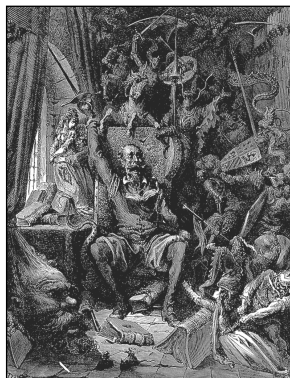


## ERNESTO GRASSI Y EL CONCEPTO DE HUMANISMO<sup>1</sup>

*Joaquín Barceló*



A partir de la noción grassiana de *humanismo* y del renovador concepto de éste, el autor propone una diferenciada visión de los “distintos” humanismos, así como del papel desempeñado por Vico en esta tradición.

Palabras clave: Vico, Ernesto Grassi, humanismo, Martin Heidegger, Renacimiento.

Through Grassi's innovator idea of *humanism*, the author proposes a distinguished vision of the “different” humanisms, as well as of the role accomplished by Vico in this tradition.

Keywords: Vico, Ernesto Grassi, humanism, Martin Heidegger, Renaissance.

### EL CONCEPTO TRADICIONAL DE HUMANISMO

“Humanismo” es una bella palabra, pero sufre el mismo aciago destino que otras muchas bellas palabras: el placer de usarlas hace que se popularicen y que paulatinamente vayan adquiriendo nuevos y nuevos significados, hasta que su sentido originario comienza a pasar inadvertido en medio de la multiplicidad de sentidos adventicios que se le han adherido. Así, por ejemplo, Walter Rüegg distinguió varios tipos de humanismo vigentes tan sólo en los siglos XIX y XX: el humanismo idealista identificado ya en 1808 por el pedagogo bávaro F. J. Niethammer y representado en el siglo XX principalmente por Werner Jaeger; el humanismo liberal-democrático de coloración dialéctica, positivista y pragmática del hegeliano Arnold Ruge y del norteamericano F. C. S. Schiller; el humanismo marxista; el humanismo integral de Jacques Maritain; el humanismo bíblico fundado en la revelación y, por último, el humanismo existencialista de Sartre y otros<sup>2</sup>. En 1985, Vito R. Giustiniani publicó un artículo<sup>3</sup> en que pasa revista por lo menos a una docena de diferentes concepciones del humanismo que han tenido vigencia desde el siglo XIX, omitiendo deliberadamente a figuras importantes como Werner Jaeger y otras menores del llamado “tercer humanismo”. Advertamos por lo pronto que ya esta designación de “tercer humanismo” es sospechosa, porque supone una multiplicidad tripartita del movimiento humanista cuyos criterios de división no son suficientemente claros. Examinaremos brevemente esta tripartición.

Se admite habitualmente que el “primer humanismo” fue el humanismo romano del siglo I a.C., surgido en el círculo de los Escipiones cuando la aristocracia romana, después de haber derrotado con sus legiones a las falanges griegas en los campos de batalla, quedó sometida a la influencia cultural de los vencidos y comenzó a imitar el ejemplo de los escritores e intelectuales helenos; fue el desarrollo que más tarde celebró el poeta Horacio:

*Graecia capta ferum victorem cepit et artes  
Intulit agresti Latio.*<sup>4</sup>

“La Grecia conquistada conquistó a su feroz vencedor e introdujo las artes en el rústico Lacio”). El concepto clave fue aquí el de “humanidad” (*humanitas*). En un autor del siglo II d.C., Aulus Gellius, encontramos una síntesis de lo que los antiguos romanos entendieron por la noción que nos ocupa. Dice:

“Quienes forjaron las palabras latinas y las usaron correctamente no quisieron que *humanitas* fuese lo que entiende el vulgo y que los griegos llamaron *philanthropía*, que significa una cierta actitud amable y benevolente hacia todos los hombres por igual; sino que llamaron *humanitas* aproximadamente a lo que los griegos llaman *paideía* y nosotros conocimiento y formación en las buenas artes (*eruditionem institutionemque in bonas artes*); porque los hombres que desean y apetecen estas cosas son los más humanos. Entre todos los seres vivos, sólo al hombre le ha sido concedido el cuidado y disciplina de esta ciencia, y por eso ha sido llamada *humanitas*”.<sup>5</sup>

El concepto de humanidad o humanismo es aquí el de una formación de los individuos en ciertas disciplinas, las *bonae artes*, que serán las “artes liberales”, no utilitarias, en oposición a las “artes mecánicas” propias de esclavos y de comerciantes. Se trata, pues, de una concepción esencialmente aristocrática del humanismo, elaborada sobre la base del modelo cultural griego. Pero el pasaje revela además que ya en aquella época era corriente entre el vulgo pensar la *humanitas* como un modo de conducta humano o humanitario, una forma de sociabilidad diferente de la simple condición gregaria de muchos animales.

El “segundo humanismo” fue, dentro de esta concepción, el renacentista, desde Petrarca y los italianos del siglo XIV y siguientes, que buscaban en Cicerón su modelo lingüístico y literario, hasta por lo menos la generación de Erasmo, Tomás Moro, Juan Luis Vives y Philipp Melanchton, si es que no hasta fines del siglo XVII o aún más allá. Este humanismo conservó el ideal enunciado por Gellius en la cita precedente. Lo confirma en el siglo XIV el “humanista” Coluccio Salutati, quien recoge las ideas del escritor romano al definir la *humanitas*<sup>6</sup>. Desde esta perspectiva, el humanismo renacentista no hace sino repetir, con la Antigüedad romana al comienzo, y más tarde con la griega, la experiencia que ya había hecho la antigua Roma con la cultura helenística, a saber, la imitación de un modelo cultural que se aparece como ejemplar para la acción política, la creación literaria y artística, y el pensamiento filosófico y moral. Hay, pues, en este humanismo el carácter de la *imitatio*, la imitación de la Antigüedad, pero no sólo de los modelos literarios antiguos, de su léxico, de su estilo, de sus temas, sino también de las virtudes y modos de vida propios de aquella época. Ello impulsó a

los humanistas la obligación de estudiar con esmero no sólo las *belles lettres* de los antiguos, sino también las obras de los historiadores griegos y romanos y de cuanto autor pudiera arrojar información sobre la vida y las costumbres de esos pueblos. Por ese motivo, los humanistas del Renacimiento fueron generalmente conspicuos buscadores y compradores y coleccionistas de manuscritos antiguos, dado que durante la Edad Media, en una época que no conocía la imprenta, los monjes copistas privilegiaban obviamente la reproducción de los escritos cristianos sobre la de los paganos y era notoria la escasez de textos clásicos antiguos<sup>7</sup>.

Este segundo humanismo conservó también el afán selectivo de las disciplinas que deben formar parte de una educación propiamente humana. Pero esta vez se introdujo un nuevo factor: la polémica declarada contra la actitud antihumanista de todo un sector del mundo intelectual. Los *studia humanitatis*, los estudios humanísticos, ya no se perfilaron únicamente en oposición a las artes mecánicas o serviles, sino que encontraron un nuevo adversario en las disciplinas científico-naturales. La actitud contraria al humanismo surgió como consecuencia de la visión cristiana del mundo en cuanto *res creata*, una visión que para los antiguos romanos era esencialmente ajena. Para el cristianismo, el mundo natural es obra de Dios; por consiguiente, las disciplinas que estudian la naturaleza pueden considerarse más altas y dignas y valiosas que aquellas otras que se limitan a estudiar las obras humanas en la historia, el derecho, la literatura y las restantes “artes liberales”. Así, los aristotélicos y los averroístas latinos de la Edad Media tardía habían interpretado que los estudios científico-naturales constituían propiamente la contemplación que el estagirita había propuesto como meta suprema de la vida humana. Surgió de este modo la polémica llamada “la disputa de las artes”, protagonizada por las “leyes”, es decir, lo que hoy llamaríamos las ciencias humanas y sociales, y la “medicina”, esto es, los estudios de la naturaleza. La polémica se inició propiamente cuando Petrarca envió en una oportunidad una carta al papa Clemente VI, quien se encontraba enfermo, previniéndolo contra los médicos y recordándole el caso de algún emperador sobre cuya tumba se leía el siguiente epitafio: *turba medicorum perii*, “he muerto por obra de una multitud de médicos”. En una de sus diversas obras escritas contra los “médicos” ironiza Petrarca:

“Aquél [i.e., el médico] sabe muchas cosas acerca de las fieras, de las aves y de los peces: cuántos pelos tiene el león en la cabeza, cuántas plumas el gavián en la cola y con cuántos tentáculos aprisiona el pulpo al náufrago; que los elefantes se ayuntan dándose las espaldas y que su gravidez dura dos años, que son animales dóciles y vivaces, de inteligencia cercana a la del hombre, y que viven hasta dos o tres siglos; que el fénix se consume en aromático fuego y, después de quemado, resucita; que el erizo detiene a un barco, cualquiera sea su velocidad, pero que nada puede hacer fuera del agua; que el cazador engaña al tigre con un espejo; que los arimaspos [i.e., un pueblo que los antiguos griegos ubicaban al norte del Mar Negro] ahuyentan a los grifos con hierros; que las ballenas engañan con su dorso a los navegantes; que el parto de la osa es deforme, el de la mula raro, único e infeliz el de la víbora; que los topos son ciegos y las abejas sordas; por último, que el cocodrilo es el único animal que mueve la mandíbula superior. Cosas éstas en gran parte falsas [...] pero que, aunque fuesen verdaderas, de nada servirían para la felicidad de la vida. Porque, me pregunto, ¿de qué aprovecha conocer la naturale-

za de las fieras, de las aves, de los peces y de las serpientes, ignorando o descuidando la naturaleza del hombre, para qué hemos nacido, de dónde venimos y hacia dónde vamos?”<sup>8</sup>

La orientación contraria a las disciplinas científico-naturales, adoptada por el humanismo renacentista, se complementó naturalmente con un nuevo programa de estudios, una nueva *ratio studiorum*, como se llamaba entonces. Dicho programa difería ampliamente del medieval. Durante la Edad Media occidental, la educación contemplaba fundamentalmente dos grupos de disciplinas: el *trivium* (el cruce de los tres caminos), que comprendía la gramática (esto es, la lengua latina y su literatura), la dialéctica (es decir, la filosofía, particularmente la lógica), y la retórica (en buena medida, estilística); y el *quadrivium* (el cruce de los cuatro caminos), que incluía la aritmética, la geometría, que era más que nada geografía (geometría = medición de la tierra), la música, muy vinculada con la aritmética de acuerdo con la antigua tradición pitagórica, y la astronomía, la más desarrollada de las ciencias medievales e indispensable para calcular la fecha de la Pascua de Resurrección<sup>9</sup>. Pero ya en el siglo XIV se había empezado a hablar de los *studia humanitatis* (gramática, esto es, lengua y literatura, retórica, poesía e historia) en oposición a los *studia divinitatis* (teología, filosofía y dialéctica o lógica). El centro indiscutido de los *studia divinitatis* fue la Universidad de París. Los *studia humanitatis*, en cambio, se vinculaban más estrechamente con las disciplinas jurídicas, el derecho canónico y el derecho civil, que en su ejercicio práctico no podían prescindir de la gramática y la retórica, así como tampoco de la historia, que brindaba ejemplos de casos tendientes a formar jurisprudencia; el centro internacionalmente reconocido de los estudios jurídicos era Bolonia. En cuanto a los médicos, naturalistas que estudiaban astronomía y astrología judiciaria, zoología, botánica (incluyendo por cierto el estudio de las hierbas medicinales), mineralogía y la física aristotélica, así como también algo de nosología, tenían escuelas de gran reputación internacional en Salerno, en Italia, y en Montpellier en Francia.

En cuanto al programa de los “estudios de humanidad” (los *studia humanitatis*), tenemos un importante documento de Leonardo Bruni<sup>10</sup>, quien vivió en la primera mitad del siglo XV. Bruni ve dos aspectos diferentes pero complementarios en los estudios que él recomienda:

“por una parte, la pericia literaria, pero no la vulgar y común sino una más diligente y abstrusa [...]; por otra parte, el conocimiento de aquello que dice relación con la vida y las costumbres. Todos estos reciben el nombre de estudios de humanidad (*studia humanitatis*) porque perfeccionan y ornamentan al hombre”.

