

100

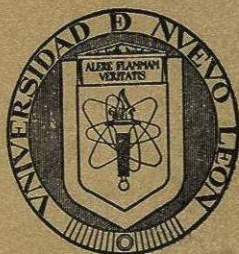
HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS



*Carilla Argentina
Biblioteca Universitaria*

9



UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN

1968

SENTIDO DE LA FORMACIÓN HUMANA EN EL HUMANISMO RENACENTISTA

PROF. MANUEL GONZALO CASAS

EL RENACIMIENTO Y EL Humanismo siguen siendo un problema en las investigaciones de historia de la cultura. No, en este caso, por las razones generales que suelen determinar su oscuridad para ciertos períodos de la historia y que se refieren fundamentalmente a la falta de informaciones precisas, sino por la diversidad de interpretaciones que este período suscita. De allí que en pocos casos como en el del Renacimiento resulte tan aplicable, *stricto sensu*, la teoría de Croce sobre la permanente contemporaneidad de la historia.

Así, se puede ver el Renacimiento, con Burckhardt, como un ámbito cerrado donde florece el individualismo, para afirmarse en cada una de las manifestaciones de la vida sobre el horizonte de un neopaganismo renacido y de cierto subjetivismo religioso; se puede apelar a definiciones anteriores y sostener, de acuerdo con Voltaire, que posee dos notas diferenciales: la libertad de las ciudades italianas y la influencia de los griegos que huían de Constantinopla. El juicio de Huizinga es más prudente y más histórico: el Renacimiento sería un entrecruzamiento creciente de cuestiones que vienen de la Edad Media y avanzan hacia su propia plenitud en la Edad Moderna y sus perfiles resultarían imprecisos, tan imprecisos como todos los que caracterizan a una época de transición. Alguien ha sostenido que es el resultado de la libertad de pensamiento, insurgiendo contra la autoridad de la fe, tesis que parece ser la de Fiorentino o, al revés, que es la lucha, la polémica de un catolicismo genuino contra la tradición averroísta y, en general, contra las influencias árabes. Es decir, que el Renacimiento sería formalmente católico, como afirma Toffanin. Al fin hasta se puede concluir que el Humanismo y el Renacimiento son alemanes, según pueden interpretarse los trabajos de Cassirer.

Bien, pongamos que todo eso sea cierto, en alguna medida. El Renaci-

miento y su Humanismo son proteicos, proteiformes y presentan tantos rasgos y matices de distintas estructuras histórico-sociales que aquellas interpretaciones y muchas otras pueden ser justificadas según los supuestos que en cada caso se utilicen. Pero lo que el Renacimiento trae al hombre, lo que el Renacimiento quiso decir al hombre, por lo menos en la corriente humanista y con vistas a la formación humana, fundada en una específica concepción de la realidad, es otra cosa. En dos palabras: considerado el Humanismo renacentista desde su perspectiva posterior, lo que quedaría como más o menos cierto es que él trae una nueva cosa o lleva a sus últimas consecuencias algo tan viejo como Roma y como Grecia, aunque transfigurado por específicos matices cristianos que no niegan sino que asumen, desde otros supuestos metafísicos, la idea de la *humanitas* latina y de la *paideia* griega. Por eso es humanismo en su sentido más estricto, según interpretamos, por cierto que muy libremente, algunas tesis e investigaciones de Grassi, cuyas ideas seguimos preferentemente en este ensayo.

Bien, pero ¿qué es eso traído por el humanismo renacentista en conexión con la *humanitas* y la *paideia* a cuya virtud puede llamárselo humanismo en sentido estricto? En dos palabras: el culto del hombre y su expresión como modos de acceso que nos muestran el sentido de lo real. Finalmente, el culto a la palabra, al Logos, en cuanto ella vehicula la perfecta expresión humana.

Veamos la instancia metafísica fundamental que explica esa afirmación para extraer de ella, luego, todas sus consecuencias.

La experiencia básica del hombre es la experiencia de su finitud como padecimiento y, en la finitud misma, de la trascendencia que la revela. Tanto que la palabra misma, la experiencia misma es eso: padecimiento de lo otro; es decir, junto con la presencia de lo otro, simultáneo religamiento de la condición humana, que allí descubre su mismidad ante el todo que la sobrepasa. La finitud y su padecimiento no son conclusiones teóricas, por cierto: basta existir para experimentar que uno está abierto y es rodeado por algo, por eso que llamamos la realidad y que, por todas partes, nos trasciende. Eso que está allí envolviendo y rodeando al hombre y en cuyo ámbito el hombre se descubre a sí mismo, es el ser, sin que digamos todavía que sea el ser en sentido metafísico. Simplemente es la totalidad de una cobertura. Porque hay esa cobertura y mi experiencia de ella, cada uno de nosotros se experimenta como finito, como tocando siempre un más y como padeciendo todo: la esencia, la existencia, el destino, la vida y la muerte.

