

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN  
**Escuela de Humanidades**  
Ciclo Tres conferencias sobre la idea de Humanidades

***“Humanismo” en el Renacimiento.  
Origen y precisiones del término***

**Dra. Silvia Magnavacca**

Es lugar común recordar que, en el *De oratore*, Cicerón, con una idea que aparece también en Tucídides, enseña que la Historia es memoria, pero también maestra de la vida. Como sabemos, el problema es que parece haberse quedado sin discípulos. En esta suerte de hiato entre la Historia como maestra y sus eventuales discípulos que son quienes la construyen, todos aquellos que nos dedicamos a un tramo de la historiografía, aun en campos más especializados como la Historia del Arte, de la Política, de la Educación o de la Filosofía, debemos asumir nuestra cuota de responsabilidad.

Para que la lectura de la Historia sea fecunda, descontado naturalmente el conocimiento serio de la materia, es necesario un doble registro de atención. Por una parte, el comprender en contexto situaciones del pasado, no sólo para no cometer anacronismos que siempre son gruesos -como vituperar o ignorar el Derecho Romano porque en la antigua Roma había esclavos- sino también para enuclear lo medular de cada mundo histórico y apreciar las “soluciones” que ese mundo ofreció a los problemas heredados del precedente. Creo, entonces, que los que enseñamos un período en la Historia de la Filosofía, como en mi caso, debemos hacer descubrir eso que es medular y ayudar, entonces, entonces, al estudiante a reprimar su mirada.

Pero, por otra parte, esto sólo tiene sentido y se hace posible si los que participamos del proceso educativo y de investigación, permanecemos de alguna manera en estado de alerta respecto de la evolución de la sociedad que nos rodea y a la que pertenecemos. Desde este punto de vista, resulta inconcebible que cualquier profesor universitario, cualquier académico de cualquier especialidad, ignore la importancia de un descubrimiento como el del genoma humano, o desconozca la posición de un economista como Amartya Sen.

Establecido así el enfoque del que partimos, y viniendo al tema que nos compete, toca ahora satisfacer una tercera exigencia para todo aquel que se ocupe de una cuestión histórica: establecer el contexto de aquello que se dio en llamar “Humanismo” en el Renacimiento, es

decir, comenzar a recrear ese mundo de la manera más respetuosa posible respecto de los datos disponibles. Así, imaginación e información son los dos pilares de toda lectura histórica. Sólo bajo la condición mencionada del respeto y del conocimiento de los documentos disponibles, podemos citar el pasaje de Foucault relativo a la imaginación: “Lo imaginario - dice Foucault en *Un “fantástico” de biblioteca-* no se constituye contra lo real... se extiende entre los signos, de libro a libro, en el intersticio de las repeticiones y de los comentarios, nace y se forma en la galería de los textos. Es un fenómeno de biblioteca”. Vayamos, pues, a los signos y a los textos de lo que primero se llamó “Humanismo” y “humanista”, como me ha sido encomendado.

En esta exposición nos apoyaremos en tres pilares: el origen y circunstancias de la palabra “*umanista*”, el significado de la expresión “*studia humanitatis*”, y el sentido de “*humaniores litterae*” en los albores del período renacentista.

Tres son también los comentaristas clásicos cuyos trabajos son todavía vigentes sobre el Humanismo en general, esto es, en cuanto movimiento intelectual que, históricamente, tuvo su epicentro en la Florencia del *Quattrocento* y, en especial, durante la segunda mitad de ese siglo XV. Sus nombres son los de Eugenio Garin, Paul O. Kristeller y Cesare Vasoli. A ellos se añade un nombre más actual: el de Philippe Caron.<sup>1</sup> Otra cosa son sus aspectos específicos; en este sentido, cabe mencionar a los también clásicos trabajos de Ashworth, sobre los temas de traducción; de Kraye, sobre filosofía moral; de Jardine, sobre lógica y epistemología; de Skinner, sobre filosofía política; y de Wallace e Ingegno, sobre filosofía de la naturaleza, particularidades que no abordaremos sino tangencialmente. También es de otro tenor la discusión interna acerca del desarrollo del Humanismo en ese epicentro, cuestión a la que sí nos referiremos hacia el final por entender que hace a nuestro tema.

Se habrá notado ya en este inicio la omisión de un nombre harto conocido: el de Buckhardt, que no se ha mencionado, ni tampoco el de Burhardt. La omisión obedece a que no tratamos aquí sobre Renacimiento sino sobre Humanismo, con la acotación cronológica ya

---

<sup>1</sup> Con el solo objeto de ilustrar sobre sus respectivos textos al respecto, cabe mencionar, de Garin, E., *Il pensiero pedagogico dell'Umanesimo*, Firenze, Giuntine-Sansoni, 1958 y *La revolución cultural del Renacimiento*, Barcelona, Crítica, Grijalbo, 1981; de Kristeller, P.O., *La tradizione classica del pensiero del Rinascimento*, Firenze, La Nuova Italia, 1975; de Vasoli, C., *Tra maestri, umanisti e teologi*, Firenze, Le lettere, 1991. Caron, Ph., *Des “belles lettres” à la “littérature”*, Louvain-Paris, Peeters, 1992.