El saber defendido por Bruni no es la erudición “vulgar y perturbada” de los filósofos y teólogos escolásticos, sino aquella legítima y productiva que, de acuerdo con el precepto y el ejemplo de Cicerón, une el conocimiento literario con la ciencia de las cosas. Los más grandes teólogos, dice, tales como Lactancio, San Agustín y San Jerónimo, poseyeron semejante saber, que combinaba con la ciencia una pericia literaria grande, elaborada, esmerada y selectiva. La ciencia de las cosas, por su parte, consiste en el conocimiento de muchos y variados asuntos; se obtiene mediante un ardiente deseo de aprender que no desprecia ni descuida ninguna disciplina ni se considera ajeno a ella. Es necesario, pues, ver mucho y leer a los filó-

sofos, a los poetas, a los oradores, a los historiadores y a todos los buenos autores. Es cierto, sin embargo, agrega Bruni, que no conviene dedicar demasiado tiempo a disciplinas como la geometría, la aritmética y la astronomía, de las que sólo se necesita un conocimiento sumario. A lo que hay que dedicarse sin descanso, en cambio, es a todo lo concerniente a la religión y al bien vivir. Ni las ciencias ni las letras deben ser cultivadas, empero, aisladamente y por sí mismas, porque “las letras son estériles y vacías sin la ciencia de las cosas, y la ciencia de las cosas, por grande que sea, se muestra lejana y oscura si carece del esplendor de las letras”. Ambos aspectos de los *studia humanitatis* deben combinarse para formar a un hombre cabal.

Bruni compartía con los restantes humanistas de su época el rechazo a la tradición escolástica con su racionalismo, su sobriedad estilística (que les parecía mera pobreza literaria) y su aspiración al rigor lógico, que se traducían muchas veces en un obsesivo y agotador despliegue silogístico para demostrar toda clase de minucias y futilidades. Esta actitud antiescolástica es, de hecho, un rasgo común que caracterizó a todos los humanistas del Renacimiento, quienes, por otra parte, sostuvieron posiciones filosóficas diferentes y muchas veces antagónicas.

Hasta aquí hemos señalado algunas características generales del humanismo renacentista: la imitación de los antiguos, el cultivo de un saber de índole más literaria que científica, la reacción contra la concepción medieval del saber y particularmente contra su formulación escolástica. Pero hay otro aspecto que es importante enfatizar en él, a saber, el reconocimiento de la primacía de la acción política y social sobre la pura teoría y la contemplación. En efecto, si el conocimiento de la naturaleza en cuanto obra de Dios no era, para los humanistas, más propio del hombre que el conocimiento del derecho y de las creaciones humanas, tampoco podían estimar que la contemplación teórica, propuesta por Aristóteles como meta última y suprema de la existencia humana, fuera superior a la acción, mediante la cual el hombre construye un mundo humano superando su originaria sujeción a la naturaleza.

Coluccio Salutati, discípulo de Petrarca y maestro del ya mencionado Leonardo Bruni, terció en la “disputa de las artes” con una obra titulada *De la nobleza de las leyes y de la medicina*<sup>11</sup>. En ella sostiene fundamentalmente que el bien moral es superior a la verdad, que es el bien intelectual; que la voluntad tiene, por tanto, primacía sobre la inteligencia; que la acción en la sociedad humana es, entonces, más propia del hombre que la contemplación meditativa en el claustro (es decir, que los *studia divinitatis*) y que la investigación teórica en las escuelas de medicina; y que el estudio del derecho, esto es, de las leyes del mundo moral y social que conciernen a la regulación de la acción humana, es en consecuencia más excelente, más digno y más humano (*humanior*) que el de las leyes del mundo natural investigadas por la medicina. La verdadera educación y cultura está, pues, en los *studia humanitatis*, y, si los médicos podían invocar la autoridad de Aristóteles para defender la nobleza de sus estudios, los abogados podían también apelar al legado intelectual de Cicerón para sostener la de los suyos.

No sólo a través del cultivo del derecho, sino también por medio de la educación de los jóvenes, pudieron los humanistas conciliar sus intereses intelectuales con el ideal que se forjaron de contribuir mediante la acción al bien común en la sociedad. Así, por ejemplo, lo señala Cristóforo Landino, autor de un comentario sobre la *Divina Comedia* de Dante que gozó de enorme prestigio y fue reeditado una y otra vez en su tiempo. Cuando hizo la presentación de su obra, Landino dijo lo siguiente, haciendo referencia a Platón y Aristóteles:

“Es precepto de uno y otro filósofo, y también, si se considera con sutileza, dado por Dios al primer hombre, que nadie viva en su república en ocio soñoliento o en fría pereza, sino que cada cual marche con ardiente ánimo y disciplina por el camino que la naturaleza le señala, mediante lo cual provea a sus necesidades y alcance públicamente algún honor o utilidad. Habiendo comprendido esto, ilustrísimos señores nuestros, y deseando no ser un miembro del todo inútil de este robusto y hermosísimo cuerpo de la república florentina, desde mis más tiernos años juzgué que debía ser obra aprobada por Dios y encomiada por los hombres si con toda industria me dedicaba a instruir en los estudios de las buenas artes a vuestra juventud, ingeniándome para educarla no sólo en las letras sino también en las costumbres. Por lo cual he dedicado ya veintisiete años a este esfuerzo, estimando que hago cosa grata y placentera a mis conciudadanos, ya que sus hijos no accederán al gobierno de la república antes de haber sido ejercitados en los estudios del bien decir y del bien actuar [...]”<sup>12</sup>

Los ejemplos de esta actitud propia de los humanistas, patriótica, de servicio público y contraria a las tiranías tan habituales en la Italia renacentista, son abundantísimos y podrían multiplicarse hasta el cansancio. Tanto es así que en 1925 el historiador alemán Hans Baron acuñó el término “humanismo cívico” para designarla. La tesis de Baron es que los humanistas, particularmente los florentinos, contribuyeron decisivamente a luchar contra las tiranías renacentistas y en favor de la preservación de los gobiernos republicanos en la dividida Italia de entonces. Las investigaciones de Baron adquirieron más tarde gran prestigio gracias a la publicación de sus grandes obras en los Estados Unidos, donde se nacionalizó como ciudadano norteamericano<sup>13</sup>.

### EL “TERCER HUMANISMO”

Consideremos, por último, el “tercer humanismo”, acaso el menos definido de todos. Éste habría tenido su origen en el renovado entusiasmo por los estudios clásicos producido por el descubrimiento y las excavaciones de las ruinas de Pompeya y Herculano a mediados del siglo XVIII. Habría representado en aquel tiempo una reacción frente al menosprecio por la cultura antigua y la desmesurada admiración por lo moderno que halló expresión desde el siglo XVII en muchos de los escritos relativos a la “querrela de los antiguos y los modernos”, iniciada en Francia y continuada prácticamente en toda Europa. El tercer humanismo, así entendido, extendería su vigencia hasta hoy. En él se suele incluir a filósofos, educadores, economistas, geógrafos, científicos políticos, filólogos, poetas y no sé qué más. En las diversas enumeraciones que uno puede encontrar de representantes del tercer humanismo sólo deja de mencionarse a los matemáticos, físicos, biólogos, astrónomos y, en general a los representantes de las ciencias de la naturaleza, de las ciencias positivas o, como estúpidamente se las suele llamar hoy, las ciencias “duras”. Ello es comprensible; si el término “humanismo” deriva del adjetivo “humano” y éste se relaciona con el nombre latino *homo*, hombre, entonces el humanismo es entendido como el cajón de sastre en que entran revueltas todas las “ciencias humanas”: filosofía, psicología, ciencias de la comunicación, sociología, historia, derecho, ciencia política, ciencia literaria, filología, etc., etc. Claro está que si “humanismo” significa todo eso, el término está en peligro inminente de llegar muy pronto a no significar nada por significar demasiadas cosas.

La verdad es que hablar de primero, segundo y tercer humanismos es una simpleza heredada de prejuicios muy antiguos. Observemos en primer lugar que el límite entre el “segundo” y el “tercer” humanismo es difuso. Se discute si está al final de la Guerra de los Treinta Años, a mediados del siglo XVII, o en los descubrimientos arqueológicos de un siglo más tarde. En cambio, el límite entre el “primer” y el “segundo” humanismo es clarísimo: mil años de... ¿Mil años de qué? Aquí salta a la luz el antiguo prejuicio: mil años de ignorancia, de incultura y de superstición frente al gran desarrollo cultural de la Antigüedad clásica y a su brillante restauración por obra de los humanistas y artistas de comienzos de la modernidad. Hay aquí ciertamente un residuo de la mentalidad ilustrada y su extensión en el positivismo decimonónico con su desprecio por la Edad Media. Pero dicha actitud ha dejado de ser sostenible. Nuestro conocimiento de la Edad Media ha crecido en cantidad y en calidad; hoy comprendemos este período mejor que hace ochenta o cien años, y no sólo nos damos cuenta de que tenerlo por una época de ignorancia y superstición es una opinión errónea y sesgada, sino que aún vemos aparecer dentro de ella otros renacimientos, antes desconocidos, con sus correspondientes humanismos: el renacimiento carolingio del siglo IX, el llamado equivocadamente renacimiento otónico del siglo X, o también el renacimiento literario en la Francia del siglo XII, de manera tal que los criterios para numerar los humanismos disponiéndolos en tres grupos se nos muestran como carentes de una base sólida.

Se considera que el más genuino representante del tercer humanismo en el siglo XX es Werner Jaeger. Su concepción del humanismo consiste fundamentalmente en un proyecto educativo basado en el modelo de la comprensión del hombre en la antigua Grecia. Se trata, pues, de un humanismo esencialmente pedagógico. Al menos en el caso de Jaeger, tal humanismo parece haber surgido como reacción frente a la situación vivida por Alemania en el período que siguió a la primera guerra mundial. Ésta fue una situación de desesperanza, de reconocimiento de la impotencia de los valores que hasta entonces habían sostenido la civilización europea y la identidad alemana para continuar dando un sentido a la vida del hombre, y a la vez una situación de búsqueda de orientaciones exóticas, muchas veces esotéricas. Es lo que puede leerse en el siguiente fragmento de una conferencia ofrecida por Jaeger en 1925<sup>44</sup>:

“[...] ¿Quién, que tenga ojos para ver y oídos para oír, puede dudar por un instante de que nosotros, luego de un breve florecimiento y renacimiento a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, corremos a pasos agigantados hacia la ‘americanización’? El porcentaje de la población que de hecho participa interiormente de la riqueza espiritual acumulada en nuestra nación, disminuye de año en año por obra de la masiva producción industrial de la ciencia popularizada y de la introducción en las escuelas del cine, de la radio y del microscopio manual. Los estratos económicos más poderosos de nuestro pueblo, la masa obrera y el gran capital, son, con las conocidas excepciones, esencialmente ajenos, si no parcialmente enemigos, de los fundamentos de nuestra cultura humana. Pero la ciudadanía media, para la cual estos intereses eran hereditarios y hasta hace poco tiempo, si bien no sin alternativas, estaban bien resguardados, es triturada en los engranajes de la economía moderna. Distanciada del rol de una nueva nobleza espiritual de la nación, que fue soña-

do en tiempos del liberalismo, desperdicia sus energías en pequeñas necesidades cotidianas. Estamos profundamente alejados del origen y del sentido de la cultura. Prueba de ello son la evasión masiva de la juventud, la crisis de la voluntad de trabajo, el predominio del materialismo y del espiritismo, esos dos inseparables hijos gemelos de períodos espiritualmente fatigados. Hurgamos nerviosamente en los tesoros de la sabiduría asiática, pero como sustituto, no porque hayamos llegado a ser interiormente tan ricos y libres como para apreciar adecuadamente también lo foráneo, sino porque hemos perdido la fe en la autarquía de nuestra propia cultura europea. Mientras Rabindranath Tagore anuncia el nuevo despertar del alma de Asia a compactas multitudes de estudiantes amarillos reunidos a sus pies en Pekín, nosotros, fatigados por la guerra mundial y la crisis de la cultura, dirigimos absortos la vista hacia la teoría a la moda de la decadencia de Occidente”.

