar y, más concretamente, la institución de una infantería disciplinada tal como la que integraban los ejércitos gremiales en la Edad Media, que acabará imponiéndose a la lucha de tipo heroico, y cuyo origen lo encontramos en el hecho de que para atraer a las masas no caballerescas se les proporcionasen armas, con lo cual, se acababa poniendo en sus manos el poder político. Resultado: el triunfo de la democracia, de una democracia que es anunciada por la burguesía, por esa masa de burgueses que como hemos señalado no vive a la usanza caballerisca y que además, va a desplegar una férrea vigilancia sobre el noble, sobre el hombre de modales caballerescos y actitud feudal, que se verá así despojado de la mayoría de sus derechos. En esta línea y aunque no siempre, la nobleza medieval, enfrentada a empresarios y artesanos que son sus adversarios, vendrá obligada a hacerse inscribir en los gremios procediéndose de este modo a la paulatina “artesанизación” de los linajes<sup>14</sup>.

Es en el contexto de la ciudad medieval, dividida en capas gremiales que son sus elementos constitutivos, donde encontramos el precedente in-

---

<sup>14</sup> Cabe citar como ejemplo el caso de las ciudades italianas, en las que la técnica militar caballerisca ha alcanzado ya su máximo desarrollo cuando ellas inician su auge, por lo cual se encuentran obligadas a tomar caballeros a sueldo o bien a aliarse con ellos, insistiendo en uno u otro caso en su incorporación a la ciudad a fin de que no puedan mantener desde sus castillos la inseguridad en los caminos y, por otra parte, con el deseo claro de convertirles en ciudadanos de pleno derecho.



mediato del moderno burgués tal como lo hemos descrito más arriba, como “gente culta y acaudalada”. Más concretamente, podemos situarlo por poner un caso en el gremio de los “arti maggiori” que comprendía a comerciantes, cambistas, joyeros, empresarios rentistas en su mayoría, juristas, médicos y boticarios, en Florencia, la clásica ciudad de los gremios.

Lo cierto es que, bajo el dominio de los gremios la ciudad de la Edad Media cultivó una política especial, una política económica municipal cuya finalidad era triple:

- Mantener las posibilidades tradicionales de alimentación y lucro.
- Que el campo sirviera a sus intereses lucrativos mediante los derechos feudales y la obligación de mercado.
- Cohibir la competencia e impedir el desarrollo de grandes empresas, (a pesar de lo cual acabará haciendo su aparición la pugna entre capital y trabajo y se desarrollarán de modo considerable tanto la industria doméstica como la institución de los “oficiales” en clara anticipación del proletariado moderno).

En esta ciudad, el “ciudadano” típico es comerciante o artesano y, sólo es ciudadano de derecho pleno cuando goza de una casa en propiedad, de tal manera que aquel que no es propietario necesita de éste como fideicomisario si quiere adquirir tierras. Esta condición generaba por tanto una situación de desigualdad estamental que iba acompañada de perjuicios en el orden procesal, una especie de *capitis diminutio*, que no obstante se tiende a compensar. Por otra parte, en cuanto a su persona el ciudadano medieval es completamente libre y además, tenía estipulado que si el siervo abandonaba al señor, transcurridos un año y un día, éste (el señor) perdía su derecho a reclamar, lo cual era lógico y acorde a la sensibilidad jurídica de los ciudadanos, a quienes interesaba por razones militares y tributarias. Podemos concluir por tanto que la tendencia en el desarrollo de la ciudad medieval era hacia una relativa compensación estamental y también hacia la supresión de la falta de libertades.

En definitiva, podemos decir que la moderna evolución de la baja Edad Media en las ciudades occidentales se orientará hacia la consideración y aprovechamiento de las posibilidades del mercado de manera sistemática, lo cual responde a los dictados del capitalismo racional e influye, por otra parte, en el giro de la evolución hacia la decadencia de las libertades municipales, desde el momento que las ciudades en la época moderna, al caer bajo el dominio de los Estados nacionales competidores que se hallan en permanente situación de lucha o competencia para conseguir la hegemo-

nía, se irán viendo, cada vez más, privadas de su régimen de autonomía administrativa y sustraídas sus regalías militar, judicial y mercantil.

En realidad, las ciudades de la época moderna quedarán privadas de su libertad, mientras que la situación de lucha y competencia entre los Estados nacionales creará las máximas posibilidades al capitalismo del Occidente moderno: el Estado aislado tendrá que concurrir para asegurarse el capital a fin de hacerse con el dominio; los capitalistas, por su parte, le irán prescribiendo las condiciones bajo las cuales son susceptibles de prestarle su apoyo. De esta alianza forzada entre Estado y capital surge el estamento burgués nacional, la burguesía en el sentido moderno de la palabra.

### *B. El Mercantilismo:*

Después de lo expuesto en el apartado anterior, resulta fácil comprender la necesidad en que se encontraban los nacientes Estados nacionales de dotarse de una estructura fuerte que les permitiera robustecer su poderío de cara al exterior.

A lo largo de toda la Edad Media, hasta el siglo XV prácticamente, se había venido ejerciendo una política fiscal y una política asistencial a las que podríamos calificar de coyunturales, es decir, diseñadas según las necesidades del momento. Pero una política económica estatal propiamente dicha, como actividad a desarrollar de manera consecuente y continua, sólo surge en la época moderna, y lo hace auspiciada por el denominado sistema mercantilista.

El primer rastro del mercantilismo en dicho sentido, es decir, como síntoma de una política económica racional (acometida por los príncipes), lo encontramos en el siglo XIV en Inglaterra, prevaleciendo como la doctrina del pensamiento económico europeo hasta el siglo XVIII.

El objetivo a cumplir era claro: aumentar el poder de la nación mediante la maximización del interés del Estado soberano. Para ello, el Estado debía ejercer un férreo control sobre la industria y el comercio, sobre la producción y el consumo, a fin de conseguir que las exportaciones superaran en valor a las importaciones; había que aventajar al adversario (los otros Estados) comprándole lo más barato posible y vendiéndole lo más caro que se pudiera. La principal preocupación era acumular riqueza nacional (reservas de oro y plata), y para ello se hacía necesario fomentar las exportaciones y desincentivar las importaciones aun a costa del mantenimiento de salarios bajos; era preferible, por tanto, exportar a terceros que importar bienes o

comerciar dentro del propio país. El planteamiento teórico subyacente era el de la *balanza comercial*, desarrollado en Inglaterra desde el siglo XVI y según el cual, sobreviene el empobrecimiento de un país tan pronto como el valor de las importaciones supera al de las exportaciones.

En este contexto, y en clara relación con la política de dominio estatal, punto importante del programa del mercantilismo fue el afán por incrementar todo lo posible la población para que, al tener que atender a sus necesidades, se viera en la obligación de crear oportunidades de venta hacia el exterior, particularmente de aquellos productos en los que se concentraba el máximo de trabajo nacional, es decir, productos acabados que eran elaborados con los recursos suministrados sin costo alguno por las colonias, con la ventaja añadida de que además éstas quedaban fuera del circuito comercial. En lo posible, el comercio debía practicarse sólo por comerciantes del país, para lo cual se procedió a la supresión de las trabas internas al intercambio establecidas en la Edad Media, que en forma de barreras arancelarias permitían cobrar tributo a los bienes en cada ciudad o río que fuera preciso atravesar.

En cuanto a la producción, se fomentó el crecimiento de las industrias porque ello permitía a los gobiernos obtener ingresos mediante el cobro de impuestos que a su vez les permitían costear los gastos militares. En esta dirección, el mercantilismo, como alianza del Estado con el capital, se manifestará bajo un doble aspecto: por un lado, como artífice de una política fiscal monopólica encaminada a crear nuevas industrias que solamente pudieran importar en virtud de monopolios concedidos por el Estado, quedando así sometidas a un permanente control y expolio fiscal<sup>15</sup>; por otro lado, como protector de aquellas manufacturas ya existentes en la nación aunque no creadas con carácter de monopolio. No hay que olvidar además, que la explotación de las colonias era el método legítimo para obtener metales preciosos y materias primas para las industrias.

