

## LA REHABILITACIÓN ACTUAL DEL HUMANISMO. EL PODER DE LAS HUMANIDADES

THE CURRENT REHABILITATION OF HUMANISM.  
THE POWER OF THE HUMANITIES

**JÉSSICA SÁNCHEZ ESPILLAQUE**

Doctora en Filosofía  
Profesora Sustituta Interina  
Departamento de Metafísica y Corrientes Actuales de la Filosofía,  
Ética y Filosofía Política  
Facultad de Filosofía  
Universidad de Sevilla  
Sevilla/España  
jsanchez17@us.es

Recibido: 23/05/2018  
Revisado: 27/08/2018  
Aceptado: 24/09/2018

*Resumen:* Siguiendo la propuesta del heterodoxo discípulo de Heidegger, Ernesto Grassi, parece necesaria en la actualidad una rehabilitación del humanismo retórico renacentista, que nos permita captar el carácter metamórfico de la realidad. En la época de la postmetafísica, e incluso del posthumanismo (como a algunos les gusta denominar), estimamos oportuna la recuperación de aquel pensamiento humanista retórico, que afirmaba la preeminencia del lenguaje metafórico sobre el lenguaje racional. En este sentido, la metáfora, el lenguaje imaginativo, y en última instancia *mostrativo*, tendrían un papel decisivo en tanto que fundadores del lenguaje *demonstrativo* y racional (aportando los principios originales a partir de los cuales poder deducir, cartesianamente, la realidad). Desde este punto de vista, se hace indispensable también una revisión de la consideración actual del Humanismo en general y, más concretamente, de aquella rama retórico-filosófica. Para lo que acudiremos a la original interpretación rehabilitadora del filósofo italo-germano, que nos permitirá revalorizar el poder humanizador de las humanidades. Realizando previamente un análisis de la actual crisis de las disciplinas humanísticas.

*Palabras clave:* Ernesto Grassi, Humanismo, metáfora, retórica, *studia humanitatis*.

*Abstract:* Following the proposal of the heterodox disciple of Heidegger, Ernesto Grassi, it seems necessary to present a rehabilitation of the Renaissance rhetorical humanism, which allows us to grasp the metamorphic character of reality. In the age of postmetaphysics,

and even of posthumanism (as some like to call it), we consider opportune the recovery of that rhetorical humanist thought, which affirmed the pre-eminence of metaphorical language over rational language. In this sense, metaphor, imaginative language, and ultimately show, would have a decisive role as founders of demonstrative and rational language (providing the original principles from which to deduce, Descartes, reality). From this point of view, it is also essential to review the current consideration of Humanism in general and, more specifically, of that rhetorical-philosophical branch. For what we will go to the original rehabilitative interpretation of the Italian-German philosopher, which will allow us to revalue the humanizing power of the humanities. Performing previously an analysis of the current crisis of the humanistic disciplines.

*Keywords:* Ernesto Grassi, Humanism, metaphor, rhetoric, *studia humanitatis*.

## 1. REHABILITACIÓN DEL HUMANISMO RETÓRICO

Una reflexión hoy en día en torno al valor de las humanidades pasa, en nuestra opinión, por una rehabilitación de la tradición humanista del Renacimiento. De ahí que en las siguientes líneas tratemos de justificar la utilidad que pueda tener la filosofía retórica renacentista en la actualidad como un modo de pensar las humanidades hoy. No obstante, no todo lo que fue el Humanismo renacentista será necesario ser rescatado en la actualidad, sino –siguiendo las tesis del filósofo Ernesto Grassi– aquella rama del Humanismo denominada “humanismo retórico”.

De ahí que sea preciso aclarar desde el comienzo que no todos los humanistas de este período abordaron el problema de la palabra como cuestión fundamental de la filosofía, sino que sólo una corriente filosófica, encabezada por ilustres pensadores como Dante Alighieri, Francesco Petrarca, Lorenzo Valla o Angelo Poliziano, entre otros (una corriente, por lo demás, olvidada y, a veces, como veremos, malinterpretada) hizo uso de la retórica como herramienta propia del filosofar. Es precisamente en este contexto en el que hemos de acudir a Grassi. La razón se encuentra en que la interpretación que llevó a cabo este singular discípulo de Heidegger nos ofrece las claves para un *renacimiento* de la retórica en el horizonte filosófico actual. La exégesis grassiana tiene la particularidad de que no se limita –como sí que hizo su maestro– a repetir la tradicional imagen que del Humanismo y del Renacimiento se tenía a comienzos del siglo pasado. Todo lo contrario, Grassi, en oposición a Heidegger, trata de bucear en la que era su propia tradición italiana para terminar descubriendo una interesante herencia filosófica que, sin embargo, la tradición occidental había estado rechazando por considerarla sólo como mera literatura.

Es precisamente este filósofo italiano quien nos ha legado la distinción entre dos corrientes filosóficas distintas dentro del pensamiento renacentista: la

*antropológica* (que coincide con la interpretación tradicional del Humanismo, esto es, una recuperación del mundo clásico que permitió a filósofos, sobre todo de corte platonista, entender mejor al hombre) y la línea *retórica* del humanismo que, como trataremos de exponer, se interesa por cuestiones relativas a la palabra. Hay intérpretes de este período que, no obstante, han trazado una separación entre ambos en los términos de filosofía contemplativa y filosofía activa, respectivamente.

La tesis fundamental de este breve estudio radica en la defensa de una *filosofía retórica* en el panorama filosófico actual como modo de pensar las humanidades hoy y, para ello, hemos de comenzar presentando el pensamiento filosófico de Grassi (1902-1991), un autor “casi” desconocido para la filosofía hispana<sup>1</sup>, y que, sin embargo, adquiere para nosotros una importancia fundamental a través de su tesis principal destinada a la rehabilitación filosófica del humanismo retórico. Un *olvido* que, paralelamente, también afecta a la tradición humanista (sobre todo a la línea de la retórica –no tanto a la platonista–) que ha sido con demasiada frecuencia estudiada dentro de los límites de la literatura y no de la filosofía. Pero, ¿qué hay de verdad en esta consideración “clásica” del humanismo que no hace más que destacar el carácter erudito de humanistas del Renacimiento como Dante, Petrarca o Valla? ¿Hay, por el contrario, una filosofía inherente en la *Divina Comedia*? ¿Puede suscitar algún interés, más allá del histórico, rescatar este pensamiento filosófico renacentista? Nuestra intención será presentar las cuestiones fundamentales que se plantean al abordar este interesante debate, que están destinadas, en nuestro caso, a desmontar la imagen mítica del humanismo, tratando de evaluar al mismo tiempo algunas de las interpretaciones más recurrentes de esta tradición filosófica. Con el principal objetivo de mostrar con ello el valor, no sólo histórico, sino sobre todo teórico del Humanismo filosófico-retórico del Renacimiento<sup>2</sup>. En palabras de Grassi: “Hoy nos hemos alejado tanto de las formas originarias de los tratados humanistas (en los cuales la imagen, la retórica y la metáfora desempeñan una función muy importante) que cuando los leemos nos resultan extraños y poco científicos”<sup>3</sup>.

1 Una circunstancia que, no obstante, se está tratando de remediar, pues desde finales de los años 90 del siglo pasado se ha comenzado a traducir al castellano las obras claves de su pensamiento. Lo mismo que, curiosamente, había sucedido en Italia, ya que el pensamiento de Grassi fue mucho más conocido en Alemania (donde desarrollaría gran parte de su carrera académica) que en su país natal.