Frente a esta situación, conducente, según Jaeger, a la enfermiza hipertrofia del afán de lucro y de placer, el ilustre filólogo buscaba un humanismo moderno, una auténtica cultura que consistiera en la formación del hombre como hombre, y lo encontró en la reiteración del modelo de la antigua Hélade. Para él,

“humanismo es la noción peculiar de cultura, fundada en la idea de la pura formación humana, que acuñaron los griegos en el apogeo de su desarrollo, que se ha hecho clásica para todos los pueblos del círculo cultural helenocéntrico [...] y que en este sentido designa a la síntesis cultural y educativa de estos pueblos con la Hélade, no una mera ‘dependencia’ histórica y causal, sino la idea consciente de una compenetración espiritual con la cultura griega tal como fue llevada a cabo típicamente ante todo por los romanos”.

Estas cosas fueron escritas antes de la segunda guerra mundial. El programa de Jaeger fue, sin embargo, impotente para detener el advenimiento de la nueva espiritualidad propia del nacional-socialismo, espiritualidad ciertamente diabólica, pero capaz de otorgar momentáneamente un sentido a las confusas aspiraciones del pueblo alemán. Jaeger percibió la contradicción existente entre su programa y la ideología nazi, y emigró oportunamente a los Estados Unidos. Más tarde, la carnicería de la guerra, la investigación y utilización de la energía atómica para fines de destrucción masiva de vidas humanas, la revolución de la informática y de las comunicaciones, la salida del hombre hacia el espacio exterior, no han hecho otra cosa que mostrar la insuficiencia de la concepción de humanismo de Jaeger. El hombre se encuentra hoy con desafíos mucho mayores que el de procurar reproducir un paradigma cultural limitado en el tiempo y en el espacio históricos.

El tercer humanismo, afirma peyorativamente Horst Rüdiger<sup>15</sup>, es un producto típicamente alemán; es un programa de formación centrado en la idea de la *polis* griega antigua, que tiene que ser mediado por la filología clásica, que no forma en los aspectos en que la antigua Grecia no ofrece modelos (como, por ejemplo, la economía o la música) y que, por último, se deriva de una idea general del “hombre griego” platonizado, que no existió en la realidad sino tan sólo como idea de los humanistas mismos.



“No es posible” –dice Rüdiger– “dejar de percibir la diferencia entre el tercer humanismo y los movimientos humanistas anteriores. El humanismo de un Petrarca, de un Hutten, de un Erasmo o de un Winckelmann luchaba *contra* la erudición de su tiempo y *junto con* las fuerzas revolucionarias de la época; el tercer humanismo nació de los eruditos y, en relación con su propia esencia y con la situación histórica, tuvo que ignorar en conjunto las nuevas formas espirituales formadas por su tiempo”.

Con esto llegamos a la Alemania de la postguerra. Cuando Jean Beaufret le preguntó a Heidegger cómo podría dársele nuevamente un sentido al humanismo, este último contestó en un denso trabajo publicado con el título *Carta sobre el “humanismo”*. Es, con seguridad, el llamado tercer humanismo lo que Heidegger tenía presente cuando se niega en él a reconocer alguna importancia filosófica de dicho movimiento, entendiéndolo como una antropología fundada en las nociones tradicionales acerca del hombre, debido a que él comprobablemente no conoció las obras de los humanistas del Renacimiento y su visión del humanismo corresponde a la concepción de este movimiento defendida por Jaeger. Humanismo es, según Heidegger, el afán de conducir al hombre hacia la *humanitas*, esto es, hacia su propia esencia. Pero la esencia del hombre, dice, ha sido pensada de muy diversas maneras en diferentes épocas y desde distintas posturas espirituales. Estas concepciones del humanismo, agrega Heidegger, “coinciden en que la *humanitas* del *homo humanus* es determinada en vista de una interpretación preestablecida de la naturaleza, de la historia, del mundo y de su fundamento, esto es, del ente en general”<sup>16</sup>. Y esta esencia del hombre determinada ya de antemano y presupuesta sin crítica por el humanismo es la del *animal rationale*, que es, como se sabe, una particular interpretación del *zôon logikón* de los estoicos. El humanismo, continúa diciendo, no se pregunta por la relación del ser con la esencia del hombre y, por esa razón, se confunde con una metafísica. El concepto de metafísica al que Heidegger alude aquí es el de la metafísica tradicional que debe ser demolida porque no piensa la diferencia ontológica y, por consiguiente, piensa al ente en su ser sin preguntarse por la verdad del ser mismo.

El humanismo así entendido no puede llegar a ser consistente con el pensamiento heideggeriano. Según el filósofo, lo fundamental que la metafísica tradicional no llega a percibir es que “el hombre es (*west*) propiamente en su esencia (*Wesen*) en cuanto es interpelado por el ser”<sup>17</sup>. En virtud de la interpelación del ser tiene el hombre lenguaje (*logos*, que en un momento histórico llegó a ser interpretado como *ratio* y el hombre quedó convertido en “animal racional”). Por consiguiente, la búsqueda de la esencia del hombre ha de realizarse en una investigación del lenguaje, algo que no habría formado parte del programa de los humanistas.

#### EL APOORTE DE ERNESTO GRASSI

Ernesto Grassi (1902-1991), discípulo de Heidegger, procuró sin embargo redefinir el concepto mismo de humanismo pensando fundamentalmente en el movimiento renacentista y acercándolo a la ontología heideggeriana. Ciertamente, el concepto de humanismo elaborado por Grassi no coincide con la noción historiográfica tradicional de este movimiento. “Por humanismo” dice “entiendo el movimiento filosófico que caracterizó al pensamiento italiano desde la segunda mitad del siglo XIV hasta el último tercio del siglo XV”<sup>18</sup>. Fuera de este

movimiento quedan, por tanto, sabios tenidos por humanistas tan característicos como Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola y otros que introdujeron el platonismo y el aristotelismo en la tradición italiana. La filosofía humanista reaparece luego, según Grassi, en pensadores aislados como Mario Nizolio, Juan Luis Vives o Erasmo de Rotterdam en el siglo XVI, Baltasar Gracián en el XVII y, por último, Giambattista Vico en el XVIII. La sola mención de tales nombres permite comprender que este concepto del humanismo no sólo no coincide con el criterio adoptado tradicionalmente sino que tampoco pueden aplicarse fácilmente a él todas las características que hemos señalado hasta aquí como propiamente humanísticas. En efecto, como podremos comprobarlo al referirnos más adelante a la cuestión del método, el propósito de Grassi no es contribuir a un mejor conocimiento histórico del movimiento habitualmente llamado humanista, sino más bien buscar en estos autores motivos capaces de desencadenar una reflexión actual en la línea del antirracionalismo heideggeriano.

Prescindiendo del problema histórico de la ubicación del movimiento humanista en el espacio y en el tiempo, ¿qué entendía Grassi por humanismo en cuanto pensamiento? En una de sus obras dice:

“La tradición humanística entiende la filosofía como teoría del ordenamiento de la comunidad humana. Con ello establece el marco histórico originario en que debe realizarse la discusión de todos los problemas que conciernen a los hombres dentro de la comunidad. Este aspecto implica, por lo pronto, la significación filosófica de la *jurisprudencia*<sup>19</sup>. En segundo lugar, la tradición humanística ve la tarea de la filosofía en el planteamiento y la solución de problemas que se desprenden de la situación comunicativa inmediata; de aquí se sigue la significación filosófica de la *retórica*. Finalmente, ella quiere saber que la filosofía sea interpretada como *filología*, porque la historicidad del hombre puede ser comprendida sólo a partir del estudio de la palabra”.<sup>20</sup>

Ciencia del derecho, retórica y filología son, pues, las expresiones filosóficas del humanismo. Pero las tres disciplinas mencionadas son disciplinas del lenguaje, del *logos* entendido no como razón lógica abstracta sino como la palabra de que sólo es capaz el hombre. El pensador antiguo que inspira a los humanistas no es ya, dentro de esta concepción del movimiento, ni Platón ni Aristóteles, sino Cicerón. De este autor tomaron los humanistas italianos la noción de *humanitas*; no, empero, la de una *humanitas* consistente tan sólo en el ejercicio de las virtudes típicamente romanas (*liberalitas, magnanimitas, pietas, fides, constantia, aequitas*)<sup>21</sup>, que son precisamente más bien aquellas que Gellius consideraba mera *philanthropia* pero no auténtica *humanitas*, sino la que se funda en la facultad exclusivamente humana del lenguaje. La interpretación que del pensamiento ciceroniano hace Grassi resulta así fundamental para comprender lo que él percibió como el pensamiento propio de los humanistas del Renacimiento.

Cicerón había escrito ya en una obra de juventud:

“Me parece que los hombres, siendo en muchos respectos inferiores y más débiles que los animales, los superan sobre todo porque pueden hablar. Por lo cual creo que es de la mayor excelencia llegar a aventajar a los demás hombres en eso mismo en que ellos superan a las bestias”<sup>22</sup>.

En su madurez pensaba aún lo mismo y reiteró la idea. El *studium dicendi*, la dedicación a la elocuencia, dice, confiere la posibilidad de “dominar a una asamblea, ganarse las inteligencias y conducir las voluntades para llevarlas hacia donde plazca o para apartarlas de ello”. La elocuencia es virtud de pueblos libres y de estados pacíficos. El discurso tiene la capacidad de influenciar a los pueblos, a los jueces o a los parlamentos, y aun procura, en el ámbito privado, el goce de la conversación entre personas cultas, porque “sólo en esto superamos principalmente a los animales, en que podemos hablar entre nosotros y expresar, por medio de la palabra, lo que nos parece”. Pero, sobre todo, ninguna otra facultad, sino sólo la de la palabra, logró “congregar en un lugar a los hombres dispersos y hacerlos abandonar su vida agreste y bestial para adoptar una cultura y una civilización humanas, fundar ciudades y establecer leyes, justicia y derecho”<sup>23</sup>.