señalada. Lo primero a indicar, entonces, es la relación entre ambos términos, así como otra cuestión todavía más espinosa: la que concierne al uso indiscriminado del término que nos ocupa, hasta hacer desvanecer sus límites dando lugar a toda clase de confusiones. En lo que hace a este último punto, señalemos un extremo, por así decir, escandaloso: Gerald Walsh, quien, como Gilson, defiende la existencia de un humanismo medieval, ha llegado a decir que “humanismo es la idea de que una persona debe conseguir, en vida, una buena medida de felicidad humana”. De acuerdo con esta “definición”, Aristóteles sería un humanista pero Petrarca no, como señala Kristeller con toda razón. Seamos serios. Semejante nebulosa ha confrontado y opuesto, anacrónicamente, lo que hoy llamamos “disciplinas humanísticas” a las ciencias duras, y las anécdotas se multiplican acerca de este equívoco. Lo peor es que muchas veces aun las mismas personas que cultivan las disciplinas humanísticas incurren impunemente en la irresponsabilidad intelectual de desestimar sus respectivas exigencias metodológicas, dando justificación al reproche de vaguedad que se les dirige a nuestras disciplinas, sobre todo, desde las ciencias duras.

Respecto de la vinculación entre Humanismo y Renacimiento, baste decir que el segundo constituye de algún modo el marco del primero, puesto que por “Renacimiento” se entiende -y el consenso sobre esto es muy amplio hoy- ese fenómeno complejo y multifacético que señala, centralmente, lo que Kuhn llamaba un “cambio de paradigma”: como tal, el Renacimiento va desde un nuevo modo de entender las artes figurativas hasta una nueva religiosidad o una ruptura con la concepción medieval de la vida social. La idea-eje de esta exposición es, pues, que, en sus orígenes, *el “humanista” es quien está alerta ante este cambio, lo lleva a término en el plano de las ideas y aun reflexiona sobre él.*

En la visión que muchos todavía hoy sustentan, como la Edad Media, el Renacimiento, aun en sus inicios, está rodeado de prejuicios, tema que volveremos a abordar. Uno de los más arraigados es el que lo ve como un período áureo, monolíticamente positivo, donde el optimismo humano no conoció fisuras. Esto está muy lejos de ser así. Es un momento que tiene de alguna manera percepción de ruptura, conciencia de la novedad y de lo desconocido, lo que no puede sino dar lugar al frenesí, pero también a la angustia. Lo manifiesta su misma pintura, tan celebrada: la extraordinaria luminosidad de los rayos del sol se abre paso a través de nubarrones de oscuridad densa.

Sea como fuere, la nueva concepción de vida imponía -y fue contemporánea a- distintos intereses intelectuales de los que habían predominado en la Edad Media, y, por tanto, generó un verdadero *programa de estudios*. Por una parte, estos estudios se dieron de hecho; por la otra, ellos mismos, su constitución y su articulación interna fueron objeto, como veremos, de reflexión y debate. Era un nuevo mundo lo que los protagonistas sentían que había que construir, pero hay que tener en cuenta que, en esa construcción, *la nueva física fue tan importante como la nueva filosofía*.

De este modo, en lo que hace a la relación entre Humanismo y Renacimiento, es imposible, además de ocioso, tratar de determinar la dirección de la influencia; fue, en todo caso, recíproca, como sucede en cualquier cambio de paradigma en el sentido más profundo de esta expresión: al girar un calidoscopio son *todos* los fragmentos los que se reacomodan, por así decir, para constituir un nuevo diseño.

¿En qué consistió ese programa de estudios? Lo primero a destacar es el *papel central que los clásicos* tenían en él y su afán por encontrar, en una vuelta a las raíces, fuente de inspiración que les permitiera resolver su propia problemática. (Kristeller, 1975, 6). De hecho, a comienzos del siglo XIX, Niethammer, el pedagogo alemán, habló de “*Humanismus*” para referirse a la circunstancia de que la educación secundaria atendía sobre todo a los clásicos griegos y latinos, ante las crecientes demandas de que fuera más práctica y científica. Al hacer esto, remitió al Renacimiento, cuyos estudiosos también habían defendido ese papel central.

Comencemos a establecer precisiones terminológicas. “Humanismo” proviene de “humanista” y no al revés, al contrario de lo que se cree habitualmente. El latín “*humanista*” y sus equivalentes vernáculos en italiano, francés, inglés y otros idiomas fueron palabras de uso común, si no en los comienzos mismos del Renacimiento, por lo menos en su decantación durante el siglo XVI. Se aplicaba a los maestros o estudiantes de disciplinas como la filosofía, la gramática, la filología, la retórica. La primera aparición de esta palabra, estrictamente hablando, parece haber surgido de la jerga estudiantil en las universidades italianas, en las que el profesor de estas materias terminó por ser llamado “*umanista*” por analogía con sus colegas de disciplinas más antiguas, a quienes por siglos se habían aplicado los términos de “*legista*”, “*canonista*” y, sobre todo, “*artista*”, según señala, entre otros, Kristeller (1979, 39).

