

# «EL DESCUBRIMIENTO DEL HOMBRE». UNA INTERPRETACIÓN DESDE LA HISTORIA DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Elena Ronzón  
Universidad de Oviedo (España)

Recibido: 15-07-10

Aceptado: 14-09-10

---

**Resumen:** Se aborda una interpretación de la fórmula «el descubrimiento del hombre» utilizada habitualmente para caracterizar al Renacimiento. Nuestra interpretación considera que es una fórmula ambigua, en la que se mezclan cosas variadas. Como instrumento de análisis distinguimos entre una «Idea clásico-renacentista de hombre» y una «Idea moderna de hombre» (que hemos llamado «antropológica»). Desde la primera suponemos que el *descubrimiento clásico-renacentista del hombre* es el de su *condición histórica*; desde la segunda (partiendo de las dificultades de la unidad de la idea de hombre en los inicios de la edad moderna), que el *descubrimiento* moderno del hombre es el *descubrimiento del conflicto de su unidad*.

**Palabras-clave:** descubrimiento del hombre; humanismo renacentista; historia de la antropología; antropología filosófica.

**Abstract:** This paper takes on the commonly held view that the Renaissance marked the “discovery of Man”. It will argue that, when examined, such a prescription proves ambiguous and arises from an incoherent mixture of motley concepts. For analytical purposes, a distinction will be made between the “classical Renaissance idea of Man” and the “modern idea of Man”. The paper then goes on to argue that the former idea bears on the *discovery of man’s historical condition*. The latter, which I refer to as the “anthropological” idea of man, is seen troubled by heterogeneous ideas of “man” from the outset of early modern time, thus evincing that the early modern “discovery of Man” was in fact the *discovery of the disjunction of man itself*.

**Key-words:** discovery of Man; Renaissance humanism; history of anthropology; philosophical anthropology.

## 1. Consideraciones previas

Supongo que es superfluo aclarar que el tema del que voy a tratar, es decir, la interpretación de la fórmula «el descubrimiento del hombre» desde la historia de la antropología filosófica, nada tiene que ver con contextos paleontológicos, biológicos, psicológicos, en los que en ocasiones se utilizan fórmulas parecidas.

En el ámbito de la filosofía, también se han utilizado varias veces expresiones afines. Muchas veces poniéndolas en relación con los inicios de la antropología filosófica como disciplina. Así, por ejemplo, el llamado por Windelband «período antropológico», habría inaugurado (según interpretaciones) esa etapa de la filosofía en la que habría surgido el interés por el hombre. Etapa, por cierto, en la que habría que incluir la célebre expresión de Protágoras, «el hombre es la medida de todas las cosas», indiscutible momento inaugural, para otros muchos, de la reflexión antropológica. También, el humanismo renacentista o la célebre «invención del hombre» de la que habló Foucault. Y, por supuesto, Max Scheler y su escuela.

No entraremos en este momento a discutir el alcance de todas estas cuestiones, que constituyen en gran medida el argumento de una historia de la antropología filosófica. Nos atenderemos aquí a la fórmula «el descubrimiento del hombre», en cuanto utilizada para describir uno de los rasgos más característicos del Renacimiento. Y procuraremos establecer, en los términos adecuados, sus posibles conexiones con los orígenes de la antropología filosófica.

## 2. Renacimiento y Humanismo

Es obvio que la fórmula «el descubrimiento del hombre» en ese contexto del Renacimiento ha sido (y en cierta medida sigue siéndolo) un tópico en nuestra tradición cultural y filosófica. Incluso ha sido presentada como el núcleo de uno de los contenidos más característicos de ese período: el humanismo renacentista. Quizá (sugerimos de entrada), esa fórmula de «el descubrimiento del hombre» es una de esas expresiones cuyo indiscutible éxito es directamente proporcional a su ambigüedad; incluso (cabría pensar), cuyo éxito deriva *precisamente* de esa ambigüedad, y no quiero decir de su *vacuidad* porque, según trataré de mostrar en lo que sigue, cabe atribuir algún sentido a esta célebre expresión. La fórmula, como es sabido, suele personificarse en Jacob Burckhardt (1818-1897), y aparece asociada, además, a una concepción del hombre, que incluye la idea de individualidad (y, según interpretaciones del Renacimiento, el racionalismo o cierto espíritu pagano frente al espíritu medieval).