Resulta, pues, que para Cicerón el lenguaje –y, por eso mismo, la elocuencia como forma retórica del mismo– constituye el fundamento de la constitución y establecimiento de la comunidad humana con su complejo sistema de derechos y deberes recíprocos entre sus integrantes. El derecho y la retórica se muestran aquí vinculados en una estrecha relación que tiene su origen en el lenguaje, y constituyen en propiedad a la filosofía en cuanto ésta representa el saber acerca del hombre en cuanto ser político y comunitario. De hecho, la filosofía –que es, en la cultura helenística, ante todo filosofía moral– tiene su origen en el derecho:

“Nada dicen los filósofos, cuando hablan con rectitud y honestidad, que no se haya originado y no haya sido confirmado por quienes han dado sus leyes a las ciudades. ¿De dónde, si no, la piedad y la religión? ¿De dónde el derecho de gentes o el llamado derecho civil? ¿De dónde la justicia, la buena fe y la equidad? ¿De dónde el pudor, la continencia, el huir de la infamia y el apetecer la alabanza y la honestidad? ¿De dónde la fortaleza en los trabajos y los peligros?”<sup>24</sup>

Con todo, los desafíos que afectan a una comunidad humana son siempre diferentes; jamás son los mismos según el lugar donde ésta se asienta, ni idénticos según el momento del tiempo en que se presentan. El hombre es un ser histórico y su comunidad, la *res publica*, necesita responder a la permanente solicitación de nuevos problemas que exigen una pronta solución nueva y original<sup>25</sup>. Por eso, si el lenguaje quiere efectivamente interpretar la realidad y resolver los problemas que se plantean respecto del hombre en la comunidad, no puede convertirse en un discurso retórico vacío, ni tampoco aislarse y hacerse abstracto, al modo en que lo haría más tarde la filosofía tradicional, refugiándose en la clasificación y ubicación de los entes en categorías y especies y géneros y trascendentales. El problema de la constitución del mundo propiamente humano y de las tareas que él impone es uno de los problemas que ha preocupado a Grassi constantemente y ha sido uno de los motivos desencadenantes de su reflexión filosófica. A partir de la condición “natural” humana, liberada de la sujeción a los meros instintos pero entregada a la lluvia informe y caótica de datos sensoriales, el hombre se ve enfrentado con la tarea de transformar la naturaleza exterior de entorno hostil en refugio acogedor, y de transformar igualmente su propio ser de enemigo potencial de sus semejantes en colaborador asociado a una tarea común. Dicha tarea puede ser realizada mediante el trabajo, que transforma las cosas y a las personas en portadoras de significaciones, es decir, las hace

mostrarse como disponibles y valiosas para la satisfacción de las necesidades humanas. Así, el agua es destinada por el hombre a servir de bebida, la electricidad a servir de fuente de energía, algunos hombres y mujeres son destinados a prestar servicios varios, desde los más simples hasta las más complejas actividades profesionales. Pero las cosas y personas adquieren sus significaciones tan sólo en el marco de una comunidad de carácter social, o “político”, como se decía en la Antigüedad. De aquí la primacía de la jurisprudencia en cuanto ciencia que regula la actividad comunitaria. El lenguaje mantiene unida y cohesionada a la comunidad, pero ésta se ve enfrentada cada vez por desafíos nuevos que deben ser resueltos de manera igualmente nueva, lo que explica la importancia de la retórica como arte de comunicar con vistas a aunar las voluntades en un interés común. Por eso, el lenguaje no ha de proceder rígida y rutinariamente, sino que ha de aprender a unir, siguiendo también un precepto de Cicerón, las palabras (*verba*) con las cosas (*res*): “Puesto que todo discurso consta de la cosa y de palabras, ni las palabras pueden tener un asiento si se suprime la cosa, ni las cosas pueden recibir luz si se las priva de palabras”<sup>26</sup>. Fue Cicerón quien enseñó a los humanistas a rehuir el pensamiento abstracto que mucho después de él sería propio de la escolástica medieval, y a procurar el cultivo de la sabiduría tal como la entendieron los griegos antes de Sócrates. En aquella época, dice Cicerón refiriéndose a lo que hoy llamamos el período presocrático, la sabiduría consistía a la vez en actuar rectamente y en hablar bien; pero algunos hombres, a quienes las circunstancias alejaron de los asuntos públicos, optaron por dedicarse, unos a la poesía, otros a la música, otros a la ciencia, otros a la dialéctica. Entre éstos, Sócrates se distinguió superándolos a todos en saber, prudencia, agudeza, gracia y sutileza, no menos que en elocuencia, variedad y riqueza de sus discursos. Pero este mismo Sócrates arrebató el nombre de filósofos a quienes unían el conocimiento a la práctica de lo mejor, y separó mediante sus discusiones la sabiduría de la expresión ornamentada. Anticipándose a Nietzsche, pero con un matiz por cierto diferente, Cicerón culpó a Sócrates de haber desvirtuado la noción originaria de sabiduría:

“Hasta Sócrates, los antiguos unieron el conocimiento y la ciencia de todo lo concerniente a las costumbres, a la vida de los hombres, a la virtud y al Estado, con el arte del decir; disociados después los elocuentes y los doctos por Sócrates, y luego por todos los socráticos, los filósofos despreciaron a la elocuencia y los oradores a la sabiduría”.

Así se produjo, según Cicerón, el divorcio nocivo y absurdo entre el saber y la retórica, semejante al de los ríos que nacen de los Apeninos y que fluyen, unos hacia el Mar Adriático y otros hacia el Tirreno<sup>27</sup>.

Como es sabido, desde Hegel y Mommsen el pensamiento de Cicerón ha sido sistemáticamente desvalorizado de manera tal que hoy se le suele considerar como carente de toda originalidad y de toda importancia filosófica debido al carácter de mera divulgación popular y a la falta de ideas que se le atribuye. Pienso que la interpretación que de él hace Grassi, que hemos esbozado brevemente en los párrafos que anteceden, si no lo convierten en un pensador sistemático -cosa que evidentemente nunca quiso ser-, tiene el valor de mostrar en su pensamiento insinuaciones y sugerencias merecedoras de un desarrollo fecundo en consecuencias de gran importancia para la filosofía; ello es precisamente lo que Grassi aprecia en la influencia ejercida por Cicerón sobre el humanismo renacentista italiano.

Partiendo de aquí, la tarea emprendida por Grassi en diversas obras suyas fue interpretar los escritos de los humanistas que él consideró auténticos representantes de este movimiento, para mostrar cómo la jurisprudencia, la retórica y la filología constituyeron los problemas fundamentales en torno a los cuales giraba todo su pensamiento original. La raíz común que une estas tres diferentes perspectivas es el problema del lenguaje: el lenguaje prescriptivo de las leyes, el lenguaje persuasivo de los discursos y el lenguaje instructivo de los textos del pasado. En la problemática del lenguaje en cuanto punto de partida de la reflexión filosófica se produce, según Grassi, el encuentro ignorado por Heidegger entre su propia filosofía y el pensamiento humanista del Renacimiento. Aquí daremos cuenta muy sumaria y superficial de lo que Grassi percibió en los humanistas que despertaron su interés y a quienes dedicó su atención.

Grassi estableció lo que podríamos llamar un verdadero canon de los autores bajo-medievales y renacentistas italianos que él incluyó dentro de la tradición humanística. Fuera de él quedaron los continuadores de cualquier escolástica, platónica, neoplatónica o aristotélica. No debe causar extrañeza que muchos de los autores y obras incluidos en dicho canon sean desconocidos para los no especialistas, puesto que la tradición de los siglos XIX y XX ha negado originalidad e importancia a su pensamiento. ¿Quiénes son unos pocos de los principales entre ellos? La lista de Grassi empieza con Dante, pero no con el Dante de la *Divina Comedia* ni del *De monarchia*, sino el del tratado sobre la lengua vulgar, *De vulgari eloquentia*. Se trata, en esta obra, del valor fundamental e insustituible de la lengua vernácula para la comunicación entre los hombres y, por ende, para la constitución misma de la comunidad humana. También le interesa a Grassi en este respecto el reconocimiento que hace Dante del carácter histórico del lenguaje (carácter del que el poeta excluyó erróneamente el latín, pero que le permitió advertir el parentesco entre las lenguas y dialectos romances), no menos que la interpretación dantesca del mito bíblico de la torre de Babel en el sentido de que la diversificación de las lenguas tiene su origen en la división del trabajo. El fenómeno concreto del trabajo como determinante de la forma abstracta de la lengua: un tema importante para Grassi como representativo de la actitud antirracionalista del humanismo<sup>28</sup>. La preeminencia de la historicidad concreta frente a la fijación racional de lo ente es lo que Grassi aprecia también en la obra de Albertino Mussato, un poeta contemporáneo de Dante, en quien ve la afirmación de que la función primordial de la poesía consiste en la revelación de lo originario (lo divino, en el lenguaje de Mussato) que se encubre en sus manifestaciones a través de cosas, personas, instituciones y dioses<sup>29</sup>. Sin embargo, Petrarca y su discípulo Boccaccio, quienes se enfrentaron realmente con el problema de por qué la poesía recurre a la metáfora y a la ficción para la expresión de una verdad que no se confunde con los enunciados racionales de la tradición, no lograron hallar una respuesta satisfactoria para dicha pregunta, permanecieron atados a las explicaciones medievales concernientes a la alegoría y no fueron incorporados, por tanto, en el “canon grassiano”, a pesar de los ataques del primero contra los médicos<sup>30</sup>.

La problemática señalada por Grassi en estos dos autores que podríamos llamar precursores del humanismo propiamente tal permite identificar uno de los motivos fundamentales de su propia concepción del humanismo. Se trata de la reacción antirracionalista que rechaza abiertamente los métodos escolásticos. Según éstos, la investigación filosófica procede ubicando en primer lugar a los entes dentro de una estructura metafísica diseñada por la lógica en la que comparecen los trascendentales, las categorías, los géneros, las espe-

cies y las diferencias. El nuevo pensamiento que comienza a surgir en la Italia del siglo XIV advierte que dicho procedimiento sólo conduce a la determinación de conceptos abstractos universales y necesarios, pero no logra el acceso a lo particular, a lo individual concreto, que se torna para él inefable. La preocupación por el lenguaje que exhibieron los humanistas tiene aquí uno de sus motivos. El rasgo antiescolástico y antirracionalista, que identifica lo que Grassi llama “humanista”, se destaca claramente si se comparan, tal como lo hizo él mismo, si no yerro, en una de sus obras, los dos pasajes siguientes. El primero pertenece a la más escolástica (y menos fecunda) obra de Dante Alighieri<sup>31</sup> y dice así:

“Ciertamente, puesto que toda verdad que no sea ella misma un principio se hace manifiesta desde la verdad de algún principio, en cualquier investigación es necesario conocer el principio del que se parte para poder fundamentar la certeza de todas las proposiciones que de él se infieren. Y puesto que el siguiente tratado es una investigación, antes que nada hay que examinar el principio del que dependen las verdades inferiores. [...] Aquello que constituye la finalidad universal de la sociabilidad del género humano será el principio en virtud del cual se harán suficientemente manifiestas las cosas que más abajo debemos demostrar”.

A este pasaje debemos oponer el segundo, tomado de una obra del historiador Francesco Guicciardini<sup>32</sup>, quien vivió doscientos años después de Dante:

“Es un gran error hablar de las cosas del mundo en forma indistinta y absoluta, por decirlo así, de acuerdo con reglas; porque casi todas las cosas son distintas y excepcionales debido a la variedad de las circunstancias, las que no se dejan determinar con la misma medida. Estas distinciones y características excepcionales no se hallan escritas en los libros, y deben ser enseñadas por el discernimiento (*discrezione*)”.

La diferencia entre ambos textos es clara. El método de Dante, impregnado por el espíritu metafísico escolástico de la Edad Media, consiste en la deducción silogística de sus proposiciones políticas a partir de un principio que él buscó en Aristóteles; un principio pensado sobre la base de la experiencia de la *polis* griega y que resulta completamente abstracto y alejado de la realidad si se le extrapola a las condiciones de los Estados y ciudades libres de la baja Edad Media. En cambio Guicciardini, heredero de la reflexión humanística, ya no busca su punto de partida en principios generales teóricos sino en la peculiaridad de los hechos que se muestran únicos en su “aquí” y “ahora” concretos, y diferentes de cualesquiera otros<sup>33</sup>.

El problema ciceroniano de la importancia de la jurisprudencia para la constitución y regulación del mundo humano fue retomado por Coluccio Salutati en el ya mencionado *De nobilitate legum et medicinae*. Esta obra no constituye tan sólo una pieza polémica en defensa de los *studia humanitatis* en el marco de la “disputa de las artes”, sino que contiene además toda una fundamentación voluntarista del valor e importancia de las ciencias del derecho, en la que no está ausente el problema, muy propio de los humanistas del siglo XV,

de las relaciones entre la vida activa y la vida contemplativa. Las leyes, esto es, la norma social, son para Salutati asunto de la vida activa, porque la praxis misma, en cuanto tarea moral del hombre, se somete a ellas. Todas las actividades humanas son dirigidas y orientadas por el derecho. “El fin de la especulación” dice Salutati “es el saber, cuyo objeto es la verdad. Pero el fin de las leyes es la dirección de las acciones de los hombres. Su objeto es el bien, pero no el bien en cuanto tal sino, lo que es mucho más divino, el bien común. ¿Y no es el bien un modo de ser más noble que la verdad? No me refiero al bien por el cual somos algo bueno, sino al bien por el cual llegamos a ser y somos algo bueno”. Para el derecho, según Salutati, lo que constituye su objeto no es el bien como concepto metafísico sino el bien moral. El primero es un bien natural, por el cual nosotros no recibimos alabanza ni vituperio, sino que los reciben más bien Dios o la naturaleza. “En cambio, recibimos el honor de las alabanzas por las cosas bien hechas, así como también somos vituperados si no hacemos lo que debemos”. El médico, el naturalista, busca la verdad; el jurista, el humanista, se sirve de la verdad para mejorar a los hombres, para hacerlos verdaderamente civiles y para que la sociedad goce de paz. El bien está así más allá de la verdad, puesto que en la naturaleza lo verdadero puede ser moralmente malo, pero lo que es moralmente bueno es también naturalmente verdadero y no puede ser falso; de este modo, el bien moral es un fin más alto que la verdad, superior a ella y más valioso que ella; en suma, más digno del hombre<sup>34</sup>. Para Grassi, el valor de esta obra dentro de la línea del pensamiento humanístico reside en el intento de apartarse de la filosofía puramente teórica para centrar la reflexión en la historicidad concreta del hombre. Sin embargo, observa, Salutati no se mantiene fiel en este tratado a lo que había de ser la auténtica tradición humanística, porque en él no hace del problema de la palabra su punto de partida –como lo hizo en su *De laboribus Herculis*, donde discute el problema de la poesía–, recayendo de este modo en el pensamiento causal y en la identificación del fundamento de la sociabilidad humana con lo racional<sup>35</sup>.