Con el fin de hacer más claro el giro cumplido en el Renacimiento en materia disciplinar, detengámonos un momento en este último punto para recordar lo que por “*artes*”

se entendió en el Medioevo. El latín subraya en este término justamente la noción de articulación entre las partes de un todo. Así, sumó a esta noción la intervención humana, que es la que precisamente produce con su obrar dicha articulación. En líneas muy generales, por *ars* se había entendido en la Edad Media una cierta virtud o habilidad para hacer o producir algo, de cualquier tipo, de acuerdo con determinados métodos o reglas que, a su vez, pueden descubrirse también por medio del arte, o bien de la experiencia. Esta polivalencia semántica no sólo aparece en el vocablo latino “*ars*” sino que está implicada en la palabra griega “*τεχνη*”. Como sabemos, con este término, los antiguos indicaban toda habilidad, obtenida por medio de una aplicación consciente, que confería al hombre un cierto dominio sobre las cosas. Habiéndose ceñido primero al orden manual, los ejemplos aluden muy pronto al ámbito intelectual. Recordemos que, desde sus comienzos, la Edad Media se ocupó del problema de la clasificación de las artes. Desde el siglo IX, y especialmente debido a la reforma de la enseñanza propiciada por Alcuino, las artes se dividieron en dos grupos: el *trivium* que abarcaba gramática, retórica y dialéctica; y el *quadrivium* que comprendía aritmética, geometría, astronomía y música. La diferencia principal entre el *trivium* y el *quadrivium* estriba en que el primero comprende las artes del decir o de la palabra, por lo cual se llamaron “*artes sermocinales*” (de “*sermo*” que significa “expresión”, también “discusión” o, más en general, “lenguaje”); el segundo abarca las artes de *lo* dicho, o sea, de las cosas, de las realidades de toda índole, y así se denominaron, por oposición, *artes reales*. En lo que respecta al segundo grupo, es decir, el de las *artes reales*, cabe notar que las disciplinas que lo componen presentan una nota común: la noción de orden que subyace en un mundo entendido como armonía instituida por la *aeterna lex* divina. Y esto justamente en virtud del supuesto medieval de concebir el universo esencialmente como cosmos, esto es, de haber supuesto la realidad como ordenada; de ahí que la música, por ej., forme parte del *quadrivium*: lo hace en la medida en que traduce un orden o armonía reales. Suponer, o aun decir que *trivium* y *quadrivium* constituyeron, respectivamente, los grados literario y científico de la enseñanza medieval no es más que proyectar, anacrónicamente, nuestros propios esquemas al mundo medieval. Una vez más, el criterio de diferenciación entre ambos grupos estriba en que el *quadrivium* refleja o especula el orden dado en la realidad en sus distintas dimensiones; y el *trivium* estudia lo que le compete a la construcción del logos humano -concebido tanto como razón cuanto como lenguaje- en ese reflejar lo real.

Volvamos ahora a los inicios del Renacimiento. Una de sus claves de ruptura con la última Edad Media es justamente el derrumbe de un supuesto: el del orden que subyace en el mundo, orden que había que descifrar. Con el desvanecimiento de esa convicción, la palabra que traduce el conocimiento -y con ella las *artes sermocinales* del *trivium*- adquiere una dimensión fundante y más significativa: de especular o reflejar el supuesto orden que se da en las cosas y en la sociedad, pasa a *proyectarlo*. Pero esa proyección no podía darse en el vacío, sin ningún punto de referencia probado. Ese punto de referencia fue, para los humanistas de comienzos del Renacimiento, el retorno a los clásicos. Y los mismos clásicos bautizaron, confirieron su nombre, a los que, valiéndonos de un anacronismo, podemos llamar “los nuevos intelectuales” de la Florencia del siglo XV. En efecto, el término “*humanista*” provino, a su vez, como sabemos, de “*studia humanitatis*”, expresión que autores romanos como Cicerón y Gelio emplearon con el sentido general de una educación literaria. Así, “*studia humanitatis*” dio en significar, para los sabios italianos de la segunda mitad del *Quattrocento*, un ciclo claramente definido de las siguientes disciplinas: *gramática, retórica, filosofía, historia y poesía*.

Por “derecho adquirido” históricamente, gramática y retórica, como hemos visto, ya eran parte de la formación literaria, en el sentido etimológico de este último término. En lo que hace a la filosofía, al culminar la Edad Media, la misma dialéctica medieval ya había ampliado sus límites, que la ceñían antiguamente a la lógica, con el reingreso del canon aristotélico y el posterior retorno al agustinismo. Por otra parte, se enfatiza el aspecto de la filosofía moral, dando lugar a la profundización de la filosofía política. Y nótese, de paso, que es Aristóteles y no Platón quien se constituye, en este último ámbito en la *auctoritas* clásica más citada, especialmente, en ese grupo de obras humanísticas relativas a lo que se ha llamado “*la conversazione civile*”, esto es, el debate acerca del papel del gobernante, de la fuente de su poder y de las características que le eran requeridas. En tal sentido, hay una serie de textos previos y propedéuticos a los de Maquiavelo. Como los trabajos de Carl Schmitt han demostrado, Aristóteles que -nunca se insistirá bastante en esto- está tan presente en la vida intelectual humanística florentina como Platón, es también referente insoslayable para la ciencia de ese tiempo, además, de serlo para sus nuevas concepciones sobre la vida política.