2 Para profundizar en esta cuestión véase nuestro estudio *El problema histórico-filosófico del humanismo retórico renacentista*, presentación de Miguel A. Pastor Pérez, Sevilla: Nueva Mínima del CIV, Fénix Editora, 2009.

3 GRASSI, Ernesto, *Potenza dell'immagine. Rivalutazione della retorica*, Nápoles: Guerini e Associati, 1989, p. 15. [Trad. esp. *El poder de la imagen. Rehabilitación de la retórica*, trad. del alemán de Jorge Navarro Pérez, Barcelona: Anthropos, 2015, p. 9].

La reflexión que presentamos considera que sería, por tanto, interesante poder volver a recurrir a la metáfora, la fábula, o sea, a la retórica y a la poética en el ámbito filosófico sin que tal referencia sea sólo como un mero recurso estilístico, sino principalmente como un instrumento filosófico que nos permita comprender el carácter cambiante y no unívoco de la realidad.

Antes de llegar ahí, y para comenzar a presentar a este pensador, nos parece interesante reseñar un hecho importante: el vínculo del filósofo Ernesto Grassi con Latinoamérica. Para ello tenemos que remontarnos a los años 50' en los que el milanés imparte una serie de seminarios y asiste a algunos congresos en Sudamérica. Concretamente, en Santiago de Chile creará un *Centro de Estudios Humanísticos y Filosóficos*, así como la colección editorial *Tradicción y Tarea*. Su labor como profesor y editor le llevó incluso a aportar a la Universidad chilena una recopilación de libros acerca de la tradición humanista del Renacimiento. Hechos que, como vemos, inciden en su renovado interés por la filosofía humanista así como por su recuperación actual<sup>4</sup>.

Grassi nace en Milán en 1902 y muere en Múnich en 1991, una *doble herencia* (la italiana y la alemana, de herencia paterna y materna, respectivamente) que se dejará notar en toda su producción científica. Su filosofía se caracteriza por ser a la vez una crítica a la errónea interpretación del pensamiento humanista realizada por Martin Heidegger y una defensa del valor especulativo de la tradición humanista. Por esta razón, su figura no debería ser analizada simplemente como un discípulo del pensador alemán (con el que trabajó durante diez años), sino que el pensamiento más original de este filósofo está precisamente en aquello que lo diferencia del autor de *Ser y Tiempo*. Grassi supo ver en las obras de los humanistas el valor intrínseco de su filosofía, una filosofía que, como expondremos, no parte del problema de los entes, sino del problema de la palabra. De ahí que cuestiones como el lenguaje originario, la metáfora, la retórica o la historicidad del lenguaje, que curiosamente son típicas de la filosofía heideggeriana, vayan a ser centrales en su reflexión en torno al humanismo.

En más de una ocasión<sup>5</sup>, Grassi analiza el pensamiento heideggeriano y su relación con el humanismo y determina que su idiosincrasia germánica impidió a Heidegger reconocer la validez de la tradición humanista. Baste recordar, como

4 Cfr. BARCELÓ, Joaquín, "Ernesto Grassi e la sua esperienza sudamericana". En HIDALGO-SERNA, Emilio y MARASSI, Massimo (Eds.), *Studi in memoria di Ernesto Grassi*. Nápoles: La Città del Sole, 1996, vol. I, pp. 241- 254.

5 Véase fundamentalmente su obra *Heidegger y el problema del humanismo*. Barcelona: Anthropos, 2006. Aunque también pueden consultarse textos tan esclarecedores para el tema que tratamos como GRASSI, Ernesto, "La rehabilitación del humanismo retórico. Considerando el antihumanismo de Heidegger". *Cuadernos sobre Vico*, 2, 1992, pp. 21-34.

hace Grassi, las duras palabras de Hegel, como representante de esa filosofía alemana, hacia todo el pensamiento clásico latino, que, al basarse en un pensamiento metafórico, imaginativo, no logra desvincularse del mundo sensible y, por tanto, no consigue alcanzar la altura del concepto (que debe hacer, según este pensador, abstracción de todo aspecto sensible). Sin embargo, este humanismo que Grassi trata de rehabilitar hunde sus raíces en la tradición latina de Cicerón y Quintiliano. Motivo por el cual no es de extrañar que Hegel, y con él la interpretación tradicional de la historia, pensara que el origen del pensamiento moderno se hallara en Descartes y no en estos pensadores del Renacimiento<sup>6</sup>; tesis que Grassi va a tratar también de desmontar mostrando la originalidad filosófica humanista como iniciadora de la Modernidad. Dicho de otro modo, las interpretaciones tradicionales del humanismo, como por ejemplo la de P. O. Kristeller, sólo llevan a la conclusión de que ocuparse del humanismo sólo obedece a un interés histórico. Por tanto, se trataría de sacarlo fuera de la problemática de la filosofía moderna, algo con lo que Grassi no está de acuerdo y trata de remediar en sus obras<sup>7</sup>.

Volviendo por un momento a la circunstancia de la *germanidad*<sup>8</sup> de Heidegger como desencadenante de su crítica al humanismo, nos gustaría recordar una anécdota que Grassi ha contado en alguno de sus textos y que tiene que ver con Husserl y su conciencia de este hecho. Grassi rememora un encuentro que tuvo con el padre de la fenomenología, quien en su conversación le dijo:

Joven, justamente por ser italiano está usted predestinado para la filosofía. Trabaje usted con sosiego, sin precipitaciones, y llegará a la meta [...] Porque vosotros, los italianos, por vuestro sentido de lo concreto, os acercáis cuando filosofáis al fenómeno mismo y no partís siempre, como nosotros, los filósofos alemanes, del pensamiento abstracto y apriorístico o de esquemas históricos sistemáticos<sup>9</sup>.

No obstante, continúa el relato y Grassi narra que tras comentarle que él se había formado bajo el abrigo de la tradición hegeliana italiana, la respuesta del

6 En el mejor de los casos el humanismo renacentista ha sido considerado como una «premonición» del pensamiento moderno.

7 Para Grassi, el pensamiento filosófico de humanistas como Dante (1265-1321) o Petrarca (1304-1374) inician el pensamiento moderno. Cfr. GRASSI, E., "El comienzo del pensamiento moderno. De la pasión y la experiencia de lo originario (1940)". *Cuadernos sobre Vico*, 13-14, 2001-2002, pp. 19-46.

8 Con el *germanismo* heideggeriano nos referimos al carácter de la filosofía alemana que Heidegger asume cuando considera que no hay una filosofía inherente en la tradición latina, siendo esta circunstancia el motivo por el que negaría toda importancia especulativa al Humanismo.

9 GRASSI, E., *La filosofía del humanismo. Preeminencia de la palabra*. (Trad. de Manuel Canet, Introd. de Emilio Hidalgo-Serna). Barcelona: Anthropos, 1993, p. 6.

maestro no fue otra más que “si es que ha sido usted educado en el marco de unos planteamientos de tal índole, está usted perdido y ya no tiene remedio”<sup>10</sup>.