La experiencia fundamental de semejante padecimiento, esa especie de *factum* originario, pone la realidad a mi frente pero religada conmigo; la pone cómo lo otro que en mí se muestra y puede expresarse, desde el afron-

tamiento humano, en las formas negativas del miedo, del espanto, como un juego de fuerzas y tensiones desfavorables, pero también en ciertas formas y relaciones positivas: por ejemplo en la honda corriente de exaltación que acompaña el esfuerzo creador; en el sentimiento de la entrega y la docilidad ante la mujer que se ama, en las ondas crecientes de religazón con el fundamento del mundo que tiene todas las concepciones y vivencias religiosas.

Y la existencia humana, sin entrar en definiciones teóricas y escolares que casi siempre nos nublan los ojos, consiste, por lo menos en un primer nivel fenomenológico, nada más que en esa relación; en esa cosa tan simple y tan evidente que todos sabemos desde adentro: el padecimiento de algo que está siempre allí, exterior e interiormente como misterioso otro, como presencia total que nos envuelve. Pero ser hombre es más: desde la entraña misma en que acontece la presencia de eso oscuro e inabarcable; desde la finitud expresada en su raíz como padecimiento, *expresarse*. Yo, ustedes, el hombre primitivo o el hombre renacentista nos encontramos inmersos en esa realidad y, en contacto con ella, nos expresamos. Expresión alude aquí a cierto sentido ínsito en la palabra misma. Hay una presión que presiona mi existencia y de allí viene, ex. La presión dice relación de origen y remisión al fundamento y desde su oscuridad avanza y sale a flote, a luz, en mi ser y fuera de mi ser. Algo que nace en mi engagement con la realidad me recorre y se vierte luego haciendo de eso, del puro objeto de padecimiento, una totalidad en la cual busco y encuentro mi horizonte. Antes, la cosa era tiniebla y caos, cobertura que nos oprime; ahora, luego, los modos y la hondura de nuestras expresiones la iluminarán en cosmos, el mundo de la luz, el horizonte del hombre en su diálogo con Dios.

Claro, la expresión, mis expresiones, son multiformes, como son multiformes los modos de mi padecimiento. Y así, en la dialéctica con eso, que aún no tiene nombre definitivo, es expresión el primitivo altar de piedra, el árbol sagrado, la estatuilla a cuyo alrededor las fuerzas se tornan propicias; pero también es expresión un hacha de cazador, los gestos de la alegría y del dolor, la canción que se eleva cuando el pastor arrea sus animales y mira sobre su cabeza, el ancho cielo, tan distante y realísimo.

Todas estas son expresiones, pues. ¿De qué?, preguntamos ahora. De un experimentar, de la experiencia y el padecimiento como un supuesto que nos acompaña siempre y que no puede confundirse con las experiencias físicas, biológicas o psicológicas; de un experimentar que propiamente podemos llamar metafísico porque no nos referimos a las formas particulares que puede asumir en cada caso, sino al hecho mismo donde se origina: esa conciencia que atestigua nuestra finitud y, a un mismo tiempo, la trascendencia que nos confronta.

Hay un momento, sin embargo, en que el modo egregio de la expresión es la palabra como *opus*, como *ergon* del hombre. Ciertamente que, al fin, también lo expresa el más humilde de sus instrumentos y que, a su través, puedo entrever y percibir sus prospecciones estéticas, religiosas o jurídicas, pero ninguna de sus obras es tan llena de sentido como la palabra misma. Por la palabra, por el poema, por el poetizar elemental que hay en la base de todo lenguaje, se trasciende a sí mismo y se torna disponible. Primero experimentábamos eso y, en eso, la oscuridad, el destino, la muerte. Y damos salida, liberamos esa experiencia en la exclamación, en la exhortación, en la súplica. Por eso la palabra es expresiva, expresa mi ser en situación, pero es también significativa —*signum facere*—: hace señas de la realidad que me circunda. Hay aquí como una Jano de dos rostros: la palabra dice *lo que pasa en mí*, pero desde mí mismo, señala lo otro, se remite a él, lo posee nombrándolo; se apodera de su presencia trayéndola a la intimidad de mis expresiones. De allí que la palabra no sea sólo la luz, lo que ilumina cada padecimiento, lo que dice en qué modo acontece mi relación con lo real, sino *legein*, aquello que reúne cada modo del experimentar particular y por reunirlo establece y determina verdaderos centros de sentido.