De cualquier manera, tenemos así implicado el *trivium* en el nuevo esquema de los *studia humanitatis*. Lo novedoso, además del enfoque diferente desde el que se asumían estas disciplinas, es la incorporación de la poesía y la historia.

En relación con la primera, cabe decir que ya desde los primeros humanistas la poesía se concibió como *la clave de unidad del conocimiento*. Esto es lo que ellos buscaban, aun cuando dicha concepción desmintiera las tesis que -al menos, formalmente- habían sustentado al respecto Platón y Cicerón. Pero si el mismo Petrarca ubica a estos dos pensadores, junto a Séneca y Varrón, en la "escuadra de los poetas", es precisamente porque supieron aunar el más alto grado de especulación con el cultivo de las letras. Más aún, no deja de ser significativo que también incorpore a Aristóteles en esa corte, pensando especialmente, quizás, en el Aristóteles de la *Poética*. Sea de ello lo que fuere, constituye una prueba más de que si Petrarca, el primero de los humanistas, rechaza con vehemencia las formas en las que había derivado el aristotelismo escolástico, no hace otro tanto con Aristóteles mismo. Por su parte, Boccaccio postula la poesía como modalidad del saber *laico* convertido en filosofía. Pero ello no obsta para que la caracterice aun como mensajera del Espíritu Santo. Más todavía, en las obras de los poetas clásicos, en quienes ve a los verdaderos teólogos de la Antigüedad, cree descubrir las tres dimensiones que los medievales habían aplicado a la exégesis: la histórica, la moral y la alegórica.

La "cuestión de la poesía" dio lugar a una serie de valoraciones humanísticas diversas sobre ella. Lo que todas tienen en común es la apelación a los grandes ejemplos de la tradición clásica. Contra esta posición se alineaban los cultores de las artes rivales, pero, sobre todo, los eclesiásticos que habían relegado la poesía a un puesto secundario y que miraban con recelo todo lo que despertara el recuerdo del mundo pagano. No obstante, forma parte del fenómeno humanístico, de un lado, el papel protagónico que va adquiriendo el poeta en la nueva realidad civil; de otro, la revalorización de la poesía como medio más eficaz para transmitir, con la armonía y musicalidad del verso, los contenidos más diversos de la indagación humana. Así, los poetas cobran paulatinamente la jerarquía de guías espirituales y morales, razón por la que suponen que la poesía es apreciada por Dios. El primer aspecto es reivindicado por Mussato; el segundo, por Petrarca. De este modo, la poesía adquiere la jerarquía de llave de oro que permitía la apertura a la verdad, de disciplina universal que posibilitaba el desarrollo de las mejores potencialidades intelectuales del hombre.

La reacción de la cultura “oficial” no se limitó al desdén. Francesco Landini, por ejemplo, es autor de un *carmen* latino en defensa de la lógica ockhamista, en el que el mismo Guillermo de Ockham aparece lamentando que la “*nescia lingua procax*” del vulgo denigre sus obras e ignore la dialéctica, sin la que nada -dice- se puede conocer. El blanco de sus ataques se acota en la figura de un supuesto humanista, el cual va filosofando entre los ignorantes y -lo que juzga aún peor- elogia a “su” Cicerón. El personaje que representa a Ockham afirma que las loas del “humanista” hieren a Cicerón más que la espada. Los críticos han tratado de identificar al humanista aludido. Sea éste quien fuere, para nuestro propósito, sólo importan dos hechos: el primero es la reacción de la que este *carmen* da cuenta; el segundo, la probable existencia de algunos personajes que tal vez han reivindicado para sí inmerecidamente el nombre de “humanistas”, cosa que, por lo demás, ocurre en cualquier gran movimiento intelectual.

Por cierto, durante el *Quattrocento*, esta concepción sobre la poesía se encuentra ya arraigada entre los humanistas, de manera que subsiste no sólo como doctrina explícita sino, sobre todo, como actitud.

Respecto de la historia, no es de sorprender su incorporación a los “*studia humanitatis*”, habida cuenta de la ya señalada remisión al pasado clásico en el que estaban empeñados los humanistas. En este panorama, y como no podía ser de otra manera, el nuevo interés por los estudios históricos corre parejas con el gran desarrollo de la filología. De este modo, *en el movimiento humanístico, se producen tres fases*, que nuestro viejo maestro en este campo, Ángel Castellán, ha explicitado como sigue y cuya vigencia se mantiene incólume, a través de las lecturas que se hacen con la más actualizada bibliografía. Los movimientos de la sinfonía humanística son:

a) la fase que enfatiza el rescate de la tradición literaria desde la latinidad, fase de intereses fundamentalmente éticos y políticos, que va de Petrarca a Leonardo Bruni.

b) la fase en que se asume la exigencia metodológica, con la consecuencia de un desarrollo técnico de la filología; en ella se profundizan los intereses ético-religiosos. Está representada de manera principal por Lorenzo Valla, cuya influencia llega a Erasmo.

c) la fase en que confluyen las dos anteriores para dar lugar a un replanteo profundo en el plano científico y filosófico; en ésta se integran a la corriente neoplatónica -que es su

base principal- elementos aristotélicos, el hermetismo alejandrino y las tradiciones orientales. Centrada en la Academia Platónica de Florencia, sus mayores representantes son Poliziano, Marsilio Ficino y Pico della Mirandola.