Pues bien, siguiendo con aquella actitud de rechazo del significado filosófico del Humanismo, que nace con la postura racionalista del pensamiento moderno, es importante recordar que, para Descartes, tanto la filología, como la historia, la retórica y la poesía quedan fuera del ámbito de la filosofía porque ninguna de ellas –considera el filósofo francés– contribuyen a la claridad y distinción de ideas, sino que más bien las enturbian. A la base de esta mentalidad racionalista se encuentra, como se verá, la creencia de que el hecho de que una palabra pueda tener varios significados la hace ambigua y, por lo tanto, no científica. Sin embargo, los humanistas retóricos van a defender que esa ambigüedad no resulta perjudicial, sino al contrario muestra un pensamiento flexible capaz de mostrar la mutabilidad propia de la realidad. Mientras que la univocidad pretendida por los racionalistas, se argumenta, no es más que una quimera y, lo que es peor aún, un encarcelamiento de lo real en sistemas métricos rígidos que no lo expresan tal y como es, a saber, cambiante.

No obstante, la tesis cartesiana de no aceptación de los *studia humanitatis* se centraba en el hecho de que estas disciplinas parten del sentido común y no de un proceso racional, lo cual, en opinión del francés, invalidaría todo conocimiento. En cambio, desde el humanismo retórico se considera al *sensus communis* como una herramienta más del filosofar. Por el contrario, la filosofía tradicional que, como venimos exponiendo, tiene por objeto *atrapar* la esencia del ente mediante definiciones donde el significado queda  *fijado* de una vez por todas (esto es, haciendo abstracción del lugar y del tiempo) hace uso de un lenguaje ahistórico, el lenguaje racional, que aparece como expresión de lo eterno. ¿Qué harán, en cambio, los humanistas retóricos? Como era de esperar su respuesta no podría ir en la línea de una filosofía analítica y lógica, puesto que van a criticar el uso del lenguaje abstracto y apriorístico y por el contrario defenderán uno de carácter ingenioso e inventivo. De ahí que este humanismo retórico vaya a afirmar la multiplicidad de significaciones de las palabras en cada una de las diferentes situaciones de la *res*, es decir, la historicidad del mundo humano y la primacía de la palabra poética como lenguaje propio en el que se manifiesta el Ser.

Ahora bien, para poder llegar a defender la función filosófica de la retórica, como hacen estos humanistas, es necesario llevar a cabo una superación del tradicional dualismo entre discurso filosófico y discurso retórico. Esa postura dualista considera a la filosofía y a la retórica, y por tanto al lenguaje propio de cada una de estas disciplinas, como dos saberes completamente independientes. Sin

10 *Ibidem*.

embargo, la tesis fundamental que va a defender el humanismo retórico, como nos muestra Grassi, es que ambas disciplinas no están tan alejadas, sino que pueden llegar a confluir en más de una ocasión. En más, nuestro autor explica que si queremos conocer la actualidad y el verdadero valor del humanismo, primero hemos de superar este dualismo entre retórica y filosofía<sup>11</sup>. Desde este punto de vista, la tarea que se nos presenta hoy en día es la de encontrar un *punte* entre ambos, como el que en su momento levantó el humanismo retórico del Renacimiento. O lo que es lo mismo, se trataría de hallar el modo de que *logos* y *pathos* no vuelvan a estar separados (como ha ocurrido durante casi toda la tradición occidental).

## 2. HUMANISMO VS HEIDEGGER

Aunque pueda resultar paradójico, después de todo lo dicho, Grassi nos va a mostrar en sus obras que el pensamiento de su maestro no distaba mucho del de los humanistas retóricos del Renacimiento. Esto es, a pesar de que el filósofo de Friburgo se hubiera autoproclamado “antihumanista”, Grassi fue consciente de las enormes similitudes entre ambos. ¿Cuál pudo ser entonces el motivo por el que Heidegger no concedió ningún valor a la tradición humanista? La respuesta se encuentra en que no llegara a leer las fuentes humanistas, es decir, en que mantuviera sin más la interpretación tradicional del Humanismo renacentista, que únicamente lo ve como una revalorización del platonismo. Como afirma el propio Grassi,

La evaluación que hace del humanismo revela que Heidegger se atiene a una interpretación muy tradicional de este movimiento. Cuando hablamos aquí de una interpretación tradicional, nos vienen al pensamiento dos conocidos estudiosos como representativos de tal punto de vista. Ernst Cassirer comenzó con la suposición errónea de que el humanismo presenta señas del comienzo de la epistemología moderna. Con esta suposición, examinó al humanismo en términos de problemas epistemológicos [...]. Paul Oskar Kristeller, por otra parte, ve la significación filosófica del humanismo primordialmente en sus sistemas platónicos y neoplatónicos<sup>12</sup>.

11 Véase GRASSI, E., *El poder de la fantasía. Observaciones sobre la historia del pensamiento occidental*. (Trad. de Jorge Navarro Pérez). Barcelona: Anthropos, 2003, en donde se analiza dónde y cuándo se produjo tal ruptura entre filosofía y retórica y comenzó a reinar el pensamiento abstracto. La tesis con la que inicia Grassi este trabajo consiste en que la desmitificación y secularización de lo real ha significado la afirmación de la temporalidad y la historicidad de lo real.

12 GRASSI, E., *Heidegger y el problema del humanismo*. cit., p. 25.



Siendo así, Heidegger no pudo más que criticar esta corriente por tratarse de un hito más en la historia del olvido del Ser. Sin embargo, como podemos ver en las numerosas obras de Grassi, en realidad, hubo otra corriente humanista que lejos de ser una nueva antropología (o sea, un estudio del hombre, y, por tanto, del ente) se centró, al igual que Heidegger, en el problema de la palabra originaria en la que se abre el Ser.

Es en este contexto en el que entra en escena la metáfora, el *traslado* de significados que hace posible la manifestación del Ser. Y en este sentido, podremos mostrar el poder *patético* de la palabra, que mediante imágenes es capaz de mostrar la naturaleza metamórfica de la realidad. No obstante, para ello es necesario volver de nuevo a la tradición racionalista, es decir, a aquélla que como venimos narrando se ha encargado de criticar al Humanismo y arrinconarlo en el ámbito de la literatura por no ser considerado científico. Ahora bien, ¿en base a qué presupuesto se puede hacer tal afirmación?

Toda la tradición occidental, reconoce el propio Heidegger, ha constituido un error porque ha partido de un estudio del ente y no del ser. Esta tradición, de corte racionalista, ha considerado que la única forma de acceder a la verdad es haciendo abstracción de todo lo subjetivo y elaborando conceptos, ya que sólo a través del concepto, de la definición racional de los entes, es posible mostrar aquello que permanece inalterable en este mundo de cambios. Sin embargo, el humanismo retórico que tratamos de reivindicar, frente a esta posición racionalista, manifiesta la imposibilidad de definir racionalmente el Ser, lo que desvela al lenguaje poético, metafórico como el lenguaje originario. En cambio, el pensamiento racionalista, basándose en la creencia de que es posible definir racionalmente la realidad, ha establecido como único conocimiento válido, y, por tanto, científico aquel que siguiendo el principio lógico de no contradicción es capaz de captar la esencia de la realidad y fijarla de una vez por todas y para siempre en la definición<sup>13</sup>.