Esos centros son los que señalan hacia lo que bien podríamos llamar ahora experiencias límites y que consistirían en experiencias de lo congregante. En ellas hay un horizonte que asume los demás, un experimentar básico que da sentido a las otras experiencias y que, al hacerlo, nos reúne a nosotros mismos en una perspectiva de realización. Y la totalidad antes caótica, ya decíamos, aparece entonces como un cosmos, como una morada donde todo se justifica; donde todo se hace justo, cualesquiera sean las visicitudes empíricas en que me encuentro.

Pero, preguntamos, ¿hay una preeminencia entre los distintos modos de la expresión que se abre con la palabra, con el logos? Para una línea del pensar, la línea que llamaríamos científica, hay esa preeminencia; la preeminencia del decir enunciativo. La expresión, así, que expresaría el padecimiento metafísico fundamental, sería la expresión enunciativa que dice o pretende decir lo que la cosa es, vista en un afrontamiento intelectual que la descompone en relaciones de inherencia entre sujeto y predicado. Esta tradición, que pone la preeminencia del expresar en el logos enunciativo, tiene su origen reflexivo en Grecia, por supuesto, y alcanzaría su modo más egregio en Aristóteles. Luego se continúa en el arabismo y en ciertos medios escolásticos para renacer, más tarde, bajo el imperio de las ciencias naturales durante la época moderna.

Pero la tradición griega en su conjunto, o mejor la tradición griego-romana y especialmente la tradición cristiana, no son exclusivistas. Los modos de

la expresión son también auténticos en la poesía, en la retórica, en el arte, en el derecho. En Roma, por ejemplo, el modo en que se da la preeminencia del expresar es el modo jurídico. El logos es la ley. Y en el cristianismo, formas auténticas son, en primer lugar la fe, que alude a un mundo totalmente otro que el mundo natural del hombre, pero también la devoción, la piedad, el amor.

Sin embargo, poderosamente desde Descartes y desde Bacon y, por cierto desde Galileo, la preeminencia del pensar enunciativo se hace total, con el agravante de que no se trata de un pensar enunciativo que simplemente dice lo que las cosas son, movido por un elan teórico-contemplativo; sino que aplica sus conclusiones en un momento práctico de dominio. Por supuesto, no se trata de juzgar negativamente la praxis, cosa que carecería de sentido, pues contradiría quizá la esencia misma de la condición humana. De lo que se trata es de una praxis unilateral, entendida como dominio sobre un solo horizonte de lo real que descuida, por eso, el sentido del mismo de lo que podría ser una praxis totalizadora que edifica y realiza el ser del hombre en un religamiento creciente con la trascendencia. Lo que quisiéramos decir es que, en la Edad Moderna, la expresión enunciativa no se refiere a mi padecimiento metafísico, como ser finito, frente al todo que la envuelve, sino que se reduce a expresar padecimientos particulares y transforma la realidad no en eso que está allí, siempre, sino en una sucesión de estados referidos a determinadas zonas de nuestro ser. Es decir, que hay un pensar, históricamente creciente, cuya realización última se alcanza en los saberes del mundo empírico, para el cual la palabra y la expresión sólo valen en cuanto expresan un juicio de posible comprobación que se resuelve en el plano de la comprobación misma a nivel de experiencias particulares. Todo lo que no sirve a esa comprobación como instrumento de dominio para los modos más inmediatos de los padecimientos empíricos, es evaluado negativamente. Todo lo que no sea un saber que puede resolverse en una praxis limitada aplicable en la experiencia empírica, es cuando más tolerado como saber "no correspondiente al seguro camino de la ciencia". De allí que todas las conductas estéticas, religiosas o inclusive jurídicas, van perdiendo sus jerarquías frente al proceso dominante que primero ejercen las ciencias, finalmente que sólo ejercen las ciencias al servicio de la economía.

¿Qué pasa, en cambio, con el humanismo?

En el humanismo la verdad se revela en la expresión y la expresión fundamental es la palabra. Como ya lo dijimos, el hombre, metafísicamente, existe como religado frente a una totalidad que lo confronta. Y el hombre se expresa, pone nombre a la presencia. Las expresiones de ese religamiento se dan en el arte, el derecho, las ciencias, la filosofía, la piedad. Al humanismo

le interesan todas esas formas de la expresión y, por eso, da origen a una nueva estética, a un nuevo derecho, a una nueva manera de entender la metafísica. ¿Por qué nuevos? Simplemente porque no le interesan como cosas en sí, sino *en cuanto expresan al hombre*. Y fundamentalmente, en cuanto ámbito de la expresión le interesa la palabra. Pero toda la palabra, no sólo la que expresa una relación de inherencia que puede resolverse en la comprobación empírica o racional, sino la que también puede dar franquía a la condición humana en la metáfora de la imaginación, en la intensidad del sentimiento, en la unitiva potencia del amor.