Sobre esta última fase, la de culminación del epicentro del movimiento humanístico, quisiera detenerme un momento para subrayar dos notas. La primera concierne a lo que hoy llamaríamos “la contención institucional del Humanismo”; la segunda, a la discusión que se sostiene sobre la preeminencia de una disciplina sobre otra en su mismo seno.

Respecto de la primera, se puede decir que los contornos institucionales del humanismo se muestran, en sus inicios como movimiento, algo desdibujados, por lo menos, en confrontación con lo sucedido en la Edad Media en este orden. De hecho, durante el período cronológicamente central del Medioevo, es decir, el monástico, la actividad intelectual se dio, como su nombre lo indica, en el interior de las abadías; al trasladarse el eje de la vida intelectual a las ciudades, pasó a la escuela catedralicia y al *studium*, ciñéndose después a la normatividad de las universidades. Con el surgimiento del humanismo, ese eje trasciende los claustros universitarios para constituirse en el cenáculo, en la *élite* del ambiente cortesano, donde esa normatividad no existía, dándose, de hecho, una serie de pautas implícitas a seguir y un liderazgo que no era ya institucional sino, por decirlo de algún modo, “natural”. Sin embargo, como veremos, esto no significó un eclipse de la vida universitaria. Diría más bien que, gestálticamente, el fondo del palacio del príncipe y la figura de la universidad intercambiaron sus lugares, siendo ahora la figura principal el cenáculo de la Academia Florentina con la participación inclusive de la familia en el poder, los Medici; y el fondo, lo que se debatía en los claustros universitarios. A falta de una estructura que, reglamentada por la universidad, se reflejaba en los mismos textos escolásticos, los humanistas crearon un nuevo estilo.

Cesare Vasoli (1991, 2) ha hecho notar una instancia de mediación entre ambos períodos, constituida precisamente por el *Studio* florentino, fundado en 1321, es decir, en la última Edad Media y trasladado a Pisa en 1473. Dicho sea de paso, es notable la persistencia de algunas tradiciones que responden a su sello de origen. Si bien Vasoli no señala esto, se hace bastante claro, especialmente, para la mirada extranjera, que, aunque tanto Florencia como Pisa tienen universidades notables, se va a la primera más para investigar; a la segunda,

para enseñar y aprender. Sucede que, hace más de cinco siglos, Lorenzo Medici, ante las presiones de los pisanos, disgustados por la hegemonía de Florencia, les concede la fundación de una universidad, de la que Florencia carecía. Con ello, los contenta temporalmente; sin embargo, avezado estadista, Lorenzo sabía muy bien que lo esencial de la vida cultural no atravesaba por entonces la universidad sino, como decíamos, el cenáculo. Pero volvamos a lo apuntado por Vasoli, quien advierte sobre la complejidad del problema de la relación entre lo institucional y la cultura humanística hasta los umbrales del tiempo de Galileo. Esa complejidad está agravada -dice- por la particular característica de una ciudad que, como continuó haciéndolo más tarde, a menudo confió su vida intelectual a personas y ambientes ajenos a las instituciones tradicionales. El nacimiento tardío del *Studio* coincidió con el surgimiento de otro tipo de cultura que fue expresión de exigencias y situaciones históricas extrañas al horizonte intelectual de la universidad medieval. La vida difícil de ésta, acosada por crisis económicas y políticas, se entrecruzó con la rápida fortuna de los *studia humanitatis* y con la concepción del saber y de la misma búsqueda filosófica, científica y literaria implícita en ellos. En este panorama -añade- hay que considerar la transformación de los métodos y técnicas exegéticas progresivamente impuestas por los maestros humanistas. Por otra parte, las enseñanzas de la retórica, de la poética o de las lenguas clásicas, así como las investigaciones científicas, tuvieron el destino de sobrevivir a las crisis más graves, asegurando la continuidad de instituciones académicas y de los estudios de disciplinas profesionales.

Sobre la discusión acerca de la preeminencia de una disciplina sobre otra entre las que hemos nombrado como propias del programa humanístico, la cuestión es muy compleja y motivo, todavía hoy, de debate entre los historiadores. Para ilustrar ambos puntos, tomemos una polémica epistolar que se dio en los años finales del siglo XV, entre Pico della Mirandola y Ermolao Barbaro.

Ermolao era uno de los intelectuales que gozaban de gran prestigio en la universidad de Padua; era, pues, un universitario. Pero estuvo ausente durante la estancia piquiana en ella. Como vemos, pues, asistir y enseñar en las universidades era cosa frecuente entre humanistas. Altivo y desdeñoso, Ermolao era una personalidad temida, respetada y discutida en el círculo universitario, en el que había actuado, retirándose después a la enseñanza privada en su

Venecia natal. Su impecable manejo del griego lo impulsaba, de un lado, a atacar a quienes no escribían con arreglo a los cánones de la elegancia literaria clásica; de otro; lo lleva a cierta parcialidad, al punto de sostener que Averroes se limita a repetir a Temistio, un comentarador de Aristóteles. Sus detractores averroístas objetaban que, con ello, no hacía más que conferir al Comentarador el prestigioso apoyo de una autoridad clásica.