La fórmula de Burckhardt aparece, como es sabido, en su célebre obra *La cultura del renacimiento en Italia*<sup>1</sup>, obra dividida en seis partes. La cuarta parte se titula «El descubrimiento del mundo y del hombre», y allí, en los epígrafes II («El desarrollo de la individualidad») y IV («El descubrimiento del mundo y del hombre»), menciona y desarrolla esa expresión, que usos e interpretaciones posteriores han ido (nos parece) dislocando y amplificando paulatinamente hasta convertirla en uno de los símbolos y contenidos principales de interpretación «rupturista» del Renacimiento con la Edad Media. Una interpretación que, desde el siglo XIX, se impuso con gran éxito en diversas ramas del saber, y que, con variaciones, llega aún hasta hoy: a saber, la idea del Renacimiento como un amplio movimiento de renovación cultural, que habría supuesto una clara ruptura con la época medieval y que sería el preludio y la base de la época moderna<sup>2</sup>. Georg Voigt (1827-1891), menos citado en nuestra tradición, es, con matices que lo caracterizan, otro representante clásico de esa tradición rupturista<sup>3</sup>.

Citaremos, de entrada, lo que el propio Burckhardt, tras haberse referido en un epígrafe anterior al «Descubrimiento de la belleza del paisaje», dice al principio del epígrafe IV, invocando a Jules Michelet (1798-1874):

---

[1] Jacob BURCKHARDT, *Die Kultur der Renaissance in Italien: ein Versuch* (Basilea, Schweighauser, 1860, 1ª edición; a ésta siguió, en 1869, una segunda edición con una interesante Introducción del autor). Hay varias traducciones y ediciones españolas. Las posiciones historiográficas de Burckhardt, en clara oposición al historicismo, son, como es sabido, las de la llamada *Kulturgeschichte*. No obstante, a propósito de la compleja perspectiva historiográfica de Burckhardt, es recomendable un interesante artículo de Jorge NAVARRO PÉREZ, «Jacob Burckhardt, el escepticismo histórico y el pesimismo político» (*Res Publica*, 6, 2000, pp. 111-145), en el que el autor señala a una filosofía de la historia, que huye del sistematismo y ofrece un corte escéptico y pesimista

[2] La tesis, asociada a la interpretación de Burckhardt, alcanza incluso lo que consideramos interpretaciones extremas. Un ejemplo puede ser el trabajo de Roberta GARNER, «Jacob Burckhardt as a Theorist of Modernity: Reading *The Civilization of the Renaissance in Italy*» (*Sociological Theory*, vol. 8, nº 1 (Spring 1990), pp. 48-57).

[3] Georg VOIGT, *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums oder das erste Jahrhundert des Humanismus* (Berlín, 1859). Versiones posteriores, con el mismo título, en dos volúmenes, se publicaron también en Berlín en 1880-1881 y en 1893. Un *Reprint* en 2 vols. fue editado más recientemente (Berlín, 1960). A este respecto y, en general a propósito de Voigt, remitimos a los escritos de Paul Grendler, quien ha subrayado el gran interés de este autor en la historia del humanismo, al destacar el corte que Voigt establece entre Edad Media y Renacimiento. P. Grendler señala, en este sentido, que Voigt se habría anticipado a Burckhardt, puesto que la mencionada obra de Voigt, en su primera edición, sería anterior a la primera edición de *La cultura del Renacimiento en Italia*. Cfr. Paul GRENGLER, «Georg Voigt: Historian of Humanism» (en Christopher S. CELENZA y Kenneth GOUWENS (eds.), *Humanism and Creativity in the Italian Renaissance: Essays in Honor of Ronald G. Witt*. Leiden, 2006, pp. 291-321). Asimismo, pueden verse interesantes referencias a Voigt en el artículo de P. GRENGLER, «Humanism: ancient learning, criticism, schools and universities» (en Angelo MAZZOCCO (ed.), *Interpretations of Renaissance Humanism*. Leiden-Boston, Brill, 2006, pp. 73-95; especialmente, pp. 73-74).

«Al descubrimiento del mundo la cultura del Renacimiento añade una hazaña aún mayor al descubrir e integrar plenamente por vez primera la sustancia humana y lograr sacarla a la luz»<sup>4</sup>.