El problema de la palabra y el lenguaje fue abordado, empero, de modo decisivo por un discípulo de Salutati, Leonardo Bruni, a quien ya mencionamos en otro contexto. Fue su experiencia como traductor de textos clásicos antiguos del griego al latín la que lo hizo comprobar la precariedad e insuficiencia de las traducciones disponibles en su tiempo, así como también le abrió la comprensión de la historicidad del lenguaje. En su obra *De recta interpretatione*, “La traducción correcta”, observa que los mismos términos cambian de significado no sólo en el tiempo sino aun en un mismo autor, de acuerdo con los contextos en que se hallan, de manera que las palabras no pueden ser definidas “lógicamente” y de manera unívoca y abstracta. La variabilidad de los significados es indicio de la variabilidad de los problemas con que el hombre ha de enfrentarse y de las soluciones que ha de darles, lo que delata a su vez la imposibilidad de definir unívocamente al ser humano que realiza su existencia en el cumplimiento de sus tareas<sup>36</sup>. También el poeta Angelo Poliziano –haciendo suyo un múltiple programa de estudios en torno a diversos autores, muy en la línea del *De studiis et litteris* de Leonardo Bruni al que nos hemos referido antes– se identifica a sí mismo, en la lección inaugural de un curso sobre los *Primeros Analíticos* de Aristóteles a la que tituló *Lamia*, “La bruja”, no como un filósofo sino como un “gramático” en su sentido originario de intérprete de autores y no de mero profesor de lenguas. Al gramático le corresponde examinar y explicar a los poetas, historiadores, oradores, filósofos, médicos y juristas, porque, como anota Grassi,

“el hombre se realiza en su enfrentamiento con la realidad, y este enfrentamiento se refleja en la lengua. Por eso el filosofar sólo puede tener su verdadera base en el lenguaje, ya que en éste, sobre todo, es donde se hace patente la historicidad del hombre. Prescindir de esta base significa moverse fuera de la realidad concreta que concierne al hombre”.<sup>37</sup>

Con el problema del lenguaje se emparenta naturalmente el de la poesía. Este tema había sido abordado por Salutati en su *De laboribus Herculis*, “Los trabajos de Hércules”. Recordemos que Hércules es por excelencia el héroe civilizador en las antiguas leyendas griegas. Que sus trabajos digan relación con el problema de la poesía no es aquí extraño, porque para Salutati la poesía tiene un claro significado político y participa, por tanto, en las tareas de construcción y dirección de los Estados, elevando los espíritus humanos y ayudando a los hombres a superar sus inclinaciones animales para elevarse al nivel de los dioses<sup>38</sup>. Más tarde, Cristoforo Landino sostuvo que la poesía incluye en sí a todas las artes liberales y tiene primacía sobre ellas, de manera tal que en su lenguaje metafórico se halla la fuente y el origen de todas las ciencias. Dicha concepción lo conduciría a superar las disputas en torno a la mayor excelencia de la teoría o de la praxis, mostrando sobre la base de la interpretación de un texto poético, la *Eneida* de Virgilio, cómo ambas se fusionan y llegan a constituir una unidad<sup>39</sup>.

Si bien no intentaremos aquí referirnos a todos los autores estudiados por Grassi en cuanto legítimos representantes de su concepto de humanismo, no deberíamos dejar de mencionar a Lorenzo Valla, en cuya obra se expresa con mayor claridad la reacción antiescolástica y antirracionalista, así como también el interés por el lenguaje como ámbito que sirve de punto de partida y fundamento a la reflexión filosófica. Valla desafió por lo pronto a la escolástica reduciendo los trascendentales (esto es, las características generales del ser, tales como ente, uno, bueno) a uno solo: cosa (*res*). Junto con ello, “él trata *todos* los ámbitos del saber con el propósito declarado de promover el *bonum humanum* –el conocimiento al servicio de la ética–. Con ese fin la palabra es aguzada para que cumpla su tarea propia: la humanización del mundo no humanizado aún”<sup>40</sup>. En efecto, las cosas y sus significados cambian en el tiempo de acuerdo con las circunstancias; de aquí que sólo podemos juzgar bien lo singular, lo individual concreto, que para la metafísica tradicional es accidental. No existen objetos “en sí” sino tan sólo objetos aprehendidos por un ser humano dotado no sólo de razón sino también de pasiones, y comunicados a otros seres humanos igualmente racionales y pasionales. La filosofía se transforma así en retórica, que consiste en el arte de la palabra pronunciada aquí y ahora con su peculiar carga de significados<sup>41</sup>.

Hacer un recuento de todos los principales autores considerados por Grassi como auténticos humanistas significaría referirse aún a Giovanni Pontano, Guarino Veronese, Leon Battista Alberti, Mario Nizolio, Juan Luis Vives y Erasmo de Rotterdam, cosa que no es nuestro propósito hacer aquí. Tan sólo anotaremos que las diferentes insinuaciones y sugerencias de los autores mencionados confluyen en definitiva en la síntesis realizada ya en el siglo XVIII por Giambattista Vico. En este pensador hallamos desarrollados, en efecto, los temas de la primacía del lenguaje y del pensamiento imaginísticos, de la originariedad del lenguaje poético, de la función filosófica de la metáfora y del lenguaje retórico, de la función de las pasiones en las motivaciones humanas, de la crítica a la concepción racionalista (cartesiana) de la verdad, y de la historicidad de la existencia del hombre.



## LA CUESTIÓN DEL MÉTODO<sup>42</sup>

En 1931, y bajo la dirección de Heidegger, Grassi escribió el libro *Il problema della metafisica platonica* (Bari, 1932), presentado como trabajo de oposición ante la Universidad de Roma. El libro fue dedicado a Heidegger como testimonio de la gratitud del autor a su maestro por haber alcanzado, a través de las lecciones y seminarios ofrecidos por éste, una nueva y diferente comprensión del pensamiento filosófico de la Antigüedad. En las interpretaciones de Heidegger, explica Grassi, las filosofías de un Platón o de un Aristóteles ya no aparecían mediatizadas por el idealismo de inspiración hegeliana ni por la neoescolástica, que las hacían mostrarse como anuncios o anticipos de desarrollos que sólo alcanzarían su madurez en época moderna, sino que adquirirían una suerte de fisonomía propia a través de la apertura de nuevos problemas y caminos para la investigación. En el libro mencionado lleva a cabo Grassi una exégesis del *Menón* de Platón en que procura superar la interpretación tradicional, que veía en el filósofo griego al defensor de un racionalismo abstracto que relega a un plano trascendente los problemas que permanecían insolubles para el empirismo de los sofistas. Con este fin, estudia la arquitectura y la estructura implícita del diálogo para hacer posible la aparición de los problemas concretos que éste plantea, evitando el recurso de invocar enunciados generales (como, por ejemplo, el de la preexistencia y reencarnación de las almas o el de la reminiscencia en cuanto explicaciones de la generación de conocimiento) para intentar resolverlos. Aquí se advierte ya la profunda influencia que sobre Grassi ejerció el método hermenéutico de Heidegger. “El esfuerzo que debemos hacer”, dice Grassi,

“es el de no satisfacernos con problemas y soluciones generales, sino el de buscar, siguiendo la unidad y las preguntas de un texto único y bien determinado, el verdadero significado de cada término del pensamiento platónico sin predeterminarlo con interpretaciones tomadas de la tradición histórica. Tan sólo dejando abierto el significado de cada término de la metafísica de Platón –comenzando por la noción fundamental del ‘eidos’ platónico–, liberaremos poco a poco, mediante nuestras preguntas, su determinación”.

¿Qué significa en este pasaje la expresión “el verdadero significado de cada término”? Parece claro, por lo pronto, que es un significado diferente del que ha sido elaborado y conservado por la interpretación tradicional. El procedimiento anunciado podría conducir, pues, en el estudio de la obra de un pensador, al planteamiento de problemas que acaso distan considerablemente de las conclusiones obtenidas por la filología y la historiografía del pensamiento filosófico, lo cual constituye una crítica que también se le ha hecho a la hermenéutica de Heidegger. Recordemos, por ejemplo, las objeciones de Paul Friedländer a la interpretación heideggeriana de la *alétheia* como desocultamiento (*a-léthe*)<sup>43</sup>. Heidegger no dejó tales objeciones sin respuesta, y en un texto escribió:

“Si yo traduzco persistentemente el nombre *alétheia* por desocultamiento, no es en virtud de consideraciones etimológicas sino en vista de aquello que debe ser pensado cuando reflexionamos adecuadamente acerca de lo que se llama ser y pensar. El desocultamiento es, por así decirlo, el elemento sólo en el cual se dan tanto el ser como el pensar y su mutua vinculación. La *alétheia*

es mencionada, sin duda, en el comienzo de la filosofía, pero posteriormente no fue pensada por ésta propiamente como tal, porque desde Aristóteles la tarea de la filosofía en cuanto metafísica fue pensar ontoteológicamente lo ente como tal”.<sup>44</sup>

De esta manera, pues, tanto el maestro como el discípulo renunciaron expresamente a elaborar una filosofía con el carácter de *ancilla philologiae*, y así lo reconoce Grassi expresamente: “Puede ocurrir, ciertamente, que aquello que de hecho guía y desarrolla el proceso de visión de lo real y de la verdad, no alcance el nivel de conciencia explícita en el sistema del autor estudiado”<sup>45</sup>. El texto filosófico clásico deja de ser entonces un objeto de interés anticuario que ha de ser reconstituido y preservado en su aspecto prístino, para transformarse en un detonante de problemas y perspectivas que pueden ser muy ajenos a los que su autor tuvo presentes ante el espíritu en el momento de redactarlo. Esto constituye un principio hermenéutico fundamental válido tanto para Heidegger como para Grassi.

El carácter que distingue, según Grassi, el humanismo latino es el de ser un pensamiento metafísicamente contrario a la escolástica medieval, al racionalismo moderno y a toda afirmación de la primacía del lenguaje racional, como la hay en Descartes y en la mayoría de los grandes filósofos de la modernidad; un pensamiento que sostuvo en consecuencia la tesis de que el lenguaje metafórico (y el arte) es el camino que permite el acceso al fundamento único e inderivable de la realidad. De acuerdo con el principio hermenéutico mencionado, dicho carácter no necesita constar explícitamente en las obras de los autores considerados como pertenecientes a dicha tradición; basta que esté implícito en ellas o en parte de ellas, de manera tal que sea posible advertir una vinculación subyacente entre enunciados estrictamente ontológicos de nuestro tiempo y afirmaciones expresas de los humanistas. Pero, ciertamente, de ese carácter antirracionalista del lenguaje humanístico deriva el hecho de que la realidad es puesta de manifiesto mediante imágenes y recursos retóricos cambiantes de acuerdo con las mutaciones y variaciones propias de las circunstancias históricas y de su reflejo en las formas artísticas y en las metáforas poéticas; tal realidad deja, por consiguiente, de ser una construcción monolítica invariable que se manifiesta universalmente idéntica, para mostrarse como una configuración proteica que adquiere diferentes formas en cada “aquí” y “ahora” particulares. La realidad misma tiene, pues, carácter histórico; se revela de uno o de otro modo en cada lugar y en cada momento. Con ello, nos distanciamos definitivamente de toda concepción de lo real como el substrato inmutable de la “verdad” en el sentido platónico tradicional. De aquí la insistencia con que Grassi señala en muchos de sus trabajos que sus interpretaciones de los autores no están guiadas por un interés historiográfico sino teórico, es decir, no intentan explicar lo que el autor estudiado de hecho pensó sino lo que sus afirmaciones pueden sugerir a la reflexión acerca de los problemas actuales del pensamiento filosófico.