Por eso la *formatio hominis*, en el humanismo; es decir la educación humanista en su origen tiene un sentido preciso, claro, que se nos oculta generalmente cuando hablamos de educación humanista, como de una atractiva vaguedad sin haber desentrañado cuál era su método y cuáles las metas que ese método perseguía. En el fondo, formar el hombre, para un humanista, quería decir educarlo de modo que la educación sacara a luz lo humano mismo; es decir, tuviera el sentido socrático-platónico de la mayéutica como alumbramiento y de la iluminación agustiniana como magisterio interior. Naturalmente, nos referimos al humanismo en sentido estricto, al que, como humanismo, puede identificarse con los humanistas socráticos del primer renacimiento.

Pero, ¿cómo acontece esa revelación de lo humano mismo? Por lo pronto en el conocimiento de los clásicos como modo de una *asimilatio alterius* que dilata mi condición humana, más o menos particularizada, por el contacto con la experiencia del otro. La lectura del clásico, aquí, tiene el sentido de un verdadero diálogo, de un diálogo que se hace presente y actual tan pronto, por la purificación de los textos, tenga ante mí, en su más genuina expresión, la expresión misma del clásico que pone en la luz los modos de su propia o de sus propias experiencias fundamentales. Es evidente: lo que obtengo, entonces, es un diálogo con la experiencia del otro; una apertura a sus específicos contactos con lo real, y una expansiva ampliación de mis propias experiencias. Pues, en cuanto lo asimilo, hago mío el mundo del otro; mejor dicho, encuentro que el mundo del hombre, los mundos humanos expresados por la palabra del clásico, son mis propios mundos; posibilidades reales de mi propia apertura ante la totalidad.

El clásico es indispensable porque la educación profunda, la más profunda congenialidad de nuestro ser, no se produce con las cosas, sino con el hombre. Al fin, el mundo no es un mundo de cosas sino un mundo de personas, como centros expresivos que dicen, en los *logoi*, el modo en que el mundo se nos patentiza. Pero como las experiencias auténticas que dan origen a la expresión son experiencias de la finitud, ningún hombre puede expresar el ser

total. Todos expresan un padecimiento, una perspectiva de contacto particular con lo real. Mi lectura, mi diálogo o mi experiencia educativa, hacen que las experiencias del clásico se tornen mías y, en la misma medida de su apropiación, cada hombre crece hacia el hombre universal, hacia la totalidad de la experiencia que muestra, en la expresión, la auténtica condición humana. Diríamos: mi propio padecimiento, que es siempre particular, se abre en cuanto padezco las experiencias del otro. Por ejemplo: cuando sé leer a Platón, porque conozco el griego, porque he comprendido su ser en situación, es la misma experiencia platónica la que se torna mi propia experiencia. Pero yo no puedo apropiarme de Platón, sabiendo solamente lo que los otros dicen de él. Y nadie debe permitir que le cuenten lo que dice Platón en la República porque se trata de un diálogo personal e intransferible. Si puedo establecer con él un diálogo purificado por el dominio técnico del texto y sus conexiones, el ámbito de mis correspondencias será el de Platón mismo. El espacio no será nuestro espacio particular, el poco de tierras y de ríos que he visto con mis ojos; esos vientos que han azotado mi cara. Nuestro espacio será el espacio de Platón, de Eneas; mi amor no será sólo mi amor, será el amor de Dido, el de Ulises. Y el tiempo habrá trascendido los momentos sucesivos en que crece y sucumbe mi experiencia particular; será reunido, unificado, hecho mío y total en el alma de los otros hombres porque todos ellos son yo mismo; todos vienen a mí en el horizonte de la Palabra común.

Los clásicos, es decir los hombres que además de padecer la realidad la expresaron en una palabra dotada de intrínseca capacidad comunicativa, muestran el mundo. Lo hacen patente en su verdad, como verdad descubierta en la experiencia del hombre. Si se ve bien, hay aquí una trascendencia de mi finitud en la infinitud del hombre; no del hombre genérico, del hombre concreto que vuelve y vuelve, lanzando sobre el mundo las plurales perspectivas de un yo siempre concreto y siempre abierto a una suprema universalidad. Por eso los clásicos son el camino del Logos, del Logos que sólo y siempre se revela en el hombre. Y que, finalmente, se muestra presencial e históricamente en la persona y el mensaje del Cristo. Por eso, la trascendencia que se trasciende hacia los hombres en la palabra del clásico, se trasciende hacia Dios en la Palabra de Cristo.