Resumiendo, la premisa fundamental de la política mercantilista era el aprovechamiento del mayor número existente de fuentes con possibili-

---

<sup>15</sup> En esta línea se sitúa la aportación de Jean Baptiste Colbert a la política económica francesa de Luis XIV en la segunda mitad del siglo XVII. Como ministro de finanzas y fiel a los principios del mercantilismo, procedió a la reorganización de la estructura económica francesa, el comercio y la industria, con el fin de incrementar los ingresos y crear un país autosuficiente. Puede verse J. B. Colbert, *Mémoires sur les affaires de finances de France pour servir à l'histoire*, texto recogido en D. Dessert, *Colbert ou le serpent venimeux*, Bruselas, Complexe, 2000.

dad lucrativa en el propio país, a fin de convertirlo en una gran potencia dentro del concierto internacional. El modo de conseguirlo: directamente, mediante el incremento del erario público; indirectamente, por el aumento de la capacidad tributaria de la población. Los medios: los que acabamos de explicar, insistiendo en el hecho de que la intervención pública de la economía se justifica siempre que sirva a los objetivos marcados. En definitiva, se tenía la firme convicción de que la riqueza de un país dependía sobre todo de la acumulación de oro y plata, ahora bien, como señala Weber,

sería ciertamente un error creer que los teóricos y estadistas del mercantilismo hayan confundido la posesión de metales preciosos con la riqueza de un país. Sabían muy bien que la capacidad tributaria es el manantial de esta riqueza, y sólo por ello se preocuparon de conservar en sus tierras el dinero que amenazaba desaparecer con el comercio<sup>16</sup>.

El mercantilismo obtuvo gran éxito, ciertamente, como estímulo para el crecimiento de la industria, pero a la vez generó una fuerte oposición contra sus propios principios porque los pequeños empresarios, que se habían constituido en grupo y prosperado al margen del poder público, se colocaron a la defensiva en contra de los monopolios regios. En última instancia, casi ninguna de las industrias creadas por el mercantilismo sobrevivió a la época mercantil, y ello debido a que crecieron lo suficiente como para poder funcionar sin la protección del Estado.

La lucha desencadenada entre lo que Weber denomina capitalismo irracional y capitalismo racional, es decir, entre el capitalismo orientado en el sentido de las posibilidades fiscales y coloniales<sup>17</sup> y de los monopolios de Estado, y el construido a partir de las posibilidades automáticas del mercado, se saldará con la derrota del sistema mercantilista al desarrollarse la doctrina del librecambio, lo cual acontecerá en el seno de las alianzas entre los intereses industriales que, como acabamos de apuntar, podían ya prescindir del mercantilismo.

---

<sup>16</sup> M. Weber, *ob. cit.*, p. 292.

<sup>17</sup> No hay que olvidar que el uso y abuso de las colonias como fuente inagotable de recursos, a la par que su exclusión del circuito comercial, fueron entre otras razones causa de la guerra de independencia estadounidense, cuyo detonante principal sería la reivindicación por parte de los colonos del derecho a obtener bienestar, su propio bienestar económico.

En este contexto y tomando como fundamento el significado amplio del término “capitalismo”, merece la pena detenerse en el estudio de cuáles fueron precisamente las condiciones decisivas para el desarrollo de ese capitalismo racional en Occidente. Para ello acudiremos una vez más al análisis weberiano<sup>18</sup>:

Lo primero que hay que señalar son aquellas manifestaciones que se sitúan en el origen del fenómeno, a saber, la empresa duradera y racional; la contabilidad racional; la técnica racional; el Derecho racional; la ideología racional; la racionalización de la vida y, finalmente, la ética racional en la economía.

A continuación, la pregunta inmediata es la siguiente: ¿qué condiciones es preciso que se den para la aparición de esas estructuras racionales del tipo “empresa capitalista”?

La respuesta la hallamos sorprendentemente en un sector en el que de manera oficial dominó una teoría económica hostil al capitalismo, a saber, en el seno de la Iglesia, cuya moral económica se sustentará hasta el siglo XV sobre una ética basada en la idea del “mercader” como sujeto que, aun pudiendo negociar sin incurrir en pecado, no puede ser grato a Dios. Esta ética dejaba ciertamente traslucir una notoria aversión a todo estímulo capitalista, lo cual es lógico si reparamos en el hecho de que nota definitoria fundamental de las relaciones dentro de la economía capitalista es precisamente su carácter impersonal, carácter que genera un profundo rechazo desde el momento que esa impersonalidad implica sustraer determinadas relaciones humanas a la influencia de la Iglesia, quedando excluida así la posibilidad de ser vigiladas e inspiradas éticamente por ella<sup>19</sup>.

Pues bien, la responsabilidad de romper con ese conjunto de normas inspiradas en el odio a lo impersonal, va a ser imputada, según Weber, a la Reforma protestante. La razón de ello: que dicha reforma supuso la ruina de la doblez ética característica del catolicismo, que distinguía entre una moral

---

<sup>18</sup> Remitimos en este punto a las citadas obras de M. Weber sobre las que venimos trabajando: *Economía y Sociedad*, *Historia Económica General* y, además, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. y ed. J. Abellán, Madrid, Alianza, 2002. Asimismo, resulta particularmente interesante al respecto el trabajo de R. González León, *El debate sobre el capitalismo en la sociología alemana. La ascesis en la obra de Max Weber*, ed. A. Bilbao, Madrid, CIS, 1998.

<sup>19</sup> Por esta razón la ética económica medieval descansará sobre la noción del *iustum precium*, quedando por tanto excluida la posibilidad del regateo en los precios y la libre competencia.

obligatoria para todos y otra de índole particular y ventajosa. Expliquemos esto brevemente: partiendo de la distinción que hace el cristianismo entre un tipo de virtuosismo religioso propio de unas cuantas personas “selectas” y otro tipo que es el que se predica para las masas, se concluye que el virtuosismo religioso sólo puede tener, en última instancia, un valor ejemplarizante para la vida cotidiana; es decir, sus exigencias representarán un desideratum pero no serán decisivas para la ética de cada día. El catolicismo, por su parte, hará aparecer la normas del virtuosismo religioso o *Consilia Evangelica* como ejemplo junto a los deberes del profano, de tal modo que, el cristiano perfecto propiamente hablando será el monje, pero su modelo de conducta no podrá exigirse a todo el mundo aunque sus virtudes constituyan, ciertamente, el espejo para la vida diaria.

Ya tenemos por tanto la distinción entre una ética monacal y una ética de masas, distinción que encierra en sí misma otro hecho relevante: el apartamiento del mundo en una comunidad especial de aquellos individuos de más elevada calidad religiosa, individuos que, por su parte, llevarán a la práctica un determinado régimen de vida metódico y ascético en virtud del cual, con métodos y medios racionales, persiguen un fin situado en el más allá. Resulta por tanto que es en el seno de las comunidades monacales donde encontramos el germen de un sistema de relaciones basadas en la racionalidad y el método. Un sistema que desde el recogimiento, desde una relación dialéctica del yo con Dios, genera paradójicamente un conjunto de relaciones marcadas en su proyección externa por lo impersonal, en un esfuerzo supremo de sublimación de la propia subjetividad en Dios por vías adyacentes a las del misticismo.

Hemos explicado pues cómo en el seno de la Iglesia, de una institución que como decíamos más arriba se sustentaba en una moral económica hostil al capitalismo y a lo impersonal en las relaciones, aparece por vez primera, enmarcado en el seno de las comunidades monacales, un sistema racional y metódico de relaciones que constituirá el preámbulo y caldo de cultivo para la emergencia de las estructuras que caracterizarán al tipo de empresa capitalista. Sólo quedaba exportar dicho régimen racional de vida que hallábase relegado al círculo monacal, y extenderlo entre la gente laica; sin embargo, y esto es lo más importante, semejante propósito chocaba de frente con el instituto de la confesión, que ofrecía la posibilidad de descargarse, a costa de ciertas penitencias, de la conciencia de culpa y del sentimiento de pecado provocados por los preceptos éticos de la Iglesia. En úl-

tima instancia, la confesión implicaba de un modo bastante general el quebranto de la unidad y severidad de la vida metódica.