Consideremos al respecto un ejemplo en que un concepto heideggeriano realizará esta función polimórfica en la interpretación que Grassi hace del pensamiento de Vico. En una publicación de 1969 escribió Heidegger:

“La dialéctica especulativa es un modo en que el asunto de la filosofía comparece desde sí mismo y para sí mismo, haciéndose presente. Tal comparecer tiene lugar necesariamente en una claridad. Sólo a través de ella puede mostrar-

se, esto es, comparecer, lo que comparece. La claridad, empero, descansa en un [espacio] libre, abierto, que ella puede aclarar a veces aquí o allá. La claridad juega en lo abierto y lucha allí contra lo oscuro [...] A esta apertura, que permite un posible comparecer y mostrarse, llamamos el claro<sup>46</sup>. La palabra alemana *Lichtung* [claro] es desde un punto de vista histórico-lingüístico la traducción de un empréstito del francés *clairière* [...] El claro es experimentado como diferente de la espesura del bosque. El sustantivo *Lichtung* deriva del verbo *lichten* [ralear, despejar]. El adjetivo *licht* [claro, lúcido] es la misma palabra que *leicht* [liviano, sencillo]. Aclarar algo significa aligerarlo, liberarlo y abrirlo, por ejemplo, despejar el bosque de árboles en un lugar. El despejo consiguiente es el claro [*Lichtung*]. El despejo [*das Lichte*] en el sentido de lo libre y abierto no tiene nada en común ni lingüística ni materialmente con el adjetivo *licht* que significa claro [*hell*]. Hay que advertir, pues, la diferencia entre el claro [*Lichtung*] y la luz [*Licht*]. Con todo, existe la posibilidad de una vinculación concreta entre ambos. La luz puede penetrar en el claro, en su apertura, y hacer que en él jueguen la claridad y la oscuridad. Pero la luz no produce nunca el claro sino que lo presupone. Entretanto el claro, lo abierto, no sólo queda libre para la claridad y la oscuridad sino también para el sonido y su eco, para la melodía y el silencio. El claro es lo abierto para todo lo presente y lo ausente”.<sup>47</sup>

Este pasaje y la noción en él contenida es importante en la obra de Heidegger porque de él se desprende que el problema primario no es el de la verdad –que es una determinada relación entre dos entes, el sujeto y el objeto–, sino el del desocultamiento en virtud del cual los entes se muestran inicialmente y por primera vez como entes, desocultamiento que tiene lugar en el claro, en la *Lichtung*. Éste fue, según Heidegger, el problema que afrontaron Heráclito y Parménides, no así empero Platón ni Aristóteles. El desocultamiento originario ha de revelar la estructura del entramado en que el *Dasein* puede comparecer como tal. Pero la luz natural de la razón no puede iluminar a los entes si previamente no se ha abierto el claro mencionado, porque la luz sólo puede iluminar a entes que se manifiestan como tales. Ahora bien, Grassi tiende a pensar que este mismo problema está ya planteado en Vico. Veamos el lugar pertinente en dicho autor:

“[...] las primeras ciudades, fundadas todas ellas en campos cultivados, surgieron con la permanencia prolongada de las familias bien retiradas y escondidas entre los sagrados horrores de los bosques religiosos, que se hallan entre todas las naciones gentiles antiguas y, con la idea común a todas ellas, fueron llamados por las gentes latinas *luci*, que eran tierras quemadas dentro de la espesura de los bosques [...]”<sup>48</sup>.

Observemos aquí en primer lugar que si Heidegger hace caso omiso del origen etimológico del término para llevar a cabo su interpretación de la *alétheia* como desocultamiento, algo similar hace Vico; porque los *luci* no eran propiamente los claros abiertos por el hombre en los bosques y las selvas para hacer posible la agricultura y la habitación humana, sino los bosques sagrados mismos. Pero esto no tiene mayor importancia. Lo decisivo es

que mientras Heidegger está pensando su *Lichtung* desde una perspectiva estrictamente ontológica, con vistas a superar el olvido occidental del ser y hacer posible así una reflexión más profunda sobre un problema más originario, Vico se refiere a los claros históricamente formados por los incendios en la espesura de los bosques en cuanto la apertura de dichos claros constituye un momento fundamental de la “historia ideal eterna” de los pueblos gentiles. Para él, no se trata de la manifestación metafísica del ser buscada por el ontólogo sino del surgir histórico de la civilidad en que aparecerán la *polis* y la *civitas* como uniones de hombres que reconocen derechos y deberes recíprocos y que se establecen en un lugar que les permita subvenir a sus necesidades vitales mediante el trabajo modificador de la naturaleza. La relación visualizada por Grassi entre lo pensado por Vico y lo pensado por Heidegger se muestra así, a primera vista, dudosa. ¿Se trata acaso de una asociación ilícita entre dos metáforas semejantes cuyos referentes reales no poseen empero ninguna relación entre sí? Podría argüirse que también Heidegger ve en una de sus obras a la *polis* como el lugar donde el hombre logra llegar a ser histórico<sup>49</sup>. Pero ello ocurre en relación con la interpretación de un pasaje del trágico Sófocles, vale decir, en un contexto restringido que no posee la amplitud ni el bagaje de consecuencias del planteamiento de la pregunta por el ser en general.

El punto es que, en este caso, la metáfora del claro en el bosque, si bien puede ser sugerente y evocativa, no tiene relevancia conceptual directa a través de su referente; pero la idea aquí subyacente, que aproxima el pensamiento de Vico a los planteamientos de Heidegger, es la determinación del lenguaje, y específicamente del lenguaje poético, como punto de partida para la reflexión filosófica. Para Heidegger, sólo el lenguaje poético logra en la *Lichtung* el desocultamiento de lo ente que es requisito previo para que pueda formularse el problema de la verdad; para Vico, el lenguaje poético elaborado por las primeras comunidades en los claros de las selvas es la forma en que se hace comparecer a los dioses, los cultos, las leyes y todas las formas propias de una civilidad. En efecto, dice Vico:

“La mente humana se inclina naturalmente con los sentidos a verse fuera en el cuerpo, y con mucha dificultad a entenderse a sí misma por medio de la reflexión. Este axioma nos da el principio universal de la etimología en todas las lenguas, en que los vocablos son trasladados desde los cuerpos y las propiedades de los cuerpos para que signifiquen las cosas de la mente y del alma”.<sup>50</sup>

Se advierte aquí cómo el pensador napolitano, aceptando el principio aristotélico según el cual nada hay en el intelecto que no haya pasado previamente por los sentidos, deduce que todo lenguaje significativo comienza siendo metafórico —esto es, poético—, por cuanto originariamente sólo puede expresar lo relativo a la naturaleza corpórea accesible a los sentidos, y luego “traslada” (*metaphérei*) sus significaciones a las nociones abstractas del ámbito de la idealidad. De este tosco inicio poético-metafórico del lenguaje, necesario e inevitable, empero, debido a la originaria pobreza de las lenguas y a la ruda ignorancia de los primeros hablantes, nacen y se desarrollan, según Vico, todas las ciencias: la metafísica con la teología natural, la lógica con las ciencias del lenguaje, la moral, la economía (y la hoy llamada sociología), la política, la física, la cosmología con la astronomía, la cronología y la geografía<sup>51</sup>.

Al proponer estas ideas, Vico no abandona su interés por la “historia ideal eterna” de la humanidad. El lenguaje es invención humana; fue creado por hombres primitivos dotados de

una enorme ignorancia pero a la vez de una no menor capacidad imaginativa y fabuladora que suplía su rudeza y su indigencia mental y lingüística. Acosados dichos hombres por innumerables fenómenos que los intimidaban, pero para los cuales carecían de toda explicación, fueron incapaces de formar conceptos rigurosos acerca de ellos y les atribuyeron características propias de lo humano mediante un traslado (*metaphorá, translatio*) de las significaciones originarias de los términos a otros referentes. El primer lenguaje fue, pues, metafórico en cuanto traslaticio, y poético en cuanto creador de designaciones para cosas y fenómenos hasta entonces innominados. Por ello mismo, empero, el lenguaje se hace universal desde su primera aparición. Su universalidad no es, sin embargo, lógica sino poética, fantástica. El lenguaje tiende de suyo a no designar cosas ni cualidades singulares, pero tampoco conceptos genéricos de carácter lógico. El término “león”, por ejemplo, es universal en la medida en que tiene por referentes a todos los leones que existen, que han existido y que existirán; pero no es un universal lógico porque no designa sólo a los mamíferos de la especie *felis leo* sino también a hombres que demuestran especial altivez y fiereza en su acción o a imágenes de leones pintadas o esculpidas. Esta creación de los que Vico llamó los “géneros fantásticos” o “poéticos” se funda en la observación de las semejanzas que existen entre las cosas. No de otro modo se iniciará más adelante la construcción de los géneros lógicos, propia del pensamiento racional.

Muy diferente es el recorrido de Heidegger. A pesar de ello, su conclusión será completamente afín a la de Vico. Dice el maestro alemán: “El ser de todo cuanto es, habita en la palabra. Por ello puede decirse: El lenguaje es la casa del ser”<sup>52</sup>. (¡Otra metáfora!). Pero el ser es exhibido principalmente en la palabra artística<sup>53</sup>, vale decir, en la palabra poética que lo hace accesible al hombre: “El fundamento del *Dasein* humano es el diálogo en cuanto concreción verificadora del lenguaje. Pero el lenguaje originario es la poesía como fundación del ser”<sup>54</sup>.

En Heidegger, las afirmaciones precedentes son corolarios de un principio fundamental de su pensamiento: la diferencia ontológica, la distinción radical entre el ser y los entes a través de los cuales el ser se manifiesta. En su libro dedicado al principio de razón suficiente<sup>55</sup> (*nihil est sine ratione*, “nada es sin razón, todo tiene una razón”), muestra cómo, según este principio, toda afirmación acerca de entes posee carácter lógico y se justifica sólo si podemos explicarla mostrando su razón; de otro modo, ella permanece en la esfera de la opinión subjetiva. Dicho principio es, en consecuencia, el fundamento de todo pensar racional acerca de cualquier ente. Gracias a él, los entes son “fijados” y, por así decirlo, puestos en el lugar que les corresponde en el entramado del pensamiento racional lógico, mostrándose como objetos determinados. De esta manera, el trato del hombre con los entes cobra objetividad y deja de ser meramente relativo, por cuanto los entes se muestran, en virtud del principio de razón, a través de representaciones correctamente vinculadas entre sí.

En virtud del principio de razón suficiente no sólo se “fijan” los objetos sino también el sujeto. De aquí resulta que para una filosofía de tipo tradicional, que parte de la consideración de los entes y no de la del ser, el problema primario sea el de la verdad en cuanto relación de adecuación entre sujeto y objeto. Por otra parte, en virtud de la mencionada fijación de los entes, el principio de razón es el supuesto que legitima los principios de identidad, de no contradicción y de tercero excluido; es así el más alto principio del pensamiento y del lenguaje lógicos, así como también el fundamento de todo comportamiento calculado, tanto tecnológico como científico.