Ciertamente, Michelet, como el propio Burckhardt señala, se había situado en esa perspectiva en la Introducción al tomo VII de su *Historia de Francia*. Sin demasiadas sutilezas ni matices, dice Michelet allí lo siguiente:

«La amable palabra ‘renacimiento’ no sugiere a los amigos de lo bello más que el advenimiento de un arte nuevo y el libre vuelo de la fantasía. Para el erudito, se trata de la renovación de los estudios de la antigüedad; para los legistas, la luz que comienza a brillar sobre el caos discordante de nuestros viejos derechos consuetudinarios (...) ¿Es eso todo? (...) Tres espíritus muy diferentes, el artista, el sacerdote y el escéptico, habrían concordado de buena gana en creer que tal es el resultado definitivo de este gran siglo (...) Sólo que esos espíritus, tan llenos de prevenciones, han olvidado dos cosas, pequeñas en efecto, que pertenecen a esta edad más que cualquiera de sus predecesoras: el descubrimiento del mundo, el descubrimiento del hombre (...) El siglo dieciséis, en su grande y legítima extensión, va de Colón a Copérnico, de Copérnico a Galileo, del descubrimiento de la tierra al del cielo (...) El hombre se ha vuelto a encontrar a sí mismo (...) La situación, rara y monstruosa, prodigiosamente artificial que fue la de la edad media, no tiene en su favor más argumento que su extremada duración, su obstinada resistencia al retorno de la naturaleza»<sup>5</sup>.

No vamos en este momento a referirnos a las muy interesantes variaciones experimentadas en la interpretación del Renacimiento. El libro de Wallace K. Ferguson, *The Renaissance in Historical Thought* (1948)<sup>6</sup>, es ya referencia clásica que expone de manera magistral la *elaboración histórica* de ese concepto. Y, entre otras cosas, explica muy bien la aparición de la interpretación de Burckhardt, la tradición que se inspira en él y la reacción que finalmente surge contra sus tesis.

En efecto, como reacción a Burckhardt, se desarrollaron interpretaciones del Renacimiento y del humanismo mucho más matizadas. Esa reacción tiene

---

[4] Efectivamente, con esta frase, remite Burckhardt a Michelet en nota a pie de página. Cfr. J. BURCKHARDT, *Dier Kultur der Renaissance in Italien* (loc. cit.). Allí invoca la *Historia de Francia* de Michelet, tomo VII, Introducción.

[5] Jules MICHELET, *Histoire de France, au seizième siècle. Renaissance* (Paris, 1855, vol. VII, Introducción. Traducción nuestra). Es la primera edición, la que conoció Burckhardt.

[6] Wallace K. FERGUSON, *The Renaissance in Historical Thought: Five Centuries of Interpretations* (Cambridge, Mass., Houghton Mifflin, 1948). Ferguson, en su análisis de la elaboración histórica del concepto de Renacimiento, subraya (entre otras cosas de gran interés) las diferencias de ese concepto según las distintas disciplinas y las distintas tradiciones nacionales. Otros autores, desde luego, se han referido con rigor a los problemas conceptuales del renacimiento y del humanismo. Entre nosotros, nos parece obligado citar el magnífico libro de Antonio BELTRÁN, *Revolución científica, renacimiento e historia de la ciencia* (Madrid, Siglo XXI, 1995), particularmente los capítulos 1 y 2. Del libro de Antonio Beltrán destacaríamos la precisión y agudeza de los planteamientos generales (incluyendo en su caso los de la historia de la ciencia), la claridad expositiva y el sentido crítico, en un tema en el que los tópicos abundan de una manera excesiva, particularmente en nuestro país.

un punto clásico de referencia en el primer tercio del siglo XX. Es lo que Ferguson, en el citado libro, denominó la «revuelta de los medievalistas»<sup>7</sup>, es decir, la reivindicación de la Edad Media frente al Renacimiento. Incluyendo las interpretaciones que ven al Renacimiento como una continuación (entendida de diversas maneras) o incluso un declive de la Edad Media<sup>8</sup>.