El paso definitivo en la superación de ese sistema irracional fundado en las relaciones personales, que venía siendo lo habitual en el seno de la Iglesia, lo da la Reforma protestante a comienzos del siglo XVI de la mano de Lutero y sus “95 Tesis” desafiando la teoría y la práctica de las indulgencias papales<sup>20</sup>. Y es que en último término, la Reforma lo que supuso fue la supresión de los *Consilia Evangelica* y el fin consecuente de la doblez ética de una moral para todos y otra particular y ventajosa. A partir de la Reforma, las naturalezas rígidamente religiosas refugiadas en el Claustro, tendrán que bregar en el mundo en una especie de ascesis mundanal y no ya ultraterrena. Como es sabido, entre las manifestaciones de esta nueva moral se encuentra la no recomendación de la pobreza, eso sí, siempre y cuando la adquisición de riqueza no induzca al goce irracional<sup>21</sup>. Además, se entiende que el logro de la riqueza es debido a la piedad, lo cual llevará a los calvinistas a sostener, en buena lógica, que el hombre es el administrador de los bienes que Dios le otorga, siendo su misión religiosa colaborar en el dominio racional del universo. Esa colaboración la realizará cada persona mediante su “profesión”, término que de esta manera viene a expresar la valoración de la actividad lucrativa capitalista basada en fundamentos racionales, como realización de un objetivo fijado por Dios. De esta caracterización del concepto profesional deriva la identificación protestante entre elevado nivel ético y honorabilidad en los negocios, identificación que por otra parte deja de lado cualquier alusión al contenido de la fe.

Todo este proceso, meticulosamente descrito, es el que lleva a Weber a decir que “una institución (refiriéndose a la Reforma protestante) tan poderosa e inconscientemente refinada para la formación de los capitalistas, no ha existido en ninguna otra Iglesia o religión, y en comparación con ello carece de importancia todo cuanto hizo el Renacimiento en pro del capitalismo”<sup>22</sup>. Ahora bien, es fundamental no acabar el presente análisis sobre el

---

<sup>20</sup> Ver al respecto, M. Lutero, *À la noblesse chrétienne de la nation allemande: La liberté du chrétienne*, trad. francesa y ed. de M. Gravier, prefacio de P. Chauun, Paris, Flammarion, 1992; Id., *Escritos políticos*, trad. esp. y estudio preliminar de J. Abellán, Madrid, Tecnos, 1986.

<sup>21</sup> Otra de las manifestaciones que revela el carácter de esta nueva moral es la no exigencia del celibato sacerdotal, entendiéndose el matrimonio como institución para la procreación racional.

<sup>22</sup> M. Weber, *Historia económica general*, ob. cit., p. 308.

origen del capitalismo (análisis que, conviene recordar, surgió de la constatación de que por su propia dinámica no pudo ser el mercantilismo la causa de emergencia del mismo), sin apuntar un hecho de vital importancia, a saber, que la raíz religiosa del hombre económico moderno ha muerto; que la ética económica nacida del ideal ascético se ha visto despojada de su sentido religioso y que como consecuencia de ello, era de necesidad que se revelaran los contrastes advertidos en una sociedad en pleno crecimiento. Por todas estas razones le es posible a Weber sentenciar que es llegado el fin del protocapitalismo y se inicia la era de hierro en el siglo XIX.

Dejaremos por el momento el análisis socioeconómico para volver al Estado absoluto y realizar una breve recapitulación de lo expuesto hasta ahora. En este sentido podemos concluir lo siguiente:

Que el objetivo último del Estado moderno como aparato para la gestión del poder no es otro que aquel que venía siendo demandado principalmente por el tercer estado, a saber, la paz interna del país, la eliminación del conflicto social y la normalización de las relaciones de fuerza.

Que este objetivo se intentará alcanzar mediante el ejercicio monopolista del poder por parte del monarca soberano, capaz de disponer en los casos comprometidos de qué parte está el Derecho, estableciéndose así la necesidad de observancia del mandato del soberano como ley suprema, y el reconocimiento de éste y de su soberanía como instancia neutral opuesta y por encima de partidos y súbditos, única capaz de conservar la paz. Nos hallamos por tanto en presencia de un poder unitario y centralizado, totalitario y absoluto, aún cuando estuviera apoyado por un sólido aparato de funcionarios<sup>23</sup>.

Definamos pues el Estado moderno como el modo de organización de las relaciones sociales (del poder) en torno a una unidad de dominación independiente tanto en lo exterior como en lo interior, que actúa de modo continuo y con medios propios, a través de procedimientos técnicos preestablecidos (instituciones, administración...) útiles a la prevención y neutralización de los casos de conflicto y al logro de los fines que las fuerzas en cada momento predominantes de la estructura social reconocen como propios e imponen como generales al país, siendo su fundamento último el monopolio legítimo de la fuerza.

---

<sup>23</sup> Modelo preconizado por los *politiques* con Bodino a la cabeza en 1576 y posteriormente, hacia 1640, por Hobbes.



Una última precisión debe ser hecha en el plano sociológico: hemos afirmado anteriormente que, de acuerdo con Weber, la aparición de la administración burocrática como forma más racional de ejercicio de la dominación desde el punto de vista técnico-formal, es el germen del Estado moderno occidental. Hay que añadir además, que por su precisión, continuidad, disciplina, rigor, calculabilidad para el soberano y para los interesados, intensidad y extensión en el servicio, aplicabilidad formal-universal a toda clase de tareas y susceptibilidad técnica de perfección para alcanzar el óptimo de los resultados; por todas estas razones, esa clase de administración devendrá imprescindible para satisfacer las necesidades (personales o materiales) de la administración de masas, tanto más en un tipo de sociedad que, como ya se ha apuntado, construida sobre el principio de separación de los medios administrativos respecto de los funcionarios, empleados y trabajadores, y en base a requerimientos de formación profesional y disciplina, vería sin ese aparato burocrático cesar toda posibilidad de existencia. De tal modo aparece ligado el aparato burocrático a la continuidad de su propio funcionamiento, por intereses tanto materiales como objetivos. La burocracia, como dice Weber, continúa funcionando para la revolución triunfante o el enemigo en ocupación, lo mismo que venía haciéndolo con el gobierno hasta ese momento legal; es la médula de la administración de masas y por ello el fenómeno de la burocratización se convertirá en sombra inseparable de las democracias de masas.

#### TRANSFORMACIÓN DEL ESTADO ABSOLUTO. EL LIBERALISMO. UN NUEVO SUJETO POLÍTICO Y UN NUEVO ORDEN ESTATAL

Un paso más en el plano del pensamiento nos conduce a la afirmación del “individuo” como interlocutor directo del príncipe y de su aparato de poder, es decir, del Estado. Esta afirmación es consecuencia de la radical escisión entre las esferas de lo público y lo privado a la que nos referíamos anteriormente como resultado de la superación definitiva de la estructura de relaciones interhumanas característica de la antigua sociedad por capas, en la que al individuo, totalmente absorbido en la dimensión comunitaria de miembro de un estrato o cuerpo social (ya fuera la familia, ya el sector o capa al que perteneciera), no se le permite presencia política alguna como sujeto.

Y es que sólo cuando el Estado se erige en monopolizador de la esfera política, y las capas o sectores quedan reducidas a actuar en ese ámbito so-

cial perdiendo con ello su protagonismo político, tal y como hemos explicado; sólo entonces se hace posible hablar de un espacio de lo público y otro de lo privado, y desde este momento tenemos que decir que si bien el individuo es súbdito, ciertamente, en el ámbito de su privacidad, en el ámbito de lo público se va a ir erigiendo paulatinamente en interlocutor directo del Estado (en detrimento del papel protagonista jugado hasta este momento por las capas o sectores sociales)<sup>24</sup>.