A comienzos del 1485, Ermolao, empeñado en traducir a Aristóteles en elegante forma latina, dirige a Pico una carta en la que, tangencialmente, ataca a los filósofos escolásticos, calificándolos de “*rudi, inculti et barbari*”. La respuesta piquiana no se hace esperar, suscitándose así entre ambos una célebre polémica que, en opinión de algunos intérpretes, versa sobre retórica y filosofía -yo creo que es sobre elocuencia y filosofía- y que se conoce como “*de genere dicendi philosophorum*”. La respuesta de Pico constituye un verdadero tratado en defensa de la pura especulación contra las pretensiones de los gramáticos. En todo caso, instituye la defensa de los derechos de un lenguaje filosófico. Es interesante notar, de paso, que Ermolao considera a Pico un poeta excelente y un eminente orador, aunque *también* un filósofo, primero aristotélico, después platónico. Ermolao afirma, explícitamente, que sólo el brillo de un estilo elegante y puro confiere a un autor fama inmortal. En segundo término, ejemplifica sus afirmaciones diciendo que un escultor no es celebrado por el valor del material que cincela, sino únicamente por el arte que demuestre al trabajar ese material: entre los mismos poetas, sostiene, los mediocres pueden abordar los mismos temas que trataron Homero y Virgilio, pero ello no los eleva al rango de éstos.

Pico responde que el valor de la filosofía -cabe recordar aquí que se está tratando en particular de la escolástica- no radica tanto en la forma en que se presenta cuanto en su objeto mismo, que es dilucidar las razones de lo humano y lo divino. Así, la gloria de los filósofos se adquiere “no donde se trata de la madre de Andrómaca, de los hijos de Niobe o de esa clase de liviandades, sino donde se discute sobre las razones de las cosas divinas y humanas”. Añade que, en la investigación de dichas razones, la filosofía “bárbara”, lejos de merecer la acusación de ruda u oscura, ha sido tan aguda que hasta se la tilda de excesivamente escrupulosa, si es que se puede serlo demasiado en esta clase de búsqueda; pero los caminos que conducen a la majestad de lo verdadero son estrechos y carecen del encanto de la *mollitudo*. En lo que toca a la expresión, si se admite que el latín filosófico no debe ser necesariamente elegante pero debe ser *latín*, la cuestión radica entonces en decidir qué es

"buen latín" y si éste sólo se reduce al estilo romano o no. Pico sostiene que una expresión es correcta, filosóficamente hablando, en la medida en que se ajusta a lo que se pretende enunciar y no, por ejemplo, por la musicalidad de la frase. Por lo demás, un árabe o un egipcio pueden manifestar lo mismo, y hacerlo bien, aunque no en lengua latina. Es probable que esté pensando aquí en el *De veritate* anselmiano y su noción de *rectitudo*. De cualquier modo, ilustra su posición con una imagen: "prefiero una llave de madera que me abra la puerta a la verdad a una de oro que no me lo permita". Y, de hecho, para familiarizarse con las modalidades y precisiones del debate filosófico en su tiempo, Pico transcurre dos años decisivos en la Universidad de París. Ciertamente, esto no modificó sus intuiciones centrales, aquellas por las que ocupa un lugar en la historia de la filosofía. Pero no sólo le permitió acceder sistemática y no fortuitamente a las tesis principales de esa historia que lo precedía, sino que también le procuró, como decíamos, los instrumentos técnicos de la discusión filosófica que en aquellos años se conocían con el término de "*lo stile parigino*", en virtud del prestigio de la Universidad de París. Si a esto se añade lo señalado por Vasoli acerca del *by pass* constituido por el Studio florentino, se verá que hubo en el humanismo de los siglos renacentistas una doble circulación: del cenáculo a la universidad y viceversa.

Así como no hay *de iure*, es decir que no tendría por qué haber, una divergencia insalvable entre institución y cenáculo tampoco debiera darse entre las humanidades y las ciencias. Al fin y al cabo, llega un momento en que el físico, por ejemplo, se debe preguntar qué es la materia, pregunta que la filosofía y ya no la física está llamada a responder.

En "Los humanistas y la ciencia", capítulo de *La revolución cultural del Renacimiento*, Eugenio Garin señala lo absurdo de un prejuicio arraigado que vino a sobreponerse a otro. En efecto, es hartamente conocido el hecho de atribuir a la Edad Media no sólo oscurantismo sino, particularmente, el olvido del estudio de lo humano en pro del de lo divino (Garin, 1981, 246 y ss.). Ahora bien, cuando se revisó este prejuicio, revalorizando el Medioevo, se incurrió en otro: "el de la indiscriminada exaltación de un método que, lejos de hallarse en conflicto con el espíritu científico y su mentalidad crítica, se convertirían en su mismo nervio. Así, la polémica contra la supuesta edad de las tinieblas, sin duda tan injusta como obsoleta, fue sustituida por otra más sutil y larvada, según la cual durante los últimos siglos medievales ciencia y filosofía, las más altas manifestaciones del espíritu crítico y de las

posibilidades teóricas de la mente humana, siguieron floreciendo al punto de que las obras de Leonardo da Vinci y Galileo se apoyan en los resultados de ese secular esfuerzo científico, y de ninguna manera en los vanos ejercicios retóricos de humanistas, literatos carentes de ciencia. Así, el XV habría sido un siglo sin pensamiento. Es lo que Furguson, quien se ha dedicado a la historiografía renacentista, ha llamado “la revancha de los medievalistas”. Según esta posición vindicativa, el siglo considerado prometeico y fáustico, acabaría revelándose en realidad árido, un siglo poblado de eruditos, pedantes, cortesanos y declamadores, donde estudiar Geometría quería decir traducir a Euclides”.