Todo lo dicho hasta ahora nos permite llegar a las siguientes conclusiones: 1) mientras que la filosofía tradicional (racional) establece que el sentido depende de la definición racional del ente, la filosofía humanista, al afirmar que una misma expresión adquiere distintos significados según los diversos contextos en los que se emplee –y así dejar patente la historicidad de las palabras–, observa

13 No sólo los humanistas del Renacimiento se levantarán frente a esta *filosofía de la presencia*, pensemos en Nietzsche quien también se alza ante este modo de filosofar y demanda otro que sí que tenga en cuenta la mutabilidad y el cambio que representa este mundo. Grassi no es ajeno a esta similitud y lo muestra en sus obras, véase por ejemplo GRASSI, E., *La preminenza della parola metaforica. Heidegger, Meister Eckhart, Novalis*. Módena: Mucchi editore, 1987, de la que estamos preparando una edición castellana.



que el sentido depende del contexto, que es el que otorga el significado. 2) El modo tradicional de filosofar busca siempre lo *verdadero*, esto es, aquello que es válido para todo tiempo y lugar. En cambio, el filosofar humanista habla del *desvelamiento* del ente en su respectiva situación histórica, lo que hace que no podamos hablar de verdades, sino más bien de afirmaciones, como diría Giambattista Vico, *verosímiles*. 3) La filosofía racionalista parte de una ontología, es decir, de una teoría del ente y estima que es la razón la facultad del entendimiento humano capaz de representar la esencia inmutable de la realidad. Sin embargo, la nueva filosofía humanista, que parte del problema de la palabra –pero no de cualquier palabra, sino de la palabra concreta– hace uso del ingenio (más ágil y flexible que la razón) para tratar de interpretar el carácter proteico de lo real. 4) La filosofía racional es en su esencia *metafísica*, mientras que la humanista quiere ser *filológica*, esto es, amante de la palabra. 5) La filosofía tradicional rechaza el lenguaje cotidiano y el sentido común porque no han alcanzado todo el rigor y la claridad necesarios. Frente a esta consideración racionalista, el humanismo defiende el uso del *sensus communis* y del lenguaje común ya que sólo gracias a éstos es posible expresar la historicidad inherente a la realidad. 6) El pensamiento racionalista se niega a usar metáforas puesto que se cree que el que una palabra pueda tener varios significados la hace inexacta. Sin embargo, como tratamos de exponer, este humanismo va a hacer un uso filosófico de la *traslación* porque considera que a través de metáforas es posible expresar el carácter mutable de la realidad. De modo que el *metapherein*, el descubrimiento ingenioso de similitudes, requiere de un lenguaje más rico, que es distinto del racional. En última instancia, lo esencial de esta nueva ciencia humanista se basa en el uso de un pensamiento *inventivo*, *indicativo* y no uno *deductivo* y *demonstrativo*. De este modo, se descubre que, en el ámbito de la metáfora, no es válido un principio que, sin embargo es fundamental para la lógica, esto es, el principio de no contradicción.

En base a estas conclusiones, Grassi va a tratar de demostrar que Heidegger se equivoca cuando rechaza el uso de la metáfora a la que considera como parte del pensamiento metafísico, sin evitar, no obstante, seguir haciendo uso de ella. Dicho en otros términos, lo que Grassi le reprocha a su maestro es que, aún haciendo uso de metáforas (y no precisamente el uso clásico que él criticaba de mera trasposición de significados), aceptara sin más la crítica tradicional al pensamiento metafórico. Siendo justamente éste el que podría ayudarnos a comprender el carácter histórico del Ser. Como es sabido, Heidegger recurre a autores como Hölderlin, Tralk, Novalis o Stefan George<sup>14</sup> para mostrar esa preeminencia

14 Bastaría con abrir *De camino al habla* o *Caminos de bosque* para darse cuenta de la similitud con el pensamiento humanista. Grassi ve un paralelismo entre la *lichtung* heideggeriana y la *luce*

ontológica de la palabra poética. No obstante, su heterodoxo discípulo trata de hacer ver que, junto al romanticismo alemán, el humanismo renacentista tampoco estaría dentro del esquema racionalista de la metafísica tradicional.

### 3. EL PODER DE LA METÁFORA

Una de las consecuencias que Grassi pudo ir entresacando de su confrontación con la tradición racionalista fue que en la actualidad el pensamiento parece estar al margen de los problemas de la vida cotidiana<sup>15</sup>, que, como tendremos ocasión de comentar, va a ser en parte la causante de la crisis actual de la humanidad. De ahí que si queremos volver a restaurar esa unión habría que comenzar por rescatar del olvido a la tan menospreciada tradición humanista, ya que se trata de una tradición que siempre ha tenido muy presente el *aquí* y el *ahora* en el que surgen las ideas. Así como todo lo personal e individual que interviene en el proceso de formación del ser humano. A lo que habría que sumar además todo el esfuerzo humanista en volver a unir las palabras (*verbum*) y las cosas (*res*), o lo que es lo mismo, en superar el dualismo entre retórica y filosofía. En este sentido, anunciábamos que se trataría de establecer nuevamente un puente entre ambas, que permitiera superar el dualismo tradicional y volver a unir *logos* y *pathos*. Como veremos, ocuparnos del problema de la metáfora es –según Grassi– ocuparnos del problema de la historicidad humana, que no es más que el problema de la esencia del hombre.

A diferencia de la interpretación tradicional, para los humanistas, el concepto y la imagen han de ser inseparables, como lo deben ser también la esfera racional y la esfera pasional que componen al hombre. Desde el humanismo, se defiende, por tanto, una visión *integral* del hombre que, lejos de reducirlo a su ser pensante, lo considere en su unión de cuerpo y alma. Ésta es la razón por la que los humanistas rechazan al yo abstracto que hace uso de un *lenguaje demostrativo*, que como no quiere ser enturbiado por las opiniones subjetivas, ni vinculado a un contexto histórico, se niega, como hemos argumentado, a usar metáforas y a utilizar el lenguaje cotidiano como vehículo de la especulación filosófica. Frente a esta filosofía meramente formal (en la que lo auténtico es sinónimo de inhumano, esto es, alejado de toda subjetividad), la filosofía humanista apuesta por

de Giambattista Vico. Cfr. GRASSI, E., *Heidegger y el problema del humanismo*, cit., pp. 19-21.

<sup>15</sup> Cfr. GRASSI, E., *El poder de la fantasía. Observaciones sobre la historia del pensamiento occidental*, cit.

un *lenguaje mostrativo* que, basado en imágenes, *deje ver inmediatamente* la realidad.

No obstante, como hemos ido analizando, las objeciones que la tradición racionalista siempre ha hecho al discurso metafórico se han basado en que: 1) es signo de la incapacidad de elevarse al concepto. 2) Sólo es apariencia, pues la realidad más profunda –se argumenta racionalmente– sólo se puede captar a través del proceso racional. 3) La metáfora tiene una función puramente formal, a saber, hacer más fácil su comprensión<sup>16</sup>.

#### 4. LA CRISIS DE LAS HUMANIDADES

Como hemos podido comprobar a lo largo de nuestro análisis del pensamiento grassiano, este filósofo consideraba que una de las causas fundamentales de la actual crisis de la educación se halla en la descompensación entre los problemas que nos afectan hoy en día y las herramientas científico-culturales de que disponemos para hacerles frente. Dicho de otro modo, parece que uno de los motivos principales de la crisis contemporánea se debe a la incapacidad del pensamiento racionalista para plantar cara a un mundo en constante devenir. De ahí la crítica que Grassi ha llevado a cabo de todo pensamiento formalista y apriorístico, así como la necesidad de una reivindicación de la importancia de un pensamiento retórico, como único capaz de aportar soluciones siempre nuevas a los problemas de nuestro presente.