Nos encontramos por tanto ante una realidad dual constituida por individuos, de una parte, y por el Estado de otra. Sabemos ya que tratase éste de un Estado que se ha ido configurando como organización política, como aparato, como un conjunto ordenado y estable de hombres, dotado de medios materiales adecuados para ejercer una serie de tareas y perseguir una serie de objetivos permanentes y delimitados; un constructo social cuyo funcionamiento responde a una ley o principio fundamental, a saber, la racionalización de las funciones, ley o principio que incorpora dos conceptos básicos:

- el concepto de “aparato”, incluyendo en él toda institución profesional o burocracia que opera formalmente y con fidelidad al mismo.
- el de división del trabajo, que alude directamente a una determinada clase de procedimiento.

Decimos por tanto que la ley de funcionamiento de este aparato estatal consiste en la racionalización de las funciones, y ello nos permite poner de manifiesto la diferencia subyacente que existe entre los conceptos de racionalidad y racionalización, diferencia cuya comprensión nos lleva a desvelar un cierto solapamiento entre los términos de esa realidad dual formada por el individuo y el Estado a la que nos acabamos de referir<sup>25</sup>. Veamos esto con mayor detenimiento: Hablamos de racionalización para referirnos al proceso mediante el cual elegimos unos medios determinados con el objetivo de cumplir unos fines dados; por el contrario, hablamos de racionalidad para referirnos no tanto al proceso ni a los medios como a los fines en sí mis-

---

<sup>24</sup> En relación con este tema véase N. Elias, *La sociedad de los individuos*, trad. esp. de J. A. Alemany, Barcelona, Península, 2000.

<sup>25</sup> Véanse sobre este asunto: M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*, trad. esp. de J. J. Sánchez, Madrid, Trotta, 2001; M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, trad. esp. de J. Muñoz, presentación de J. J. Sánchez, Madrid, Trotta, 2002; A. de Simone, *Habermas: le metamorfosi della razionalità ed il paradosso della razionalizzazione*, Lecce, Milellac, 1988.

mos considerados y a su determinación. La racionalidad alude a los fines, la racionalización al cómo en la consecución de esos fines. Hemos visto que la racionalización de funciones es la ley de funcionamiento del Estado moderno, pero ¿dónde reside su racionalidad?, ¿quién pone los fines?, ¿de qué fines se trata? Si la respuesta a estas preguntas es que la racionalidad reside en el individuo, porque sólo respecto del sujeto en su individualidad considerado es tal racionalidad predicable, estaremos anunciando la postura del liberalismo respecto a una realidad bien distinta que ya no tiene marcha atrás pero ante la que se rebela, y que es precisamente la realidad del Estado moderno, el cual, tal como lo hemos caracterizado hasta ahora, si bien no absorbe de momento la totalidad de la sociedad, sí se hace aparecer como fin en sí mismo considerado. Y es que en la medida que el Estado se afirma como fin en sí mismo, toda pretensión de racionalidad habrá de ubicarse precisamente en él, en él que encarna el mundo de los fines; por el contrario, el mundo de los medios aparecerá siempre vinculado a procesos de racionalización puestos al servicio de la consecución de esos fines, y es en esta cadena de medios y fines donde el individuo, inmerso en ese proceso de racionalización del que forma parte como un eslabón más, se resitúa, viendo su racionalidad reconvertida ahora en formas políticas y sociales vinculadas al aparato del Estado<sup>26</sup>.

Ahora bien, no obstante este análisis crítico y retomando el hilo de la exposición, decíamos que la lógica del Estado absoluto conduce a la instauración de una clara separación entre política (o esfera pública) y moral (o esfera privada), que destierra la moral fuera de la realidad política y relega a los individuos, una vez convertidos en meros súbditos, a la esfera privada. Ahora bien, desde una perspectiva histórica, dentro de cada Estado absoluto se irá definiendo un espacio privado interno, que la burguesía, al darse cuenta de su propia moralidad, ocupará progresivamente para convertirlo en público, aunque no directamente en político. De este modo, las acciones políticas comienzan a ser juzgadas por el tribunal de la moral, por ese tribunal de la sociedad que adoptando la forma de clubes, cafés, salones, etc., va a conformar lo que hoy en día llamamos “opinión pública”, la cual se en-

---

<sup>26</sup> Este proceso de racionalización irá tomando un cariz cada vez más economicista según criterios empresariales. Para un estudio detallado del mismo desde la perspectiva de la Historia económica, véase la obra de J. A. Schumpeter, *Historia del análisis económico*, vers. esp. de M. Sacristán, Barcelona, Ariel, 1994.

tiende actúa en nombre de la razón y de la crítica<sup>27</sup>. La burguesía liberal se consolidará de este modo en el siglo XVIII, al hacerse con las riendas del poder moral y del poder económico<sup>28</sup>.

Observamos por tanto cómo el individuo iba tomando conciencia de la identidad de sus intereses privados así como de su dimensión comunitaria y validez política, y cómo va a ir dotándolos de una organización que se sustenta en una actitud cada vez más crítica y menos pasiva hacia la gestión del aparato estatal. Es por esta vía de defensa y atribución de validez política de "lo privado" que se irá fraguando la moderna sociedad civil como conjunto organizado de intereses privados, caracterizada en su interior por una diferenciación en clases sobre la base del nuevo modo de producción capitalista.

Con esta nueva demanda de recalificación política exigida por las nuevas posiciones privadas que de modo consciente van organizándose socialmente, aquel orden mundano, racional y técnico, cuya instauración y mantenimiento era el objetivo fundamental del Estado moderno absolutista, cambia de significado, perdiendo el carácter neutral de defensa ante el conflicto social y garantía de la libertad subjetiva que había tenido hasta ahora, en beneficio de connotaciones positivas más acordes a la realización y desarrollo de esos intereses más precisos propios del individuo. Y es que el liberalismo critica radicalmente esa concepción del Estado administrativo que ofrece el Estado moderno en virtud de la cual, insistimos, para realizar el orden o bienestar social se procede a la reclusión de los individuos en su esfera privada, convirtiéndolos en meros súbditos, en pos del funcionamiento de esa maquinaria aséptica, racional y eficiente que es la moderna burocracia que responde directamente a las órdenes del príncipe<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> Nótese que mientras que en Inglaterra sí existía una cierta coordinación entre moral (opinión pública) y política (gobierno), en Francia, con la Ilustración, se radicaliza el contraste, preparando de este modo la crisis revolucionaria. Véase al respecto J. Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, trad. de A. Doménech, Barcelona, Gustavo Gili, 1982.

<sup>28</sup> La gran aportación de Kant en este ámbito será unir *racionalidad* y *racionalización* en una teoría de los fines que mantenga un tipo específico de relación con la subjetividad, a partir de su teoría jurídica.

<sup>29</sup> En este contexto y para profundizar en la caracterización y comprensión crítica de las instituciones que acompañan al Estado moderno en general, resultan particularmente interesantes las siguientes obras: M. Foucault, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, trad. de A. Garzón del Camino, Madrid, Siglo Veintiuno, 2000; Id., *Historia de la locura en la época clásica*, trad. de J. J. Utrilla, México, FCE, 1997.

Resulta fácil imaginar que esta crítica del liberalismo a ese modelo de Estado administrativo, a ese modelo de Estado burocrático forjado en la fragua del Estado moderno, se basaba en el hecho de que abocaba a una total y absoluta despolitización de la sociedad que, a juicio de los liberales, iba mucho más allá de esa saludable despersonalización de las relaciones políticas de la cual hablábamos anteriormente al referirnos a la época medieval. Es importante en este punto poner atención al uso de ambas expresiones: “despersonalización de las relaciones políticas” y “despolitización de la sociedad”, porque del fenómeno al que alude la primera de ellas deriva la consolidación del elemento de autoridad, que es la premisa básica para hablar de una auténtica libertad, es decir, de una libertad que no sea mero privilegio de clase o estrato; mientras que de la segunda expresión se deduce una situación extrema y por ello poco conveniente neutralización de los conflictos que hace baldío todo intento, liberal o no liberal, de revitalización de la vida política.