Pero -sigue Garin, y esto es fundamental- “en el panorama del contraste entre humanistas y científicos aparece, junto con el desquite medieval, otro supuesto de no menor peso: la existencia de una *antinomia entre ciencias y humanidades*, entre ciencias del hombre y ciencias de la naturaleza. Quienes se interesan en unas u otras intentan reducir el ritmo de la historia de la civilización a este conflicto entre *studia humanitatis* y disciplinas científicas y, al hacerlo, excluyen toda convergencia y colaboración entre ambos terrenos”. En uno de sus pasajes más citados y memorables en su sencillez, Garin advierte, entonces, “sobre el choque entre los apologistas del humanismo retórico y los del logicismo y científicismo naturalista, puesto que con ello se configura la historia de las ideas como una alternativa no mediada, a la vez que se priva a las humanidades de concreción, y a las ciencias de contexto humano”. Se trata de un grueso error historiográfico y hermenéutico.

Los humanistas, esto es, quienes cultivaban, como hemos visto, las *humanae litterae*, fueron fundamentalmente maestros de disciplinas lógicas, como la dialéctica y la gramática. Pero, a diferencia de los maestros en artes de muchas universidades, enseñaban artes de nuevo cuño que consistía, paradójicamente, en el retorno a los antiguos, volviendo la mirada a las fuentes, sobre todo, a la griega. “No cabe duda de que, a causa del éxito que alcanzó esta renovación cultural, quedó desplazado el equilibrio de las disciplinas a favor de las ciencias morales, con lo que se tendió a privilegiar como objeto de estudio al hombre. Sin embargo, nadie puede olvidar que, siendo el dominio de la lengua griega la clave imprescindible para acceder a una preciosa biblioteca científica, mal conocida e inexplorada hasta entonces, adquiere una enorme importancia que este hecho estuviera condicionado por una “iniciación” humanística. Lo que se da a través de los *studia humanitatis* en el amanecer del Renacimiento es un nuevo acceso no sólo a la filosofía sino también a las matemáticas o a la medicina. Y es

un acceso nuevo que deja huellas: Antonio Benivieni, por ejemplo, va de la lectura de los poetas y moralistas griegos a la de los médicos y se constituye en el fundador de la anatomía patológica, ubicando la medicina al comienzo de las ciencias del hombre.

Permítasenos añadir otro ejemplo de los tantos que podrían aducirse en contra de la supuesta controversia entre los cultores de las diferentes disciplinas durante el Humanismo “inicial”, por así decir: Garin ha mencionado el caso de la medicina, pero también se puede traer a colación el de la economía. En efecto, ya en el siglo XV, el dominico Antonino Pierozzi, a quien después se conocerá como Antonino di Firenze, advierte que el capitalismo había llegado para permanecer un largo tiempo. Así, en sus tratados morales advierte sobre los nuevos peligros que esto conllevaba: es poniendo sobre la centralidad de la vida humana como se ocupa de los problemas relativos al desarrollo social y económico, mostrando, por lo demás, un profundo conocimiento de las actividades financieras, las profesiones liberales y la condición de artesanos y campesinos. Por eso, argumenta que el estado tiene el deber de intervenir en los asuntos mercantiles en defensa del bien común, por su obligación de asistir a los más desposeídos.

Para ilustrar el enfoque del que partíamos, quien enseña este tramo de la historia del pensamiento puede ver en perspectiva las tesis de Amartya Sen sobre promoción estatal de capacidades y libertad positiva como respuesta técnica madura -más allá de la estimación que merezcan- al planteo y la advertencia de Antonio di Firenze. Retomando otro ejemplo y en dirección opuesta, las obras de Antonio Benivieni -que, recordémoslo, estaba muy próximo, como sus hermanos, a Pico della Mirandola y pertenecía a su mismo círculo- no sólo deben vincularse con las autopsias que clandestinamente hará poco después Miguel Ángel. En la discusión actual sobre los problemas éticos que enfrentamos hoy, relativos, por ejemplo, a la utilización de las células madre y que han dado lugar a referéndum en algunas democracias occidentales, convendría revisar los principios respecto de la salud en lo colectivo y en lo individual expuestos por Benivieni al comienzo de su texto *Sobre algunas de las causas desconocidas y sorprendentes de enfermedades y curaciones*.

A todo esto habría que añadir, lo ya relevado para terminar comprendiendo que en sus orígenes fundacionales, en el Humanismo *no se trató de una oposición entre ciencias del hombre y de la naturaleza, sino de un ángulo distinto de abordaje que permitió ver ambas bajo una nueva luz*. Se entiende así que no hace tantos años, Philippe Caron haya llamado la

atención sobre el origen renacentista de la expresión “*humaniores litterae*”, puesto que ésta cobra sentido precisamente por oposición a las *diviniores litterae*, como la exégesis o la teología moral. A diferencia de estas últimas, que implican la aceptación de la palabra revelada, las *humaniores litterae* son fruto del entendimiento humano reducido a sus solas fuerzas, por lo que ellas comprenden tanto las ciencias como las letras (Caron, 156).