Pero el principio de razón suficiente, en la medida en que postula un fundamento para cada ente y para cada afirmación relativa a él, no vale para el ser, porque este último se identifica con la razón o fundamento mismo de los entes. Por consiguiente, “el ser no cae bajo el imperio del principio de razón, y sólo los entes lo hacen”<sup>56</sup>. Los entes, como tales, están fundamentados; pero su fundamento, el ser, carece de razón en el sentido de que no es posible exhibir un fundamento de él en función del principio de razón suficiente. Heidegger expresa esto utilizando nuevamente una metáfora: el principio del ser es un “abismo” (*Abgrund*), donde el término alemán remite en su etimología (*ab*, *Grund*) a la noción de un “no-fundamento”, de una sinrazón. Y puesto que del principio de razón suficiente derivan los principios lógicos, la sinrazón del ser se hace inaccesible para la lógica.

El ser, por consiguiente, se despliega en el ámbito de la contradicción. Ello queda claramente de manifiesto en un texto heideggeriano anterior a *El principio de razón*, pero publicado en forma de libro muchos años después bajo un título que puede traducirse como *Conceptos fundamentales* o como *Conceptos acerca del fundamento*<sup>57</sup>. El filósofo plantea y explica en él ocho proposiciones referentes al ser (pp. 49 ss.); todas son presentadas como verdaderas a pesar de que cada una de ellas encierra una contradicción interna. Veamos algunas de las allí propuestas. “Ser es lo más vacío y a la vez lo más sobreabundante”; en efecto, ser es vacío en la medida en que, en su función copulativa, adquiere innumerables significados diferentes<sup>58</sup>, lo que lo aproxima a la condición de no poseer ninguno, pero es al mismo tiempo sobreabundante por cuanto el ser está en todo lo que hay sin excepción alguna. O bien: “Ser es lo más común y a la vez lo único”, porque el ser es compartido indiferentemente por todo lo que es, pero a la vez se muestra en entes distribuidos en diversos rangos y encierra toda la inagotable riqueza de notas exclusivas que distingue a cada uno de todos los restantes; con todo, es en todos ellos lo mismo y, por tanto, único. Y otra: “Ser es lo más inteligible y a la vez ocultamiento”; se entiende de inmediato y en todos los casos lo que significa “ser”, y sobre esta base podemos concebir entes y hablar de ellos, pero no podemos, sin embargo, definir ni decir en qué consiste el ser sin tratarlo como un ente entre otros entes. Y así también en los restantes casos, correspondientes a las otras proposiciones contradictorias en sí mismas.

El desocultamiento que hace posible el comparecer de los entes sólo es posible a través de la palabra poética y metafórica, no a través de la palabra lógico-racional. Ello se debe a que esta última encapsula a los entes en moldes rígidos en los que el término “ser” se interpreta como lo inmutable, lo invariable cuya más perfecta expresión es algo concebido como infinito y eterno. Pero “ser” no designa nada rígido ni invariable. Aquello designado por el término “ser” se manifiesta adoptando diversas formas, exhibiendo aspectos cambiantes y aun contradictorios, se oculta a la vez que se muestra, y requiere por consiguiente de una expresión en un lenguaje fluido que proceda por aproximaciones, similitudes y metáforas.

Así, pues, por diferentes caminos y con divergentes valoraciones acerca del aporte de la tradición y concretamente del legado humanístico, Heidegger y Grassi convergen hacia un mismo punto, que es la ontología heideggeriana.

## COROLARIO

Un problema muy particular que resulta de la interpretación del humanismo hecha por Grassi es que este pensador sostiene que en el humanismo italiano del siglo XV es preciso ver el origen del pensamiento moderno<sup>59</sup>. ¿Qué puede significar esta tesis? Si por origen se

entiende aquí simplemente la etapa inicial del pensamiento postmedieval, la tesis es correcta pero absolutamente perogrullesca y carente de interés, porque se limitaría a establecer una contemporaneidad historiográfica sin considerar el carácter convencional que tiene nuestra periodificación histórica. Si, por lo contrario, se entiende por origen la fuente de donde brota germinalmente un determinado pensamiento para desenvolverse y desarrollarse a lo largo del tiempo, la tesis se presenta *prima facie* como muy cuestionable; porque, evidentemente, el humanismo, tal como lo entiende Grassi, no es ni puede ser origen del racionalismo de un Descartes, del empirismo de un Locke, del idealismo de un Kant o de un Hegel ni del positivismo de un Comte o de sus continuadores. La tesis de Grassi sólo puede entenderse –y así lo sugiere él mismo en diversos lugares– en el sentido de que las corrientes filosóficas que acabo de mencionar no son, rigurosamente hablando, modernas, porque no hacen sino continuar la reflexión racionalizante de la Edad Media con sus disputas entre racionalistas y nominalistas. Los humanistas, en cambio, al volverse contra el racionalismo escolástico y al plantear una filosofía que parte del problema del lenguaje y no del de los entes, habrían inaugurado un nuevo modo de pensar que sólo podía desarrollarse en la modernidad ya liberada del yugo escolástico. Es verdad que este “pensamiento auténticamente moderno” no ha prevalecido en Europa después de los siglos XV y XVI, y se ha manifestado sólo en figuras aisladas, como un Gracián, un Vico, algunos románticos, un Heidegger y otras figuras menores. A pesar de ello, este pensamiento tiene una función importante que cumplir precisamente en la época moderna, porque ésta última está, por así decirlo, espiritualmente dominada por las ciencias particulares, no tan sólo en la investigación de la naturaleza sino también en las llamadas ciencias del espíritu. Pero las ciencias particulares se orientan mayormente en una dirección técnica, procurando satisfacer las necesidades individuales o comunitarias del hombre; además, están limitadas por los principios mismos de que ellas parten en sus investigaciones y que las sustentan, de manera tal que no pueden servir de base para construir sobre ellas una auténtica formación cultural humana<sup>60</sup>. Por cierto, si se toma como punto de partida del pensamiento filosófico la primacía del problema de la verdad, entonces es posible, legítimo y correcto ver el origen de la filosofía moderna en Descartes y no en los humanistas del siglo XV; pero si se entiende que el hombre está solicitado y constreñido por otras exigencias de carácter no racional, como son sus aspiraciones estéticas, sus motivaciones éticas y políticas, y sus creencias religiosas, entonces el racionalismo y sus derivaciones no se muestran capaces de dar cuenta cabal de la existencia humana, de orientar su acción y de satisfacer, en suma, sus más altas necesidades espirituales. Es aquí donde una reflexión humanística renovada, que desde el problema del lenguaje humano pueda penetrar en los mundos y los correspondientes lenguajes de la razón lógica, de la acción individual y comunitaria, de la creación artística y poética, y de las creencias religiosas, tendría una significación esencial para el mundo moderno, en que vivimos desgarrados moviéndonos en ámbitos diferentes e incommunicados entre sí.

## NOTAS

1. El presente trabajo forma parte de los resultados del proyecto Fondecyt N° 1030139.
2. W. RÜEGG, *Humanismus, Studium Generale und Studia Humanitatis in Deutschland*, Holle Verlag, Genf - Darmstadt, 1954; reproducido bajo el título *Die Humanismuskussion*, en: *Humanismus*, a cargo de H. Oppermann, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1970, pp. 310-321.
3. V. R. GIUSTINIANI, “*Homo, Humanus, and the Meanings of ‘Humanism’*”, *Journal of the History of Ideas*, vol. XLVI, n° 2, 1985.

4. HORACIO, *Epist.*, II, i, 156 ss.
5. A. GELLIUS, *Noctes Atticae*, XIII, 17.
6. C. SALUTATI, Epístola a Carlo Malatesta de Rímmini, en *Humanistische Prosatexte aus Mittelalter und Renaissance*, a cargo de J. VON STACKELBERG, Max Niemeyer Verlag, Tübinga, 1957, p. 63: “Este nombre [i.e. *humanitas*] no significa tan sólo aquella virtud comúnmente llamada benignidad, sino también instrucción y saber; la palabra dice, pues, más de lo que habitualmente se piensa. En efecto, los más excelentes autores, lo mismo Cicerón que muchos otros, usaron el término en el sentido de instrucción y ciencia moral. Ello no es extraño, porque aparte del hombre no se halla ningún otro animal capaz de recibir instrucción (*nullum animal doctrinabile reperitur*). De modo que, como aprender es lo propio del hombre y los sabios son más humanos que los ignorantes, con mucha razón los antiguos incluyeron también la instrucción en la noción de *humanitas*”.
7. J. von Stackelberg (*op. cit.*, pp. 15-19) recoge una hermosa carta dirigida en el siglo IX por el monje Lupus de Ferrières al monje Eginhardo, amigo y biógrafo de Carlomagno, en que encarecidamente le pide en préstamo libros de Cicerón y otros autores clásicos. En ella es fácil advertir la escasez de libros antiguos con que contaban las bibliotecas monacales. Sin embargo, la influencia de estos autores era ya entonces tan grande que el mismo Eginhardo, en su *Vita Caroli*, en lugar de dejarnos un retrato auténtico del emperador y de sus costumbres, hizo una recopilación de los rasgos atribuidos por Suetonio a los antiguos emperadores de Roma; para él, evidentemente, la tradición literaria tenía mayor realidad y peso que la verdad histórica. Cfr. J. VON STACKELBERG, *ibid.*, pp. 11-15.
8. F. PETRARCA, *De sui ipsius et multorum ignorantia*, en: FRANCESCO PETRARCA, *Prose*, Riccardo Ricciardi Editore, Milán-Nápoles, 1955, pp. 712 ss.
9. M. SEIDLMAYER, *Currents of Mediaeval Thought with special reference to Germany*, trad. de D. Barker, Basil Blackwell, Oxford, 1960, pp. 13 ss. Es inquietante, sin embargo, el hecho de que lo “trivial”, que constituía el fundamento de la educación en la Edad Media y que incluía a las disciplinas de la palabra, en oposición al cuadrivio, que comprendía las ciencias de la cantidad y del número, haya terminado por significar en nuestro tiempo “carente de importancia”.
10. L. BRUNI, *De studiis et litteris*, en: Leonardo Bruni Aretino, *Humanistisch-philosophische Schriften mit einer Chronologie, seiner Werke und Briefe*, a cargo de H. BARON, Verlag und Druck von B.G.Teubner, Leipzig-Berlín, 1928, pp. 5 ss.; hay traducción al castellano en “Dos textos renacentistas sobre las humanidades”, *Revista Chilena de Humanidades*, n° 3, 1983, pp. 87ss.
11. C. SALUTATI, *De nobilitate legum et medicinae. De verecundia*, a cargo de E. GARIN, Vallecchi Editore, Florencia, 1947. Para otros textos concernientes a esta polémica, *La disputa delle arti nel quattrocento*, a cargo de E. Garin, Vallecchi Editore, Florencia, 1947.
12. M. LENTZEN, *Reden Cristoforo Landinos*, Wilhelm Fink Verlag, Munich, 1974, p. 41.
13. H. BARON, *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, 2 vols., Princeton University Press, 1955; ed. revisada en un volumen, *ibid.*, 1966; *In Search of Florentine Civic Humanism*, 2 vols., Princeton University Press, 1988. El tema es examinado y discutido por once investigadores en *Renaissance Civic Humanism* (J. HANKINS, ED.), Cambridge University Press, 2000. Cfr. también J. HANKINS, “The ‘Baron Thesis’ after Forty Years and some Recent Studies of Leonardo Bruni”, *Journal of the History of Ideas*, vol. LVI, n° 2, 1995.
14. W. JAEGER, *Humanistische Reden und Vorträge*, 2ª ed., W. de Gruyter, Berlín, 1960, pp. 103-116; las citas de esta obra han sido tomadas de *Antike und Humanismus*, en *Humanismus* (a cargo de H. OPPERMANN), ed. cit., pp. 18 y 23.
15. H. RÜDIGER, *Wesen und Wandlung des Humanismus (Schluss)*, Hoffmann & Campe, Hamburgo, 1937, pp. 279 ss.; reproducido bajo el título *Der dritte Humanismus* en: *Humanismus* (a cargo de H. OPPERMANN), ed. cit., pp. 206-223.
16. M. HEIDEGGER, *Brief über den “Humanismus”*, en *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1967, p.153.
17. *Ibid.*, p. 155.
18. E. GRASSI, *Heidegger and the Question of Renaissance Humanism*, Center for Medieval and Early Renaissance Studies, Nueva York, 1983, p. 9.
19. Grassi utiliza este término, en relación con el humanismo, en su amplia acepción de “ciencia del derecho” en general, y no en la acepción restringida y más común entre nosotros de criterios jurídicos establecidos por sentencias judiciales anteriores.
20. E. GRASSI, *Humanismus und Marxismus. Zur Kritik der Verselbständigung von Wissenschaft*, Rowohlt, Hamburgo, 1973, pp. 74-75; trad. castellana: *Humanismo y Marxismo. Crítica de la independización de la ciencia*, Editorial Gredos, Madrid, 1977, pp. 72-73.
21. Así, en efecto, entiende la *humanitas* ciceroniana U. QUADRINI, “Concepto de ‘humanitas’ en



Cicerón”, en: *Paideia y Humanitas* (N. CRUZ, G. GRAMMATICO, X. PONCE DE LEÓN, EDS.), Centro de Estudios Clásicos, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Santiago, 1989, pp. 161-170.