El liberalismo lo que propugna es precisamente resucitar la actividad política (incluso cuando esté confiada a clases o círculos restringidos), aceptando el costo que ello supone en términos de conflicto ya que se entiende que los conflictos, si se mantienen dentro del orden (constitucional) son signo de vitalidad.

En definitiva, podría concluirse que en la base del proceso de transformación y superación del Estado absoluto se hallan aquellos supuestos estructurales de la acción liberal de la burguesía que identificamos en esos espacios autónomos de la sociedad civil ocupados por el elemento crítico de la opinión pública, de un lado, y por la libertad de mercado de otro. Y no debemos olvidar que todo ello hunde sus raíces en el auge del racionalismo humanista.

La cuestión es que, resultado de todos estos procesos que están operándose tanto a nivel histórico como a nivel de pensamiento, emerge un nuevo concepto del orden estatal que se presenta como codificación de los valores individuales, en consonancia con el nuevo papel protagonista del individuo en la vida civil y política, papel que debe ser preservado sobre todas las cosas<sup>30</sup>. Por su parte, la validez del orden social descansará en la probabi-

---

<sup>30</sup> Conviene reflexionar en este punto sobre lo siguiente: el pensamiento liberal es heredero y partícipe del ideal renacentista de Prometeo, de la certeza de que el hombre, una vez rotas las cadenas, realizaría en la tierra su completa emancipación junto con la de la humanidad. Ahora bien, sucede que aún siendo esto así en el plano del pensamiento, el liberal,

lidad de que los partícipes en la acción social, es decir, los individuos, orienten su conducta según la representación de la existencia de un orden legítimo constituido por un conjunto de máximas indicables orientadoras de la acción, respecto del cual se experimente un sentimiento de deber, de obligatoriedad, de deber ser, y que por tanto sea pensado como modelo de conducta. Según Weber, la legalidad se convertiría de esta manera en una forma de legitimidad.

Hemos asistido así a un proceso de formalización del Estado mismo cuyas repercusiones fueron tan importantes como que supusieron el cuestionamiento de la legitimización del príncipe a la titularidad del poder, es decir, la puesta en tela de juicio de la personificación que el Estado absoluto había recibido en la figura del monarca, y ello desde el momento en que, al ser los valores del individuo codificados los que conforman ahora el orden estatal, y al estar estos valores profundamente vinculados a una sociedad civil ya plenamente organizada, será ese mismo orden (codificación racionalizada de derechos individuales arraigados en la sociedad civil) el que aparezca como persona y del que se prediquen ahora los elementos de legitimación del poder que correspondían al monarca. Por consiguiente, este proceso de personificación conduce a la atribución al propio “orden” del carácter de depositario del monopolio legítimo de la fuerza y, por esta vía, el poder del Estado acabará encontrando su propia encarnación en el ordenamiento jurídico.

Todo esto resulta más comprensible si partimos de la consideración de que son los propios individuos los que disponen ahora del instrumento directo de determinación de tal orden, es decir del poder legislativo, cuya conquista ha sido lograda gracias a la acción revolucionaria dirigida por la fuerza hegemónica de la sociedad ya organizada: la burguesía. Pero ello no debe hacernos perder de vista que el fundamento del proceso de personificación del “orden” arriba explicado residía en el orden mismo, y que dicho fundamento, por tanto, no se explica en virtud del “quién” dispone de los

---

siempre atento a la realidad, se ve impedido de acceder completamente a esta concepción perfectista y ello a causa de su arraigado pesimismo antropológico, en virtud del cual, al sujeto real y concreto le corresponde un paciente trabajo de reconstrucción contra las amenazas, siempre nuevas y siempre distintas, a la libertad. Se quiere subrayar con este apunte, que para los liberales la confianza en el individuo no es ilimitada, aún cuando adopte tintes optimistas para enfrentarse al absolutismo paternalista, el cual, partiendo de la misma premisa del pesimismo antropológico, concluía por su parte que los hombres son incapaces de auto-gobernarse y de elegir su propia felicidad.

medios para la construcción de ese orden. En definitiva, es como si el orden se independizara de su creador y cobrara vida propia. Este fenómeno, por su parte, se encuadraba en un proceso más amplio de formalización del Estado en virtud del cual se demandaban esquemas lógicamente indiscutibles y convencionales, de los que el principal venía a ser la ley, la norma jurídica.

La transferencia así operada desde la esfera de la legitimidad a la de la legalidad nos introduce de lleno en el Estado liberal burgués de Derecho, pero antes de seguir adelante es importante insistir en un dato, a saber, que si bien los movimientos revolucionarios modernos encabezados por la burguesía impulsaron efectivamente la impugnación del absolutismo monárquico, no fue tanto la estructura de poder propia del Estado absoluto lo que se denunciaba, como el hecho de que esa estructura se personificara en una figura humana (el monarca) antes que en esos esquemas lógicos e indisputables de que hablábamos anteriormente y que en forma de normas jurídicas vendrían a conformar el orden-persona sustituto del príncipe. Por el contrario, sobre el plano institucional el Estado cambió muy poco en su nueva forma de Estado burgués de Derecho, antes bien, los rasgos esenciales del Estado moderno: la unicidad del mando, su carácter de última decisión, su posibilidad de aplicación a través de un aparato profesional de órganos ejecutivos y coactivos, se perfeccionaron y reforzaron en consonancia con el progresivo carácter técnico asumido por el gobierno y la administración.

En este contexto, el constitucionalismo liberal vendrá a plantear la necesidad de limitar el poder del Estado soberano mediante el recurso técnico de la separación de poderes o, dicho de un modo más preciso, división de funciones; pero constituir, hablando con propiedad, no se constituye, haciéndose entonces necesario replantearse la teoría del poder constituyente en el constitucionalismo liberal, lo cual resulta además comprensible si tenemos en cuenta que ahora al individuo se le reconoce y reivindica una naturaleza o “constitución” racional anterior al Estado. Por esta razón, el liberalismo oscilará entre limitar el poder del Estado mediante formas racionales individuales, o mediante formas sociales de la racionalidad individual. Más en detalle, el constitucionalismo liberal se encuentra ante dos realidades de suyo existentes: de un lado el individuo (y las relaciones interpersonales que conforman el entramado social), y de otro lado el Estado, un Estado que, como decíamos anteriormente, en tanto que existiendo como organización política, como aparato, no absorbe de momento la totalidad de la sociedad.

Con esta realidad dual como sustrato, el constitucionalismo liberal, repetimos, no viene a constituir nada porque la realidad política ya está constituida en forma de Estado-aparato, a lo que sí viene es a establecer límites al poder de ese Estado, para lo cual dispondrá una serie de garantías “constitucionales” de los derechos individuales, garantías que a partir de ahora se inscriben y presuponen un tipo de organización política del poder del Estado montada en torno al principio de separación de poderes. Este sería el modelo clásico liberal de constitucionalismo que, una vez más, no constituye sino limita, y que aún distingue con claridad entre las realidades Estado, Sociedad y Constitución.

En definitiva, podemos decir que la historia del liberalismo se suscita, pasa a través y supera la historia del Estado absoluto, en la medida en que éste consolida el principio de autoridad, principio que constituye la premisa “mayor” para una auténtica libertad que, como hemos dicho, no consista en un mero privilegio; y en la medida en que tomando como fundamento este presupuesto, se hará valedor del principio de autolimitación del poder estatal mediante el Derecho, con la finalidad de garantizar los derechos públicos subjetivos de los ciudadanos. Y es que quizá, la primera expresión en Europa del liberalismo sea precisamente aquella forma de Humanismo que hemos caracterizado al principio de este trabajo como revulsivo de aquella manera de entender el mundo que fue común en Europa hasta el siglo XV y según la cual tanto el orden social como el mundo en general emanaban de la voluntad divina. Además, como hemos visto, tanto el Renacimiento con sus aportaciones artísticas, científicas y de especulación filosófica, como la Reforma protestante que en algunos países de Europa luchó enconadamente contra los abusos de la Iglesia oficial, contribuirán de manera definitiva a la posterior pervivencia, ya en plena época liberal, de una filosofía social humanista preocupada por el desarrollo de las facultades humanas así como por la eliminación de toda traba a la libertad individual capaz de obstaculizar las posibilidades y alternativas políticas, sociales y económicas del hombre. Por su parte, la democracia vendrá a legitimar esta nueva forma de Estado a través del sufragio universal.