Pero, ¿cuál es esa nueva luz de la que se hablaba? ¿Cómo se puede sintetizar el cambio de perspectiva que hace el Humanismo? Para decirlo brevemente, se trata de una óptica según la cual el hombre, en lugar de partir del supuesto del Dios creador al que debe dirigirse, y del mundo creado que debe especular, parte de la consideración de sí mismo, recuperando así el centro de la reflexión filosófica. Y -esto es crucial- ya no lo hace como “espejo” de la realidad sino como su constructor. Esto no significa tampoco desconocerse como creado. La nueva espiritualidad que surge en el *Quattrocento* y de la que los humanistas dan cuenta tiende a eludir las pautas institucionales, por ejemplo, lo sacramental, pero se torna más profunda.

A manera de conclusión, volvamos a un autor ya mencionado, a Pico della Mirandola, conocido, además, como “el príncipe de los humanistas”, y a uno de los documentos básicos del Humanismo en sus orígenes, donde esto se explicita, el *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Lo hacemos porque ese *Discurso* ha sido considerado el manifiesto mismo del Renacimiento.

En sus páginas iniciales, Pico fundamenta la excelencia del hombre en una libertad ontológicamente *creadora*: el ser que le es dado, aquel con que es puesto en el mundo, lejos de ser una esencia, constituye un plexo de posibilidades, las que van desde la naturaleza de la piedra hasta la del ángel. Entre ellas, *cada* hombre ha de elegir su propio ser, construir mediante la larga sucesión de acciones libres fundamentales su propia naturaleza; hoy diríamos, su subjetividad. Así, si eligiera dejarse vivir como una planta, *será* una planta con apariencia humana; si optara por el cultivo de su vida intelectual, su naturaleza será la angélica. De este modo, el hombre es un ser sin esencia, o mejor, ser cuya esencia y excepcionalidad es la libertad, una libertad para... construirse a sí mismo. Pero hay también en el príncipe de los humanistas la idea, la utopía de una construcción colectiva. De hecho, el *Discurso* había sido concebido como alocución preliminar de un debate que habría de congregarse a las principales cabezas filosóficas y teológicas de su tiempo. Su objetivo era nada

menos que encontrar un núcleo común en las corrientes enfrentadas, teológicas y filosóficas, lo cual incluye tesis que hoy llamaríamos “científicas”; de ahí que el *Discurso* tenga, como es obvio, indudable vocación dialógica y que la construcción de esa “subjetividad colectiva”, si se nos permite la licencia, sólo se pueda basar sobre el logos, sobre la palabra, articulada en la dimensión del *ethos*. Tal vez la frustración de tal cónclave, que nunca alcanzó a reunirse, ha contribuido, a modo de paradoja, a hacer de esa vocación algo más hondo, más intenso y más perdurable, como si se tratara de una suerte de idea reguladora.

Volvamos así por último a nuestros días para ensayar una reflexión final y preguntarnos qué líneas podemos recuperar del Humanismo en sus orígenes. Sin perjuicio de otras sugerencias posibles, diría que, en primer lugar, del humanista que inaugura el Renacimiento es posible aprender la decisión con la que se enfrenta un cambio de paradigma - como el que indudablemente encaramos hoy- la energía para construirlo, y la superación de la angustia que esto comporta. En segundo término, es posible también aprender la aspiración a una visión más abarcadora de la realidad que la de nuestras actuales hiper-especializaciones. Esto implica una tercera cuestión: la apertura al carácter multidisciplinario de nuestras investigaciones y de nuestra enseñanza, que es necesario profundizar aun metateóricamente. En cuarto lugar, esto conduce a su vez a aventar, como ellos lo hicieron, la estéril oposición entre humanistas y científicos, enucleando y reasumiendo los núcleos de la reflexión filosófica. No resolveremos, entre otros, los acuciantes problemas de bioética o de economía política sin volver a poner sobre la mesa del debate filosófico, programático y serio, la noción de persona o, mejor aún, la de vida humana, discusión que, con esperanza humanística, debe ir mucho más allá del mero periodismo filosófico o de la más o menos amable divagación mediática. Volver a poner al hombre, individual y colectivamente considerado en el centro de la discusión, debe ser algo más que una vaga declaración de principios que no se verifica después en los hechos.

En cambio, no es ciertamente augurable la reiteración de la nota marcadamente elitista, desde el punto de vista social, que rodeó los *studia humanitatis*; por el contrario, en tal sentido, el esquema universitario, creado por la Edad Media, aunque necesitado de modificaciones, sigue teniendo eficacia, a condición de no perder permeabilidad a la realidad social a la que la Universidad debe servir. De todas maneras, dentro de sus muros, en sus

claustros, quizá valga la pena volver a los humanistas de los albores de Modernidad que ahora agoniza para que sean para nosotros lo que los antiguos fueron para ellos. Si admitimos que nuestra visión del mundo necesita un nuevo re-nacimiento, la fórmula de la visitación puede mostrarse fecunda.

[Dra. Silvia Magnavacca](#)

San Martín, 16 de septiembre de 2009