En las líneas anteriores hemos observado que aquella fe moderna en la razón científico-positivista, que llevó a medirlo todo conforme a los parámetros de las ciencias físico-matemáticas, estaba hasta cierto punto abocada al fracaso. No obstante, dicho fracaso no ha de entenderse sólo en los términos de sus resultados, los que, por otro lado, en el ámbito de las ciencias naturales son asombrosos. Se trata más bien de una cierta desconfianza en el poder de esta razón racionalista en el marco de las ciencias humanas. El motivo fundamental de esta pérdida de confianza en la razón calculadora nos lo muestra la filosofía de principios del siglo XX. E. Husserl, H. Bergson o J. Ortega y Gasset, entre otros, ponen de manifiesto la descompensación entre los logros alcanzados por las ciencias naturales y los de las ciencias humanas. El filósofo español, por ejemplo, resalta esta diferencia, ya que respecto al conocimiento de la naturaleza la ciencia avanza a pasos

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 46. Este discurso mostrativo que hace uso de metáforas y que es propio de los humanistas retóricos es considerado por la tradición racionalista sólo desde un punto de vista formal, para “aliviar la severidad, la sequedad del discurso racionalista” (*Ibidem*).

agigantados (consiguiendo avances que en otro tiempo eran casi inimaginables), mientras que sobre las cuestiones humanas (aquéllas que están sujetas a continuo cambio, o sea, insertas en un *aquí* y un *ahora*), la ciencia física no ha sabido decir nada preciso<sup>17</sup>. Por otro lado, Ortega denuncia la falta de atención de las ciencias naturales al estudio del hombre en la totalidad de su existencia y no sólo como un ente físico. Como hemos podido comprobar, este desajuste entre los resultados de unas y otras ciencias ha conducido a una crisis precisamente de aquellas disciplinas que sí habrían intentado estudiar al hombre en todas sus dimensiones. Una crisis que, a nuestro parecer, hoy en día se ha agravado más si cabe. ¿Dónde podríamos encontrar una posible salida a esta crisis de las humanidades?

Como expresaba Ortega y Gasset ya en 1930 (en *Misión de la Universidad*), el éxito de la reforma educativa (él se refería en concreto a la reforma universitaria) se halla en saber indicar cuál es su *misión*. De ahí que sólo si averiguamos qué tarea han de desempeñar las humanidades en nuestra sociedad, podremos devolverles la importancia vital que poseían ya en la educación renacentista. Esto es, si se quiere superar la crisis de las humanidades, antes es necesario un conocimiento de la labor que cumplen éstas y de cómo resultan *útiles* para la sociedad<sup>18</sup>.

Una superación que pasa por colocarlas al lado de la ciencia y la tecnología, puesto que sería ingenuo pensar que las humanidades están completamente separadas de aquéllas; cuando, antes bien, son las que dan sentido al progreso científico y tecnológico. Dicho de otro modo, para acabar con la crisis de las disciplinas humanísticas primero hay que tomar conciencia de que éstas han de convivir con la técnica y la ciencia y de que, además, dicha convivencia ha de ser proporcional y recíproca. El propio Platón afirmaba en la *República*, acerca de la educación de los jóvenes, que “los conocimientos adquiridos separadamente por éstos durante su educación infantil habrá que dárselos reunidos en una visión general de las relaciones que existen entre unas y otras disciplinas y entre cada una de ellas y la naturaleza del ser”<sup>19</sup>.

17 ORTEGA Y GASSET, José, *Historia como sistema*. Madrid: Alianza Editorial, 2003, p. 22.

18 Véase LLEONART Y AMSÉLEM, A.J. “Las humanidades, ¿qué son además de valores culturales y espirituales?”. *Revista Internacional de Sociología*, Segunda época, 37, enero-marzo 1981, Tomo XXXIX, pp. 109-114. Podríamos sintetizar en tres las labores que las humanidades han de desarrollar en nuestra sociedad: 1) papel crítico; 2) papel educativo y de mentalización; 3) papel cultural como saber histórico. Desde esta perspectiva, el “progreso técnico debe encontrar de esta manera su complementariedad o su contrapartida, incluso, en el progreso de las ciencias humanísticas. Éstas, entendidas como necesidad más que como deseo espiritual, deben ser órganos de control respecto a aquél” (p. 112).

19 PLATÓN, *La República*. (Edición bilingüe, trad., notas y estudio preliminar de J. Manuel Pabón y M. Fernández-Galiano). Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2006, Tomo III, Libro VII, 537c, pp. 41-42.

¿Cómo es esa crisis actual de las humanidades y en qué se diferenciaría de la crisis moderna de las mismas? Empecemos aclarando algunas ideas en torno al término “crisis”. Es innegable que, como en determinados momentos los historiadores así lo han reflejado, podemos hacer uso de dicho término para referirnos a aquellas épocas en las que se siguen “repensando” los problemas. Aunque también hay que tener en cuenta otro aspecto de la crisis actual de las humanidades: el del recorte de presupuesto para el estudio de estas disciplinas o el desprestigio social al que están sometidas, al ser consideradas poco útiles para el desarrollo y el progreso práctico de la vida. Éste es, en nuestra opinión, el aspecto más característico de la actual crisis de las humanidades. Hoy en día somos conscientes de que las ciencias humanísticas son ciencias que siempre han estado en ‘crisis’ por su natural “quehacer” –en palabras de Ortega<sup>20</sup>–, esto es, porque sus planteamientos están en constante revisión. Ahora bien, el problema reside en que nos hemos acostumbrado a “medir” una ciencia por el número y la magnitud de sus resultados, por lo que pensamos que las humanidades son estériles para la vida ordinaria, para nuestra actividad diaria ya que sus resultados no son tan visibles como los de las ciencias naturales; sin darnos cuenta, por tanto, de que el modo en que caminan las humanidades es *distinto* del de la ciencia y la tecnología, pero no por ello peor o inferior. El progreso en el ámbito de las disciplinas humanísticas no es lineal, sino que se mueve en espiral. En este campo se progresa, pues, en la medida en que se *profundiza* en las cuestiones<sup>21</sup>.

La primera conclusión a la que llegamos es, por tanto, que tenemos que delimitar la función de las humanidades en la sociedad actual si queremos que vuelvan a representar una parte importante de la misma. Para ello hemos de aclarar, en primer lugar, qué es lo que entendemos nosotros hoy –desde la filosofía– por “humanidades”. Básicamente constituyen el conjunto de disciplinas que reflexionan sobre la realidad propiamente humana en todos sus aspectos. Las humanidades se encargan del estudio del hombre en aquellos ámbitos que lo hacen humano y lo diferencian del resto de seres vivos; resaltando, además, su visión globalizadora o totalizante, en el sentido de que se trata de un análisis de *todo* el hombre, es decir, un estudio *integral*. De este modo, las disciplinas que forman lo que llamamos “humanidades” vienen a ser clásicamente la filosofía, la

20 ORTEGA Y GASSET, J., *En torno a Galileo*. (Edición de José Luis Abellán). Madrid: Espasa-Calpe, 1996, p. 228. María Zambrano afirma que “la crisis muestra las entrañas de la vida humana, el desamparo del hombre que se ha quedado sin asidero, sin punto de referencia; de una vida que no fluye hacia meta alguna y que no encuentra justificación” (ZAMBRANO, M., *Hacia un saber sobre el alma*. Madrid: Alianza Editorial, 2008, pp. 101-102). Una sensación parecida a la que podrían estar sintiendo las humanidades hoy en día.