Al menos, así se viene entendiendo desde determinadas interpretaciones de inspiración marxista y weberiana para las que, como hemos señalado, el liberalismo es deudor del Estado moderno o, en un sentido más amplio, nace como consecuencia o como respuesta a esa nueva forma de poder que se instaura en Europa a partir del siglo XVI.



En otra línea de pensamiento se viene sosteniendo, por el contrario, que esta tesis conduce a una mala interpretación de la historia del liberalismo, desconocedora de la exclusiva contribución de éste a la proyección de procedimientos jurídicos y estructuras institucionales garantistas. Para esta postura doctrinaria, el liberalismo, en continuidad con el pensamiento medieval, se configuraría precisamente como lucha contra la consolidación del Estado absoluto a partir de nuevos o renovados presupuestos.

También desde otra perspectiva, cabe pensar que ambas interpretaciones o aproximaciones al estudio del Estado liberal no sean tan dispares como a primera vista pueda parecer, y que antes bien, se pueden encontrar cada una de ellas de un modo más o menos acusado, en los procesos históricos desarrollados en Francia y en Inglaterra entre finales del siglo XVII y el siglo XIX, siendo así que mientras en Inglaterra asistimos a un proceso revolucionario pacífico que enlaza y recupera la tradición jurídica medieval; en Francia, los estragos causados por la experiencia del absolutismo en ese país y que se puede decir han borrado cualquier vestigio de la tradición medieval, conducirán a una superación violenta del Estado absoluto, pero a partir de sus propias instituciones.

Sea como fuere, el modelo de Estado diseñado según los dictados de las concepciones políticas y valores morales del constitucionalismo liberal, tiene como fin esencial la defensa de los derechos de la persona y su tarea fundamental será por tanto asegurar a los ciudadanos el libre ejercicio de sus derechos individuales. Este fin al que podemos considerar implícito y con vocación de permanencia, precisa para su cumplimiento la adopción por parte del Estado de una serie de instrumentos o técnicas jurídicas que, a diferencia del carácter permanente de aquél, varían según el tiempo o las tradiciones de cada país, no obstante lo cual podemos aglutinarlas en torno a dos grandes conceptos que giran alrededor de la idea siempre presente de limitar el poder y evitar la arbitrariedad del mismo: el principio de división del poder por un lado, y el gobierno de las leyes y de la racionalidad del Derecho por otro. Dedicemos un breve análisis a cada uno de ellos:

### *La división del poder*<sup>31</sup>

Mediante la división del poder se asegura un sistema de frenos eficaces a la acción del gobierno que, por esta vía, deviene políticamente responsable.

---

<sup>31</sup> Sobre esta cuestión véase P. de Vega, *La división de poderes, el poder legislativo*, Barcelona, Institut de Ciències Polítiques i Socials, Universitat de Lleida, 1998.

Existen dos modelos fundamentales que dan respuesta a esta exigencia de dividir el poder: el elaborado por Montesquieu y el defendido por Kant. Veámoslos por separado.

a) Montesquieu sostiene que las instituciones políticas están influenciadas por causas físicas y sociales respecto de las cuales sufren cierta dependencia y, como consecuencia de ello, experimentan un cierto relativismo de los valores políticos. La libertad, por tanto, tiene que poder ser resultado no de una moralidad cívica superior sino de una organización adecuada del Estado. Resultado de este descubrimiento es la construcción por el autor de su teoría respecto a la separación de poderes, expuesta en el famoso libro XI *Del espíritu de las leyes* (1748)<sup>32</sup>. Partiendo del estudio de la Constitución inglesa Montesquieu plantea que los tres poderes: el de hacer las leyes o legislativo, el de ejecutar las resoluciones públicas o ejecutivo y el de castigar los delitos o las controversias privadas o judicial, no pueden ser ejercidos por una única persona o un único cuerpo de notables, de nobles o del pueblo. Además, para afinar en el perfeccionamiento de esta técnica y captar el efectivo equilibrio entre poderes, introduce el ideal clásico del gobierno mixto, en virtud del cual, partiendo del hecho de que el poder legislativo representa la voluntad general del Estado, proclama la necesidad de dividir dicho poder en dos partes dando así satisfacción a las demandas de representación de las distintas clases o estados del reino. De este modo, cada una de las partes que conforman el poder legislativo frenará a la otra en su hacer, y ambas estarán vinculadas por el poder ejecutivo que lo estará a su vez por el legislativo. Tenemos entonces un gobierno equilibrado en el que los distintos órganos, en un sistema de pesos y contrapesos, realizan un equilibrio constitucional capaz de obstaculizar la afirmación de un poder absoluto<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> Vid. Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, introd. de E. Tierno Galván, trad. de M. Blázquez y P. de Vega, Madrid, Tecnos, 2000. Acerca de Montesquieu se puede consultar además L. Althusser, *Montesquieu, la politique et l'histoire*, París, Seuil, 1972.

<sup>33</sup> La crítica que se viene haciendo desde amplios sectores de la doctrina a Montesquieu y a su construcción teórica de la separación de poderes, es que en realidad se trata de un estudio sociológico realizado mediante un método comparativo de las instituciones y de las influencias que sobre ellas ejercen otras instituciones y condiciones no institucionales. Desde este planteamiento se acusa a Montesquieu de confundir poder en sentido jurídico con poder en sentido sociológico y de identificar órganos del estado con clases sociales, y se le achaca que el equilibrio del que nos habla es más un equilibrio social que constitucional.

b) El modelo kantiano, por su parte, relegando a un segundo plano la preocupación empírica por aquel complejo y maquinales sistema de equilibrios, centra sus esfuerzos en el estudio de las distintas funciones del Estado para intentar captarlas en su particular naturaleza. Para Kant, cada Estado en su idea, es decir, cada Estado en general como voluntad universal unida, contiene tres poderes que le son esenciales en vistas a su constitución. Son por esta razón dignidades del Estado. Veamos brevemente uno por uno:

---

A partir de esta crítica se hace la siguiente reflexión: la técnica de la división del poder formulada por Montesquieu como instrumento para evitar la arbitrariedad del poder, queda obsoleta con el advenimiento de las democracias del siglo XX, ya que con ellas queda descartada la identificación entre órganos del Estado (poderes) y clases sociales al hacerse emanar todo el poder del pueblo. Tuvo su sentido en las sociedades aristocráticas con regímenes políticos monárquicos del siglo XIX, en las que la dirección política del Estado resultaba de la colaboración de los diferentes órganos constitucionales que representaban los respectivos intereses de las distintas clases sociales. Pero para la dinámica política de las instituciones parlamentarias de nuestro tiempo, la división de poderes resulta una técnica poco operativa desde el momento que en las sociedades democráticas con sufragio universal (republicanas o en las que la monarquía ya no conserva sus antiguos poderes), la dirección política del Estado resulta de la agregación de la demanda política satisfecha por la oferta de los partidos políticos, de tal manera que el partido que obtenga mayoría en las elecciones tendrá también mayoría en ambas cámaras y, probablemente, el Jefe del Estado saldrá de sus filas. Por esta vía, todos los poderes acaban concentrados en una Asamblea cuya mayoría impone su voluntad.