Como ya se dijo, nuestra perspectiva es filosófica (antropológico-filosófica). Y probablemente sea ésta una de las visiones en las que la interpretación del Renacimiento y del humanismo renacentista, en sentido amplio, histórico-cultural, ha tenido más repercusión. Sobre todo a través de cierta tradición germánica de autores como Dilthey<sup>9</sup> y, sobre todo, Cassirer en su *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento* (1927)<sup>10</sup>. Cassirer señala cómo el *cogito* cartesiano, presunto origen de la filosofía moderna, estaría prefigurado en distintas corrientes humanistas: Giordano Bruno, Pico de la Mirandola o Charles Bovelle, autores en los que ya estaría dada la nueva concepción de la relación del sujeto con el objeto, de la subjetividad frente a la sustancialidad<sup>11</sup>.

---

[7] Según las conocidas tesis de W. K. Ferguson (*op. cit.*, cap. XI), el movimiento de los medievalistas, particularmente acusado en los Estados Unidos, trató de defender a la Edad Media de las acusaciones superficiales de ciertos historiadores «humanistas, protestantes y racionalistas...», considerando que en la Edad Media habrían existido muchas características que aquéllos consideraban como «no medievales». Ferguson pone diversos ejemplos de esa «reacción», citando *historiadores* (Charles H. Haskins, Friedrich von Bezold); autores de *inspiración religiosa* (James J. Walsh, G. K. Chesterton, Jacques Maritain, para quien, por ejemplo, el humanismo medieval sería el verdadero humanismo, David Knowles) o *nacional* (Edmond Faral); *historiadores de la literatura medieval o ensayistas* (Halen Waddel, Wilhelm Gazenmüller, Hennig Brinkmann); *historiadores de la ciencia* (Pierre Duhem, Lynn Thorndike, George Sarton); *filósofos* (E. Gilson)... Incluso, añade Ferguson, el «individualismo», nota esencial del hombre renacentista, habría estado presente ya en la Edad Media.

[8] Se trata de autores que consideran que, más que existir «rasgos renacentistas» en la Edad Media o «rasgos medievales» en el Renacimiento, sostienen la analogía entre ambas épocas, por encima de las diferencias. Y consideran el Renacimiento como «final» de la Edad Media, en vez de como «comienzo» de los tiempos modernos. Un clásico de esta interpretación es Johan HUIZINGA en su célebre obra, *El otoño de la Edad media* (Trad. esp. de José Gaos y Alejandro Rodríguez de la Peña. Madrid, Alianza Editorial, 1978).

[9] Puede citarse al respecto, un texto muy conocido de DILTHEY, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation* (1914). Se trata del vol. II de sus *Gesammelte Schriften* (19 vols., 1913-1982). Hay traducción española de Eugenio Imaz, *Hombre y Mundo en los siglos XVI y XVII* (México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1944). Tiene gran interés un texto de DILTHEY, titulado en español «La función de la antropología en los siglos XVI y XVII» (1904), incluido luego en ese volumen.

[10] E. CASSIRER, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (Leipzig-Berlin, B. G. Teubner, 1927). Traducción española, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento* (Buenos Aires, Emecé editores, 1951).

[11] La interpretación de Cassirer tuvo, como se sabe, gran influencia. Más cerca de nosotros, un libro tan difundido y propagado como el de Alain RENAULT, *L'ère de l'individu* (1989), prolonga esa perspectiva. Citando precisamente a Cassirer (*op. cit.*), dice Renault cosas como las siguientes: «La

No entraremos ahora ni en la historia ni en el detalle de las interpretaciones y las polémicas sobre el renacimiento y el humanismo renacentista. Ya en el siglo XX, es obligado destacar a tres grandes autores, ya clásicos: Hans Baron (1900-1988), y su concepto de «humanismo cívico»<sup>12</sup>, Paul Oskar Kristeller (1905-1999) y Eugenio Garin (1909-2004); autores estos dos últimos de largas vidas paralelas y dispares interpretaciones: Garin, más próximo a una interpretación *amplia*, de carácter histórico-cultural<sup>13</sup>; Kristeller, a una interpretación que podríamos llamar *restringida*, más continuista con la Edad Media<sup>14</sup>.