21 MORÓN ARROYO, C., *Las humanidades en la era tecnológica*. Oviedo: Ediciones Nobel, 1998, pp. 139-140.

historia, la filología, la literatura y la teología, ocupadas tanto por el desarrollo del ser humano como por sus maneras de expresión, así como por el sentido último de su existencia. Esto no significa, no obstante, como nos recuerda Ciriaco Morón Arroyo, que el contorno de las humanidades esté perfectamente delimitado y que sólo estas disciplinas formen parte de ellas. Puede haber otras, incluidas las Ciencias de la Naturaleza, que en algunos aspectos puedan proceder como lo hacen las Ciencias humanas<sup>22</sup>. Mostrando de este modo la importancia y la necesidad de establecer un “puente” entre unas ciencias y otras, en favor de esa integralidad a la que aspiramos.

Desde este punto de vista, el estudio de las humanidades conlleva, ante todo, un espíritu *crítico* y *creador*, y no tanto con el fin de obtener muchos conocimientos cuanto de mantener una actitud *abierta* a muchos aspectos de una misma cuestión. El discurso humanístico no pretende, por tanto, *demostrar* (como la razón “racionalista” se ha empeñado en hacer) sino más bien *mostrar* (al estilo de la *aletheia* griega). Así es, brevemente, como las humanidades deben ser entendidas; a continuación, veremos cómo y por qué están actualmente en crisis.

La crisis se genera en parte (no sólo hoy en día sino desde la antigüedad) por las características del propio discurso humanista, a saber, la crisis acontece –como ya adelantábamos– porque en humanidades se siguen tratando una y otra vez los mismos problemas, consiguiendo (tan sólo) una mayor profundización; o, lo que es lo mismo, porque no se logran respuestas más o menos definitivas (como ocurre en las ciencias naturales), sino solamente ahondar en las cuestiones de siempre. La razón fundamental de esta actitud se halla en que las disciplinas humanísticas no aspiran sólo a dar soluciones, sino a *cuestionar* constantemente los mismos problemas. Lo que, en mentalidades demasiado científicas, provoca la sensación de no servirle al hombre más que como puro adorno o erudición. Sin embargo, las humanidades no pueden ser sometidas al modelo “progresista” de la ciencia, ya que ellas no siempre avanzan hacia delante. De ahí que sea un error hablar hegelianamente en este contexto de sistemas superados.

El problema es, pues, que hoy día se opina que lo que eleva al ser humano son sólo el progreso técnico y económico, de manera que el valor que adquiere más fuerza es el de la “productividad”<sup>23</sup>. Vivimos una época en donde sólo

22 Así nos lo muestra Morón Arroyo en la obra antes citada *Las humanidades en la era tecnológica*.

23 Cfr. LAFUENTE, A. & SARAIVA, T., “La ‘opa’ de la ciencia y la abducción de las humanidades”. *Claves de Razón Práctica*, 112, mayo 2001, pp. 69-76. En opinión de estos autores, la primera gran “opa” de la ciencia al resto de saberes tuvo lugar en el siglo XIX con el Positivismo (p. 71). Con respecto a la actual opa consideran que “no es que las humanidades se muevan a la arena moviediza de lo opinable, como dijeron los comtianos, sino que la mayor parte de cuanto ha aquilatado

parece interesar aquello que responde a la ley de la oferta y la demanda<sup>24</sup>. De este modo, hoy en día sólo parece fomentarse el desarrollo de aquellas ciencias presuntamente rentables económicamente, pero ¿qué hay de la “rentabilidad social” de las humanidades? En la actualidad se apuesta por un modelo de vida que prima el éxito y la rapidez, la subcultura del “usar y tirar”. Ello ha conducido gradualmente, en una instrumentalización de la educación, a que las humanidades (es decir, ciencias que por su naturaleza requieren de mucho tiempo para meditar sobre los problemas) sean relegadas a un segundo plano. Por consiguiente, el primer síntoma que hallamos de esta crisis de las disciplinas humanísticas es que son consideradas *inútiles*<sup>25</sup>; y, por ello, han sido obligadas a ceder su terreno, a sacrificarse en virtud del mundo moderno, como si fueran incompatibles con éste. De hecho, en la mayoría de las universidades actuales dichas disciplinas están viendo cómo se reduce su lugar y merma su presencia, frente al cada vez mayor expansionismo de las ciencias aplicadas. Esta situación propicia que paulatinamente el Estado destine menos presupuesto para el estudio de las humanidades, y que los planes educativos la reduzcan a la mínima expresión ya desde la enseñanza básica preuniversitaria, lo cual trae consigo varios problemas. El primero, los recortes en el número de asignaturas de humanidades que se imparten en los institutos de enseñanza secundaria<sup>26</sup>. Lo que provoca otro problema añadido, a saber, que en las universidades sea cada vez menor el número de alumnos matriculados en facultades de ‘letras’, puesto que prácticamente las desconocen en sus itinerarios educativos anteriores. Fruto de esta situación, parece prevalecer hoy en la educación una homogeneidad que además tiende a la baja<sup>27</sup>, con la consiguiente falta de originalidad y restricción de *vitalidad cultural*. Y lo más trágico aún, con cada reforma de los planes de estudios, éstos empeoran para las humanidades. Véase cómo al día de hoy se cierne sobre la filosofía, las lenguas clásicas, la historia del

en su devenir histórico gana nueva relevancia cuando es iluminado por la genética, la evolución y las neurociencias” (p. 76).

24 Véase HOLZAPFEL, C., “Replanteo de la pregunta sobre el humanismo”. *Revista de Filosofía*, Univ. de Chile, Vol. XXIX-XXX, 1987, pp. 71-84, pp. 74-75.

25 MORON ARROYO, C., *op. cit.*, p. 136.

26 Cfr. VINUESA ANGULO, J.M., “La reforma de las humanidades y la enseñanza de las materias filosóficas en secundaria”. *Historia de la educación*, 20, 2001, pp. 393-412. Véase, además, QUINTANA PAZ, M.A., “¿Qué lugar ocupa la filosofía en el conjunto de las humanidades? Los orígenes históricos de una polémica actual: el debate Sacristán-Bueno”. *Diálogo Filosófico*, 49, 2001, pp. 75-92.

27 Cfr. RODRÍGUEZ ADRADOS, F., *Humanidades y enseñanza: una larga lucha. Artículos en periódicos nacionales*. Madrid: Editorial Taurus, 2002; más concretamente el artículo “Hablemos del griego”, donde ya en 1985 se afirma: “Sigo pensando, y no soy el único, que la extensión de la enseñanza no debe llevar necesariamente a una reducción extrema de los niveles, bajando los listones para que pasen los caballos” (p. 50).



arte, etc., un presente/futuro oscuro. La pregunta que cabe hacer es la siguiente: ¿le importa a la sociedad esta pérdida de las humanidades?