22. CICERÓN, *De invent.*, I, 4, 5.

23. CICERÓN, *De oratore*, I, 8.

24. CICERÓN, *De re publ.*, I, 2.

25. Consistente con su interpretación de la historicidad del hombre y del lenguaje como uno de los temas fundamentales del humanismo, Grassi interpreta la teoría jurídico-política de Cicerón en el sentido de que éste afirmaría la necesidad y la legitimidad de la permanente variación histórica de la ley y de su constante adaptación a las circunstancias dadas en cada caso (*Humanismus und Marxismus*, ed. cit., pp. 85 ss.; *Humanismo y Marxismo*, ed. cit., pp. 83 ss.). Tal interpretación podría parecer contradictoria con la doctrina ciceroniana tal como se refleja en su célebre definición del derecho natural (*De rep.*, III, 22; *De leg.*, II, 4) y su idea de la eterna inmutabilidad de la ley verdadera. Sin embargo, una interpretación afín a la que Grassi hace de Cicerón puede hallarse también en J. E. Holton (J. E. HOLTON, *Historia de la filosofía política*, L. STRAUSS Y J. CROUSEY, EDS., Fondo de Cultura Económica, México, 1993, pp. 172 ss.). Según este autor, Cicerón creía en la inmutabilidad de la ley natural, pero comprendía también que la humanidad no se halla en condiciones de realizarla, de modo que la legislación positiva no pasa de constituir intentos insuficientes de acercarse a la verdadera ley. Parece claro que las divergencias, a veces muy profundas, entre las interpretaciones posibles del pensamiento político y jurídico de Cicerón se explican probablemente por el estado fragmentario en que se conservan sus obras *De re publica* y *De legibus*.

26. CICERÓN, *De orat.*, III, 5.

27. *Op. cit.*, III, 15-16 y 19.

28. E. GRASSI, *Die Macht der Phantasie. Zur Geschichte abendländischen Denkens*, Athenäum, Königstein/Ts., 1979, pp. 89-96 (trad. castellana: *El poder de la fantasía. Observaciones sobre la historia del pensamiento occidental*, Anthropos, Barcelona, 2003, pp. 87-94); *Rhetoric as Philosophy*, The Pennsylvania State University, 1980, pp. 76-82; *Einführung in philosophische Probleme des Humanismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1986, pp. 18-26 (trad. castellana: *La filosofía del Humanismo. Preeminencia de la palabra*, Anthropos, Barcelona, 1993, pp. 25-34).

29. E. GRASSI, *Heidegger and the Question of Renaissance Humanism*, ed. cit., pp. 57-64; *Einführung in philosophische...*, ed. cit., pp. 26-29 (*La filosofía del Humanismo*, ed. cit., pp. 34-37).

30. E. GRASSI, *Heidegger and the Question...*, ed. cit., pp. 21-23; *Einführung in philosophische...*, ed. cit., pp. 29-34 (*La filosofía del Humanismo*, ed. cit., pp. 37-43).

31. *Monarchia*, I, ii, 4 y 8.

32. *Ricordi politici e civili*, 6.

33. La reacción humanista contra los modos escolásticos de pensar había sido advertida ya en el siglo XIX por J.A. SYMONDS, *El Renacimiento en Italia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992, vol II, pp. 472 ss.; sin embargo, siguiendo aparentemente a B. Spaventa, Symonds consideró que el humanismo prelude y anuncia el racionalismo moderno de un Bacon, un Descartes o un Spinoza. Burckhardt, en cambio, había hablado de un “descubrimiento del individuo” en la Italia renacentista, pero no lo vinculó con el rechazo de la escolástica universalista. Grassi señaló la importancia que la noción de individuo adquiere en dicha época, enfatizando empero su distancia respecto del individualismo moderno; cfr. E. GRASSI, *Verteidigung des individuellen Lebens*, Verlag A. Francke AG., Bern, 1946.

34. C. SALUTATI, *De nobilitate legum et medicinae*, ed. cit., 1947, pp. 28-36.

35. Para la valoración de los aspectos positivos del *De nobilitate*, E. GRASSI, *Humanismus und Marxismus*, ed. cit., pp. 89-93 (*Humanismo y Marxismo*, ed. cit., pp. 87-91); para su valoración negativa por el mismo Grassi, *Einführung in philosophische...*, ed. cit., pp. 86-89 (*La filosofía del Humanismo*, ed. cit., pp. 105-109); para la valoración positiva del *De laboribus Herculis*, *ibid.*, pp. 51-57 (traducción cit., pp. 64-71), así como también *Die Macht der Phantasie*, ed. cit., pp. 121-123 (*El poder de la fantasía*, ed. cit., pp. 113-115); *Heidegger and the Question...*, ed. cit., pp. 24-26 y 71-76.

36. E. GRASSI, *Verteidigung des individuellen Lebens*, ed. cit., pp. 135-143; *Humanismus und Marxismus*, ed. cit., pp. 93-98 (*Humanismo y Marxismo*, ed. cit., pp. 91-95); *Die Macht der Phantasie*, ed. cit., pp. 105-109 (*El poder de la fantasía*, ed. cit., pp. 101-104); *Heidegger and the Question...*, ed. cit., pp. 19-21; *Einführung in philosophische...*, ed. cit., pp. 35-43 (*La filosofía del Humanismo*, ed. cit., pp. 45-54).

37. E. GRASSI, *Humanismus und Marxismus*, ed. cit., p. 98 (*Humanismo y Marxismo*, ed. cit., p. 96); cfr. también *ibid.*, pp. 98-101 de la edición alemana, 96-99 de la traducción; *Macht des Bildes: Ohnmacht der rationalen Sprache*, Köln, DuMont, 1970, pp. 211-213; *Die Macht der Phantasie*, ed. cit., pp. 109-111 (*El poder de la fantasía*, ed. cit., pp. 105-107); *Rhetoric as Philosophy*, ed. cit., pp. 52-55; *Einführung in philosophische...*, ed. cit., pp. 43-51 (*La filosofía del Humanismo*, ed. cit., pp. 54-63).

38. E. GRASSI, *Die Macht der Phantasie*, ed. cit., pp. 121-123 (*El poder de la fantasía*, ed. cit., pp. 113-115); *Heidegger and the Question...*, ed. cit., pp. 24-25.
39. E. GRASSI, *Humanismus und Marxismus*, ed. cit., pp. 120-128 (*Humanismo y Marxismo*, ed. cit., pp. 118-126); *Die Macht der Phantasie*, ed. cit., pp. 123-133 (*El poder de la fantasía*, ed. cit., pp. 116-124); *Heidegger and the Question...*, ed. cit., pp. 91-94; *Einführung in philosophische...*, ed. cit., pp. 81-86 (*La filosofía del Humanismo*, ed. cit., pp. 99-104).
40. H.-B. GERL, *Einführung in die Philosophie der Renaissance*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1989, p. 104.
41. E. GRASSI, *Humanismus und Marxismus*, ed. cit., pp. 105-110 (*Humanismo y Marxismo*, ed. cit., pp. 103-108); *Einführung in philosophische...*, ed. cit., pp. 99-117 (*La filosofía del Humanismo*, ed. cit., pp. 121-141).
42. En este apartado se utilizan, con leves variantes, diversos párrafos de mi trabajo "Hermenéutica y ontología: Heidegger y Grassi", publicado en *Amor a la sabiduría* (J. ARAOS, ED.), Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 2004.
43. P. FRIEDLÄNDER, *Platon*, vol. I, Walter de Gruyter & Co., Berlín, 2ª ed., 1954, pp. 233-242.
44. M. HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, 2ª ed., Max Niemeyer Verlag, Tubinga, 1976, pp. 75 ss.
45. E. GRASSI, *Il problema della metafisica platonica*, Gius. Laterza & Figli, Bari, 1932, p. 10.
46. *Lichtung* en alemán, equivalente al claro o calvero de un bosque en español.
47. M. HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, ed. cit., pp. 71 ss.
48. G. VICO, *Scienza Nuova*, § 16.
49. M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer Verlag, Tubinga, 1953, p. 117: "La polis es el lugar de la historia, el ahí en el cual, desde el cual y para el cual la historia ocurre. A tal lugar de historia pertenecen los dioses, los templos, los sacerdotes, las fiestas, los juegos, los poetas, los pensadores, los gobernantes, el Consejo de Ancianos, las asambleas del pueblo, el ejército y la escuadra". La polis es, pues, el claro donde comparecen los entes "políticos" como tales.
50. *Scienza Nuova*, §§ 236-237. Cfr. también los ejemplos con que Vico confirma este proceso, *ibid.*, § 405.
51. *Scienza Nuova*, § 367.
52. *Unterwegs zur Sprache*, Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1959, p. 166.
53. *Einführung in die Metaphysik*, ed. cit., p. 122: "Sólo a través de la obra de arte en cuanto ser [manifiesto en lo] ente, todo lo demás que se aparece y puede hallarse es confirmado y hecho accesible, explicable y comprensible como ente o bien como no-ente".
54. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 2ª ed., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1951, p. 40.
55. *Der Satz vom Grund*, Günther Neske, Pfullingen, 1957. Grassi comenta las tesis principales de esta obra en su libro *Heidegger and the Question of Renaissance Humanism*, ed. cit., pp. 40-48.
56. M. HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 93.
57. *Grundbegriffe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1981.
58. Comparar, por ejemplo, los diferentes significados de la forma verbal "es" en las proposiciones "el cielo es azul", "la rosa es una flor", "es medianoche", "la conferencia es en el Aula Magna", etc.
59. E. GRASSI, *Der Beginn des modernen Denkens*, en: *Geistige Überlieferung. Ein Jahrbuch*, Verlag Helmut Küpper, Berlín, 1940, pp. 36-84; trad. castellana: "El comienzo del pensamiento moderno", *Cuadernos sobre Vico*, n° 13-14, 2002, pp. 19-46.
60. Grassi señala, en efecto, que el desarrollo de las ciencias de la naturaleza y de la técnica moderna se apoya sobre un concepto de la objetividad que corresponde a la de lo mensurable y cuantificable; además, entre las diversas ciencias y técnicas hay diversos niveles de objetividad debido a que lo objetivo es determinado por parámetros fundados en principios racionalmente indemostrables, que sirven de fundamento en cada caso al sistema, pero que a la vez lo limitan. De este modo, la medición cuantitativa de los fenómenos es incapaz de asegurar que su significado para el hombre sea plenamente aprehendido. Cfr. al respecto de E. GRASSI, *Das Problem der Objektivität y Von den Stufen des Objektiven*, ambos en el volumen colectivo *Die Einheit unseres Wirklichkeitsbildes und die Grenzen der Einzelwissenschaften*, a cargo de E. GRASSI y T. v. UEXKÜLL, A. Francke AG. Verlag, Berna, 1951, pp. 35-43 y 60-65.

\* \* \*