Es evidente; como se trata de una liberación del espacio y del tiempo, es una vía hacia la libertad y abre el sentido de la historia como realización de lo humano, como imagen dinámica de una criatura que es más sí misma cada vez que más se sale de sí, hacia los otros. Yo no soy libre si estoy abierto a una sola perspectiva puntiforme de lo real, ajustado a ella como el animal. Soy libre en cuanto, desde dentro del hombre, veo el ámbito entero de la exis-

tencia, no como mía, sino como espacio común donde nuestras voces se encuentran y dialogan.

Los clásicos no son sólo quienes se mueven en el plano del decir enunciativo que da origen a las llamadas ciencias. Ellos lo son, por cierto, como lo es Hipócrates, Euclides, Aristóteles. Pero también lo son Homero, Virgilio, Fídias, Prudencio y el Dante. Cada modo del expresar, en cuanto dice la experiencia como afrontamiento, en cuanto conlleva una fuerza comunicativa que lo hace mío, posee significación, hace señas de una verdad que está allí, en la existencia del hombre. Y así hay una verdad poética, una verdad científica, una verdad moral. La verdad poética se llama belleza, que quiere decir mucho más que cosa bella; que quiere decir resplandor de una experiencia auténtica en la palabra del poeta. Y así, cuando el poeta canta la tristeza de Aquiles ante la muerte de Patroclo, hay una verdad, la verdad de un afrontamiento realísimo, que es puesto en la luz por su palabra. Como ocurre cuando el pensador narra la muerte de Sócrates y yo veo, en la narración, en los hechos fácticos de su proceso, de qué modo resplandecen la verdad; la verdad del bien y de la justicia.

Entonces la historia no es un cuento; un cuento de cosas más o menos prescindibles: la historia es *magistra vitae*. Y en la historia, donde los hombres actúan, experimentan su finitud, viven y mueren, cada uno de nosotros, por el élan de la verdad, del bien, de la belleza; el hombre en la ciencia, en la filosofía, en la moralidad, la poesía y el arte, encuentra el camino que al final lo libera no sólo de su finitud particular; es decir que no sólo lo saca de su vida aislada, para arrojarlo a la vida de los otros, sus hermanos, sino que, más allá de la experiencia común, como experiencia histórica, lo lanza hacia el rostro mismo de la Verdad, del Bien, de la Belleza.

Porque todo pasa y pasará, también la obra del hombre; menos Tu Rostro, como dice la finitud del hombre frente a la infinitud de Dios.

UNA PERIPECIA DE LA LÓGICA ANTIGUA: DE LA IDEA AL CONCEPTO

DR. HUMBERTO PIÑERA
New York University

EN UN LIBRO QUE TAL VEZ me decida a publicar algún día me refiero al cometido que en la filosofía le ha tocado desempeñar a la *intuición*. Dicho más concretamente, que la intuición es la responsable de la aparición de esos grandes momentos en los cuales es posible descomponer el ya largo proceso de la historia de la filosofía. La primera de esas intuiciones fundamentales es, por supuesto, la de Parménides acerca de la identidad del ser y el pensar. La segunda, también sin lugar a dudas, es aquella de Platón en la cual se inserta su *teoría de las ideas*. Esta segunda gran intuición filosófica sobreviene como el ensayo de solución del grave problema que dejara planteado Parménides, al decir, en un fragmento del *Poema*, que *pensar, ser y decir* forman un todo coherente (*χρηὴ τὸ λέγειν τε νοεῶν τ' εὖν ἔμμεναι*). Ahora bien, lo decisivo —en el orden filosófico— es que el Ser deja de constituir el objeto de la “visión” para convertirse en *intelección y dicción*.

Doble significación del “es”	a) intelección	afirmación
		y negación
	b) dicción	{ la <i>verdad</i>

Y por eso, a partir de Parménides, la busca del ser comienza a tomar el aspecto del “decir” (*diálogo*, discusión), Diálogo que lleva consigo, probablemente como el motor que lo impele, la sensación de inseguridad respecto de la posibilidad de “decir” o “mentar” el ser. Tenemos, pues, de un lado, el aspecto *polémico-dialógico* que reviste la filosofía ya desde el descubri-