No obstante, y siguiendo el hilo de las lúcidas explicaciones de Morón Arroyo en su obra *Las humanidades en la era tecnológica*, la crisis de las humanidades no sólo presenta este aspecto reseñado, o sea, el de la crisis de las disciplinas humanísticas, sino que supone además una decadencia mucho más general, una crisis de los valores, la educación y la cultura en general. Tres elementos intrínsecamente conectados, de manera que los problemas de uno se reflejan en los otros; y a la inversa, para que uno marche bien han de funcionar correctamente los demás, porque en última instancia lo que está en crisis es la propia actividad del pensar humano. Lo importante es que debemos contar con unos determinados valores<sup>28</sup>. Para ello se precisa, por un lado, una actitud ética con voluntad receptiva de esos valores y, por otro, una educación de condición receptora que permita asimilarlos adecuadamente. Por esta razón, el problema no parece ser tanto el de la falta de valores como sí, en cambio, el de falta de interés por ellos.

Desde este punto de vista, la educación se presenta como verdadero medio posible para *salvarnos* de esta crisis –esto es, de las irreversibles *consecuencias* de la crisis, porque la crisis en sí es lo que viene acaeciendo y eso es ya insalvable.

Aunque –según hemos interpretado a través de las tesis humanistas–, dicha educación no debe consistir tanto en aprender de memoria una gran cantidad de conocimientos como sí, en cambio, en aprender a pensar y a hacer las cosas por uno mismo, pues de esto va a depender lo que se sea en la vida. Información y formación. Para ello es necesario que el maestro muestre al alumno (sobre todo, a partir de la enseñanza secundaria), no tanto una gran cantidad de conocimientos, cuanto las herramientas metodológicas de cada una de las ciencias, así como los conceptos claves de cada una de ellas (los cuales el alumno debe demostrar que sabe utilizar a la hora de enfrentarse a los problemas de nuestro presente). De este modo, y como afirmaba ya San Agustín al estilo de la mayéutica, el maestro debe ser un guía, que ayude al alumnado a lograr sus propios conocimientos<sup>29</sup>. Mostrando la educación como un proceso *dialogico* entre maestro y alumno, en el que éste último adquiere las herramientas fundamentales de un pensar que sea *crítico* y *creativo*. Por tanto, si la educación puede ser nuestra “salvadora”

28 MORON ARROYO, C., *op. cit.*, p. 126.

29 SAN AGUSTÍN, *El maestro o Sobre el lenguaje y otros textos*. (Edición y traducción de Atilano Domínguez). Madrid: Trotta, 2003, pp. 132-133: “¿quién es tan estúpidamente curioso que envíe su hijo a la escuela para que aprenda lo que el maestro piensa? Por el contrario, una vez que los maestros han explicado con palabras todas esas disciplinas que profesan enseñar [...] aquellos que se llaman *discípulos* se preguntan a sí mismos si se les ha dicho la verdad; y lo hacen contemplando, en la medida de sus fuerzas, aquella verdad interior, pues es entonces cuando aprenden”. Cfr. también ZAMBRANO, M., *La vocación del maestro*. Palma de Mallorca: Ágora, 2000.

eso quiere decir que las humanidades (como parte inalienable dentro del proceso de esa educación) también lo son, por su fecundidad ante nuevas situaciones y problemas. No podemos negar el beneficio que aportan a la sociedad, y no sólo como invitación al pensar, sino por la utilidad que para la vida civil otorga una preparación humanística, como ya expuso el humanista napolitano Giambattista Vico<sup>30</sup>. Mas, lejos de presuntos utilitarismos, conviene no olvidar que, en definitiva, la máxima ‘utilidad’ de las humanidades es su contribución a la perfectibilidad del hombre.

En definitiva, no podemos negar las funciones pragmáticas (aparte de las estéticas, que ya todos conocemos) de las humanidades, como es el caso de su valor educativo, de su contribución al enriquecimiento del hombre *culturalmente*, de que fomenten el diálogo entre los hombres y el respeto por el pasado y por la cultura, pues ellas mismas son pilares de la tradición cultural. De ahí que nos parezca absurdo que pasen a un segundo plano, dentro de un evidente plan de extinción. En otras palabras, las humanidades son necesarias porque aportan luz a los problemas que a todos nos plantea la existencia, tanto en el ámbito individual como en el social, tratan los temas que a todos nos preocupan y nos invitan a pensar sobre la realidad y sobre nosotros mismos. Sólo por esta condición tienen derecho ya a un papel principal en los programas educativos (sin pretender tampoco que se pongan por encima de la ciencia y la tecnología, pues éstas han mejorado notablemente nuestras vidas). La clave estaría, sin embargo, en poder igualarlas. El argumento de Morón Arroyo en este sentido es el siguiente: dado que no existe en la actualidad una única religión que nos aglutine a todos, las humanidades aparecen como las herramientas ideales para tratar de darle un sentido a nuestra existencia. Tiene razón el filósofo español en que, a fin de cuentas, no es sólo un problema educativo el que estamos viviendo, sino también y fundamentalmente cultural.

Por todo ello, lo más importante para poder llevar a cabo esta superación de la crisis actual de las humanidades es darse cuenta de que no consiste en instaurar una educación importada de otra época o de otro lugar, (aunque sí considerar diversos ‘modelos’ –que es lo que hemos planteado a través de la rehabilitación de la tradición humanista del Renacimiento– e ideales educativos históricos que consideramos ‘ejemplares’), sino que –como afirma Ortega<sup>31</sup>– la educación ha

30 Véase, principalmente, su *De nostri temporis studiorum ratione (Del método de estudios de nuestro tiempo (1708))*. En VICO, G., *Obras. Oraciones inaugurales & La antiquísima sabiduría de los italianos*. (Presentación de Emilio Hidalgo-Serna, introducción de José M. Sevilla, edición, traducción del latín y notas de Francisco J. Navarro Gómez). Barcelona: Anthropos, 2002, pp. 73-126.

31 ORTEGA Y GASSET, J., *Misión de la Universidad*. En *Obras Completas*, Vol. 4. Madrid: Alianza Editorial, 1983, pp. 311-353, p. 317.

de partir de la tradición de cada lugar y cada tiempo, porque sólo así se podrá responder a las exigencias de la sociedad en la que se encuentra. Recordando aquellas palabras de Ernesto Grassi en las que nos dice que *conocer el pasado es en parte conocer nuestro presente*, tenemos la convicción de que un programa educativo debe dar un papel predominante a aquellas materias que tienen que ver con *nuestra* tradición, ya que conocerla es conocer la situación actual en la que nos hallamos. No olvidemos que el presente que vivimos es producto de nuestro pasado. Razón por la que nuestro Ortega había afirmado que ningún hombre “estrena la humanidad”<sup>32</sup>. Siendo éste el motivo principal por el que el pasado, como aseguraba el propio Nietzsche, no debe ser considerado como algo pesado que hemos de cargar, sino como algo que nos es *vitalmente* imprescindible. Sin embargo, para posibilitar esta educación hemos de conseguir antes una *reconciliación* entre la sociedad y las humanidades, lo que pasa por fomentar previamente una serie de requisitos imprescindibles para que las humanidades puedan desarrollar su tarea: se ha de contar con buenas bibliotecas especializadas, se ha de dar mayor facilidad para publicar estudios humanísticos que acerquen sus contenidos a la gente, y promocionar trabajos en equipo sobre estas cuestiones. De lo contrario, se continuará degradando a las humanidades con un argumento ‘social’, es decir, alegando que se trata de una adaptación a las nuevas necesidades sociales, y éstas son principalmente tecnológicas. De aquí que la misión primordial sea antes que nada la superación de la antítesis entre humanidades y mundo moderno. Ya a comienzos del siglo pasado, Manuel García Morente (1888-1942), en una conferencia pronunciada en la Universidad del Litoral, con el sugerente título *El cultivo de las humanidades*, afirmaba:

Para todos los que antepoñemos lo humano a cualquier otra actividad en la tierra, es un deber ineludible sentir la necesidad de volver *de nuevo* al cultivo intenso de las humanidades, en cuyo *olvido* reside la causa de la enfermedad que aqueja a la sociedad actual y que tanto preocupa a los pensadores de nuestros días<sup>33</sup>.