Aún podríamos salvar algo de la fórmula de Montesquieu, a saber, la consecución del equilibrio constitucional mediante la imposición de procedimientos complejos a la manifestación de la voluntad de la mayoría, procedimientos como el establecimiento de un sistema bicameral o como la atribución de ciertas prerrogativas al jefe del Estado, procedimientos que constriñan a esa voluntad mayoritaria resultante de las elecciones a expresarse necesariamente mediante ordenes válidas y legítimas, todo ello de cara a impedir cualquier arbitrariedad. Pero también esta vía es criticable ya que los procedimientos no son sino eso, procedimientos, y como tales pueden contribuir a establecer frenos pero no límites efectivos; es decir, que si como hemos dicho asistimos a la concentración de todos los poderes en uno sólo, el de la mayoría, un tal poder, aun basado en el consenso y aun disciplinado por procedimientos complejos, puede hacerse arbitrario.

Podemos concluir por tanto, que ante un partido fuerte o una mayoría estable, la técnica de la división de poderes podría servir para obstaculizar o frenar esa voluntad mayoritaria o estable, pero resultará insuficiente para garantizar los derechos de las minorías y limitar o impedir eventuales abusos de poder, desde el momento que es un mismo partido el que controla el sistema y los órganos. Dicha técnica puede servir ciertamente como límite formal por la vía del procedimiento, o dicho de otro modo, puede operar como ficción limitadora, pero no es operativa en el ámbito de los límites materiales o reales.

- El poder soberano (la soberanía) reside en el legislador. Es el poder legislativo, que corresponde a la voluntad unida del pueblo. Del poder legislativo ha de proceder todo el Derecho que, como tal, no puede ser injusto con nadie. Inmediatamente nos asalta la siguiente pregunta: ¿cuál es ese Derecho que no es injusto con nadie?, y la respuesta nos la da así el propio Kant: "... Pues si alguien decreta algo respecto de otro, siempre es posible que con ello cometa injusticia contra él, pero nunca en aquello que decide sobre sí mismo"<sup>34</sup>. Lo que Kant quiere decir es que, en la medida en que cada uno decide lo mismo sobre todos y todos sobre cada uno, sólo esa voluntad concordante y unida de todos, la voluntad popular universalmente unida, puede ser legisladora. La "ley" tiene por ello valor universal, en cuanto no expresa la voluntad empírica de los más sino la unitaria del pueblo.
- El poder ejecutivo corresponde al gobernante del Estado. Es la persona (moral o física) que, conforme a la ley (subsumiendo los diferentes casos bajo la misma), prescribe al pueblo las reglas según las cuales debe proceder. Sus órdenes son por tanto disposiciones o "decretos" referidos a un caso particular y modificables, no son leyes sino actos particulares para casos particulares. Esto es así porque si el gobernante fuera legislador estaríamos ante un gobierno despótico, y no ante uno patriótico como Kant postula, entendiendo por patriótico no un gobierno paternalista (que sería el más despótico de todos por tratar a los ciudadanos como niños), sino un gobierno que trate a los ciudadanos como tales, es decir, en su propia independencia respecto a la voluntad absoluta de cualquier otro (junto o por encima de él).

Por su parte, el legislador no puede ser a la vez gobernante. "El soberano puede quitar al gobierno su poder, deponerlo o reformar su administración, pero no castigarlo... porque este sería un acto del poder ejecutivo al que, según la ley, compete por encima de todos la facultad de coaccionar"<sup>35</sup>. El poder ejecutivo está sometido a la ley y por tanto al soberano, ahora bien, la idea de que el poder ejecutivo pudiera ser castigado por el legislativo es una contradicción en los términos, ya que el sujeto de la acción (el poder ejecutivo, único competente para coaccionar) no puede ser a la vez objeto de la misma.

---

<sup>34</sup> I. Kant, *La Metafísica de las Costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989, p. 143.

<sup>35</sup> I. Kant, *ob. cit.*, p. 148.

- Respecto al poder judicial, Kant sostiene que es el pueblo quien se juzga a sí mismo a través de aquellos de sus conciudadanos que, mediante libre elección, son reconocidos como sus representantes especialmente para cada acto. Es decir, que sólo el pueblo (mediatamente) puede juzgar a alguien en su seno, por medio de sus representantes, delegados por él mismo (jurado). Se entiende que el fallo judicial, la sentencia, es un acto particular (referido al súbdito en concreto), de la justicia pública (realizado por un administrador del Estado, un Juez o un Tribunal, es decir, por alguien perteneciente al pueblo).

Resumiendo y completando el planteamiento kantiano podemos concluir lo siguiente: el Estado contiene tres poderes o dignidades, a saber, el poder legislativo en la persona del legislador, el ejecutivo en la del gobernante (siguiendo la ley), y el judicial en la del juez (adjudicando a cada uno lo suyo según la ley). Esta tríada política unida en la voluntad universal, dice Kant, asemejase a las tres proposiciones de un razonamiento práctico:

- I. La mayor contiene la Ley de aquella voluntad.
- II. La menor contiene el Mandato de proceder conforme a la ley.
- III. La conclusión contiene el fallo judicial, la Sentencia, es decir, lo que en cada caso es de derecho.

Estos tres poderes están coordinados entre sí pero también subordinados, por lo cual uno no puede usurpar la función de los otros a los que sucede porque él mismo tiene su propio principio. Son por tanto autónomos e independientes entre sí, de donde deriva esa clara separación que hemos visto entre el poder legislativo y el ejecutivo<sup>36</sup>.

---

<sup>36</sup> La crítica que se le hace a Kant respecto de su teoría de la división de poderes es que resulta poco útil para nuestros sistemas parlamentarios, en los que la distinción entre el poder ejecutivo y el legislativo se ha difuminado, y en los que se confunde entre Ley y Decreto al hacer depender la distinción no tanto del contenido como de la fuente (frecuentemente asistimos a la regulación por Ley en sentido formal, es decir, aprobada en el parlamento, de contenidos que por su carácter particular o no tan general quedarían fuera de su ámbito material; y a la inversa, se someten a regulación por Decreto contenidos que por su generalidad deberían tratarse por Ley). Con esta confusión, Leyes y Decretos devienen normas jurídicas que se diferencian sólo jerárquicamente en el ámbito del ordenamiento jurídico. Además, resulta que las Leyes son, cada vez menos, resultado de una iniciativa autónoma de los Parla-

*El Gobierno de las Leyes*

Con esta fórmula se pretende destacar la importancia de que el gobierno sea ejercido por un poder de derecho cuya característica fundamental sea la racionalidad, evitando así cualquier tentativa de ejercicio fáctico del mismo. Trataríase en definitiva de institucionalizar un gobierno de las leyes que desplazara, de la mano de la razón, al gobierno de los hombres, garantizando así la legalidad del sistema. En este sentido podemos hablar de tres tipos o modelos de legalidad dentro del concepto genérico de Estado de Derecho, que se relacionan directamente con las tres soluciones que históricamente se han dado a la limitación del poder, a saber: el garantismo en Francia, el *Rechtsstaat* en Alemania y el *rule of law* en Inglaterra. Veámoslos uno por uno:

## El Garantismo

Con este término se hace alusión a la exigencia de tutela en el plano constitucional para los derechos fundamentales del individuo. Esta exigencia conllevaría una total sumisión a la legalidad vigente en el ejercicio del poder, así como el reconocimiento de una esfera de autonomía del individuo que el Estado no podría violar en ningún caso. Ambos extremos serían puestos en práctica mediante la disposición de un poder ejecutivo políticamente responsable frente al Parlamento; un poder legislativo bicameral con un Senado que encarnaría el poder representativo duradero y una Cámara de diputados que sería expresión del poder representativo de la opinión; y un poder judicial respecto al cual se trataría de reforzar su independencia mediante la inamovilidad de los jueces. Esta estructura de la división de poderes sería completada como novedad con un “poder neutro” que correspondería al rey, cuya única misión sería la de supervisar que los otros pode-

mentos, ya que éstos se dedican a votar los proyectos de Ley que presenta el Gobierno, con lo cual se borra la diferencia entre legislar y gobernar y el resultado es que se gobierna por medio de leyes y no según ellas.

En definitiva, no hay división de poderes sino una continuidad de poder que tendría su principio en las elecciones y terminaría en la acción de gobierno, del gobierno de la mayoría, porque no olvidemos que los gobiernos están compuestos por diputados.