El error fundamental de nuestra sociedad actual está precisamente en el *olvido* del sentido mismo de las humanidades. Ya que hemos perdido la conciencia del valor que éstas tenían para el Humanismo, donde los llamados *studia humanitatis* no sólo eran un *medio* para la educación de la juventud, sino además un *fin* en sí mismas (en el sentido de convertirse en un modelo de vida). A través de su interpretación del Humanismo renacentista, Grassi había afirmado

32 ORTEGA Y GASSET, J., Introducción a DILTHEY, W., *Introducción a las ciencias del espíritu: ensayo de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia* (trad. esp. de Julián Marías, prólogo de José Ortega y Gasset). Madrid: Revista de Occidente, 1966, p. 16.

33 GARCÍA MORENTE, M., *El cultivo de las humanidades*. Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral, 1955, p. 7. Las cursivas son nuestras.

–aseveración que compartimos– que la recuperación del mundo clásico realizada por los humanistas no tenía un origen meramente *erudito*; antes bien respondía a la necesidad del hombre de conocerse a sí mismo (desde los orígenes de la humanidad) para, de este modo, poder realizarse. Desde el punto de vista grassiano, el valor de la filosofía clásica se halla, pues, en su poder *evocador*, con el que despertar en nosotros la duda que nos impulse a seguir planteando problemas. En este sentido, García Morente también considera al hombre como un ser que ante todo tiene que ‘hacerse’, en cuya *formación* destaca la actividad que llevan a cabo las disciplinas humanas. En palabras nuevamente del filósofo español: “En el cultivo de las humanidades, en el estudio de la lengua y literatura antiguas, en el ingreso a esos maravillosos ámbitos en donde circulan grandes figuras humanas [...] encontrará el muchacho joven horizontes magníficos y ejemplos vivientes que le servirán para formar su propio ideal”<sup>34</sup>. Sirvan estas palabras de José Antonio Marina para finalizar este estudio, en las que afirma que “la pregunta importante no se refiere a las humanidades, sino al modelo de persona que queremos formar”. Y en ese sentido, cree, en línea con lo que había asegurado García Morente, que “los grandes escritores han sabido descubrir y expresar grandes realidades humanas. Nos ayudan a aguzar nuestra percepción y ampliar nuestro mundo. Pero esto hay que saber enseñarlo”<sup>35</sup>.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARCELÓ, Joaquín, “Ernesto Grassi e la sua esperienza sudamericana”. En HIDALGO-SERNA, E.; MARASSI, M. (Eds.), *Studi in memoria di Ernesto Grassi*. Nápoles: La Città del Sole, 1996, vol. I, pp. 241- 254.
- GARCÍA MORENTE, Manuel, *El cultivo de las humanidades*. Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral, 1955.
- GRASSI, Ernesto, *La preminenza della parola metaforica. Heidegger, Meister Eckhart, Novalis*. Módena: Mucchi editore, 1987.
- , “La rehabilitación del humanismo retórico. Considerando el antihumanismo de Heidegger”. *Cuadernos sobre Vico*, 2, 1992, pp. 21-34.
- , *La filosofía del humanismo. Preeminencia de la palabra*. Barcelona: Anthropos, 1993.
- , “El comienzo del pensamiento moderno. De la pasión y la experiencia de lo originario (1940)”. *Cuadernos sobre Vico*, 13-14, 2001-2002, pp. 19-46.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 23-24.

<sup>35</sup> MARINA, J.A., “Las polémicas humanidades”. *Padres y maestros*, 259, marzo-abril 2001, pp. 30-33, p. 31 y p. 32, respectivamente.

- , *El poder de la fantasía. Observaciones sobre la historia del pensamiento occidental*. Barcelona: Anthropos, 2003.
- , *Heidegger y el problema del humanismo*. Barcelona: Anthropos, 2006.
- , *El poder de la imagen. Rehabilitación de la retórica*. Barcelona, Anthropos, 2015.
- HOLZAPFEL, Cristóbal, “Replanteo de la pregunta sobre el humanismo”. *Revista de Filosofía*, Univ. de Chile, Vol. XXIX-XXX, 1987, pp. 71-84.
- LAFUENTE, A. & SARAIVA, T., “La ‘opa’ de la ciencia y la abducción de las humanidades”. *Claves de Razón Práctica*, 112, mayo 2001, pp. 69-76.
- LLEONART Y AMSÉLEM, A.J. “Las humanidades, ¿qué son además de valores culturales y espirituales?”. *Revista Internacional de Sociología*, Segunda época, 37, enero-marzo 1981, Tomo XXXIX, pp. 109-114.
- MARINA, José Antonio, “Las polémicas humanidades”. *Padres y maestros*, 259, marzo-abril 2001, pp. 30-33.
- MORÓN ARROYO, Ciriaco, *Las humanidades en la era tecnológica*. Oviedo: Ediciones Nobel, 1998.
- ORTEGA Y GASSET, José, Introducción a DILTHEY, W., *Introducción a las ciencias del espíritu: ensayo de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia*. Madrid: Revista de Occidente, 1966.
- , “Misión de la Universidad”. En *Obras completas*, Vol. 4. Madrid: Alianza Editorial, 1983, pp. 311-353.
- , *En torno a Galileo*. Madrid: Espasa-Calpe, 1996.
- , *Historia como sistema*. Madrid: Alianza Editorial, 2003.
- PLATÓN, *La República*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2006.
- QUINTANA PAZ, M.A., “¿Qué lugar ocupa la filosofía en el conjunto de las humanidades? Los orígenes históricos de una polémica actual: el debate Sacristán-Bueno”. *Diálogo Filosófico*, 49, 2001, pp. 75-92.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco, *Humanidades y enseñanza: una larga lucha. Artículos en periódicos nacionales*. Madrid: Editorial Taurus, 2002.
- SAN AGUSTÍN, *El maestro o Sobre el lenguaje y otros textos*. Madrid: Trotta, 2003.
- SÁNCHEZ ESPILLAQUE, Jéssica, *El problema histórico-filosófico del humanismo retórico renacentista*. Sevilla: Nueva Mínima del CIV, Fénix Editora, 2009.
- VICO, Giambattista, *Obras. Oraciones inaugurales & La antiquísima sabiduría de los italianos*. Barcelona: Anthropos, 2002.
- VINUESA ANGULO, J. M<sup>a</sup>, “La reforma de las humanidades y la enseñanza de las materias filosóficas en secundaria”. *Historia de la educación*, 20, 2001, pp. 393-412.
- ZAMBRANO, María, *La vocación del maestro*. Palma de Mallorca: Ágora, 2000.
- , *Hacia un saber sobre el alma*. Madrid: Alianza Editorial, 2008.