En palabras de Mirkine-Guetzevich el mecanismo es el siguiente: el pueblo vota, los elegidos se reúnen y nombran un Gobierno, por consiguiente el pueblo elige mediante la Asamblea su Gobierno. En este mismo sentido tiene lógica sostener que el Parlamentarismo moderno consiste en la traducción en términos de gobierno del principio mayoritario. Vid. B. Mirkine-Guetzevich, *Modernas tendencias del Derecho Constitucional*, Madrid, Reus, 1934, p. 201.

res operen correctamente dentro de sus respectivos ámbitos, y resolver los posibles conflictos que pudieran plantearse entre ellos sin invadir nunca sus competencias. Existiría además un “poder municipal” independiente del poder central que vendría a hacer de dique de contención ante las eventuales ambiciones centralistas de éste, en línea con la tradición federalista. Este complejo sistema de órganos-poderes serviría de garantía de los derechos del individuo y, principalmente, de la libertad política cuyo cauce de expresión sería la asamblea, encargada de recoger las demandas de la opinión pública y de participar de la formación de la voluntad del Estado.

### El *Rechtsstaat*

En el *Rechtsstaat* el principio de legalidad es aceptado como un autovínculo del Estado, no como un principio limitador de la acción del mismo derivado de normas preconstituidas. Falta en el modelo alemán de Estado de Derecho la idea de libertad política, lo cual es lógico si tenemos en cuenta que halla su fundamento en el carácter impersonal del poder. Soberano no sería ni el rey ni el pueblo sino el Estado que los sintetiza y los supera, al cual deben servir y contra el cual no caben derechos originarios porque su soberanía es ilimitada. Ahora bien, el Estado actuará sólo en la forma y límites del Derecho que garantiza a los ciudadanos su libertad jurídica, la cual les es concedida por el propio Estado. Vemos que en última instancia la esfera individual aparece protegida en tanto en cuanto expresa también estatalidad. El verdadero protagonista sería aquí el Estado y el individuo lo sería en tanto que subsumido en él. Resulta fácil comprender entonces que el Estado podría interferir los derechos subjetivos siempre que lo justificara con una ley general.

### El *Rule of Law*

Si en la Alemania del *Rechtsstaat* el protagonista era el individuo subsumido en el Estado, en Inglaterra lo será el individuo subsumido en sus “rights”. Bajo este modelo se pretende combatir todo arbitrio por parte del gobierno contra los derechos legales de los ciudadanos, y garantizar su igualdad ante la ley<sup>37</sup>. Según este sistema del “*rule of law*” la ley es, además de *voluntas* (aspecto formal), *ratio* (aspecto material), porque si se entendiese

---

<sup>37</sup> Vid., entre otros, G. Radbruch, *El espíritu del Derecho inglés*, anotaciones y epílogo del Dr. H. Scholler, trad. esp. de J. C. Peg Ros, estudio preliminar de M. Ayuso, Madrid, Marcial Pons, 2001.

que la ley es sólo *voluntas*, es sólo formal, se correría el riesgo de verla cercada por las eventuales mayorías parlamentarias, siendo así abocados a la confusión entre legislar y ejecutar. Es importante destacar aquí que, mientras las culturas alemana y continental tienden a unificar Estado y Derecho en el ordenamiento jurídico, la inglesa prescinde del concepto “Estado” y postula la autonomía y superioridad del Derecho, así como la igualdad de los ciudadanos con el Gobierno frente a Tribunales ordinarios. Según la formulación dada por Dicey en 1885, las leyes o normas constitucionales inglesas (que en otros países vienen recogidas en Constituciones escritas), no son la fuente sino la consecuencia de los derechos subjetivos de los individuos tal y como son definidos y garantizados por los jueces. La Constitución derivaría por tanto de las normas ordinarias<sup>38</sup>.

Concluyendo, la concepción inglesa del poder se basa en la limitación de éste por la ley, lo cual la sitúa en el polo opuesto a la concepción alemana del poder como *legibus solutus*. “*Rule of law*” significa supremacía de la ley del Parlamento sobre los actos procedentes de cualquier otro órgano de poder, y los límites implícitos a esa supremacía se encontrarían en el contexto estratificado de derechos y garantías procesales.

Una vez estudiado el Estado liberal en sus diferentes elementos constitutivos, no queremos dar por finalizado este trabajo sin antes mencionar al menos aquellos que se consideran principales estudios al respecto, dedicando particular atención a las teorías del contrato y especialmente a las figuras de Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant.

Respecto a Hobbes, podemos destacar como principales aportaciones la confirmación del principio de autoridad como signo distintivo del Estado moderno y la distinción tajante entre Derecho civil y Derecho natural, haciendo notar además que con estos planteamientos sienta las bases del pensamiento económico y social que se desarrollará en los siglos posteriores, cuyos exponentes principales serán precisamente el Estado liberal y el espíritu económico del *laissez-faire*.

De Locke, considerado uno de los principales inspiradores de la Ilustración francesa, exige particular atención su formulación de una teoría del

---

<sup>38</sup> Véase V. Dicey, *Introduction to the study of the law of the Constitution*, introd. de E. C. S. Wade, Londres, McMillan & Co., 1961; Id., *Lectures on the relation between law & public opinion in England during the nineteenth century*, prefacio de E. C. S. Wade, Londres, McMillan, 1962.



Gobierno constitucional basado en la responsabilidad ministerial. Heredero de la idea hobbesiana de que la delegación de poder efectuada por la comunidad para la formación de gobierno, una vez realizada, priva a dicha comunidad de ese poder, Locke añadirá el carácter fiduciario de tal gobierno, dando cuerpo a la noción de Gobierno responsable.

Por su parte, respecto a Rousseau reviste particular interés su consideración del pueblo como cuerpo político soberano dotado de personalidad colectiva, y su concepción de la voluntad general como dotada de un contenido eminentemente político, a diferencia de Kant que hablará de la generalidad como un concepto fundamentalmente moral. Según Rousseau, es lo político y la política lo que moraliza, y no al revés como sostiene Kant. Por tanto, mientras este último hace descansar el fundamento de la generalidad en la moral, Rousseau lo sitúa en la dimensión política del sujeto. Podríamos decir que la corrección kantiana al concepto de generalidad rousseauiano es la primera crisis de tal concepto. No obstante, interesa insistir en la traslación a la conciencia operada por Kant de aquello que Rousseau había puesto en la sociedad, a saber, el principio de causación según un fin universal de la humanidad, dando paso con ello a principios de capital importancia para el Derecho como la autonomía de la ley y, por esta vía, al más puro formalismo jurídico, siempre de la mano de un concepto de libertad que, fruto de la razón práctica, anuncia el espacio de acción del sujeto para la constitución de la sociedad civil según una Constitución perfecta capaz de conciliar el principio interno de legitimidad moral y el externo de legalidad.

Se trataría entonces de explicar el sistema kantiano como un sistema según el cual la libertad es un contenido de la conciencia. En este sentido, y del mismo modo que el hombre aristotélico era considerado un ser social (*zoon politikon*), el hombre kantiano es individual, es un sujeto que con su entendimiento se ve obligado a actuar en el campo de la sensibilidad, a especular con lo real, pero no así en el ámbito de la moral; por ello, con su moralidad el hombre kantiano puede hacer y ese poder hacer se sumerge en el deber hacer, constituyendo ambos elementos contenidos de la voluntad.

Así, con la atención puesta en Rousseau y su preocupación por la legitimidad del poder, en Hobbes y el interés por éste mostrado en la legitimidad del Estado, y en Locke fundamentalmente ocupado en la legitimidad del gobierno, la solución kantiana pasa por realizar la síntesis entre la legitimidad del sujeto (directamente relacionada con la ley moral) y el poder

(como coacción legítima); solución que entrará en crisis en el momento en que una nueva individualidad venga a disolver en la organización aquella subjetividad, dando a luz una nueva concepción de la individualidad a la que podríamos denominar organizada o administrada.



*Verbum* ○ MAYOR