---

modernidad surge culturalmente con la irrupción del humanismo y filosóficamente con la venida de la subjetividad (...) La afirmación humanista de un valor propio del hombre, la determinación de este valor como capacidad prometeica de ser el sujeto de su ser y la explicitación de esta subjetividad en términos de autonomía no podrían estar ya claramente religados para manifestar ese surgimiento de lo moderno que ha venido a romper la antigua representación del *cosmos* (...) Simplemente, en el marco definido por esta irrupción de los valores nuevos de la subjetividad y de la autonomía, podría ser que la lógica de la modernidad, si es una, sea designada como la de la sustitución progresiva y diferenciada de la *individualidad* por la *subjetividad*, teniendo por corolario el desplazamiento de una ética de la autonomía hacia una ética de la independencia» (*La era del individuo*. Traducción española de Juan Antonio Nicolás. Barcelona, Ensayos / Destino, 1993, p. 65 y ss.). Humanismo, modernidad, subjetividad, ideal de autonomía...

[12] Las tesis del «humanismo cívico» (florentino) de Hans BARON tienen como referencia clásica su libro *In Search of Florentine Civic Humanism. Essays on the Transition from Medieval to Modern Thought* (Princeton University Press, 1988, 2 vols.). Sus tesis subrayan la importancia de los aspectos políticos e ideológicos en el desarrollo del Renacimiento italiano (florentino) y la influencia en ello de la antigüedad clásica. En esta obra, por cierto, dedica al final un capítulo a Burckhardt sobre los límites de la idea de individualismo del Renacimiento. En realidad fue originariamente un artículo para la *Renaissance News*, de la Renaissance Society of America, con motivo del centenario (1960) de la publicación del libro de Burckhardt. Baron hace un repaso histórico del devenir de las tesis de Burckhardt, no exento de críticas, sobre todo a las exageraciones de los «burckhardianos» y a los tópicos sobre el «hombre del Renacimiento» como «profano», «paganos»... Baron ha sido y es referencia básica para los estudiosos del Renacimiento y el humanismo. Sin detenernos más, destacáramos otra obra suya de interés para estas cuestiones: *The Crisis of the Early Italian Renaissance* (Princeton, 1955, 2 vols.).

[13] Aunque hemos insertado a Eugenio Garin en esa perspectiva que hemos llamado más «amplia», no es autor que se deje reducir fácilmente. Destacaríamos de su gran producción (recogida hasta 1969 en un volumen titulado *Bibliografia degli Scritti di Eugenio Garin*), *L'Umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento* (Bari, Laterza, 1952), *L'Educazione in Europa, 1400-1600* (Bari, Laterza, 1957) o *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano* (Bari, Laterza, 1965). Ha sido autor bastante divulgado en España, aunque uno de los títulos más difundidos por aquí, *La revolución cultural del Renacimiento* (Barcelona, Editorial Crítica 1981), es propiamente una recopilación de textos. El Prólogo (de Miguel Ángel Granada) de este libro lo presenta, precisamente frente a autores como Augusto Campana o Paul Oskar Kristeller, como «alejado de esa reducción profesional, formalista, tecnicista del Humanismo» y más partidario de «calificar al movimiento humanista como una filosofía, una nueva filosofía del hombre, de la cultura, de los fines de ésta y de sus contenidos prioritarios y fundamentales». Quizá una excesiva simplificación, particularmente en lo referido a Kristeller.

[14] Kristeller es autor de una abundantísima e impresionante obra, que, en algunos casos, tiene la dificultad añadida de tratarse de recopilaciones de textos, conferencias..., incluidos a veces en

Kristeller, muy importante a efectos de nuestra propia perspectiva sobre el humanismo, interpreta atinadamente muchos de estos problemas. Clasifica él mismo las interpretaciones en dos tipos. Por un lado, la que llama *filosófica*, es decir, la muy extendida consideración del humanismo renacentista sobre todo como un movimiento filosófico, en el que los humanistas, frente a la «rancia» escolástica medieval, habrían sido los «nuevos filósofos»; interpretación a la que Kristeller objeta, sobre todo, que los humanistas no son originariamente filósofos y que simultáneamente a ellos se dio una «verdadera filosofía». Por otro lado, la interpretación que ve a los humanistas como meros *filólogos* especialistas en los estudios clásicos; versión que tampoco le satisface plenamente porque le parece que no explica ese afán de elocuencia que los caracteriza. Frente a ambas versiones, Kristeller expone su interpretación.

Los humanistas habrían sido, desde luego, importantes *filólogos* y *eruditos*, pero habrían surgido (profesionalmente) del campo de los *gramáticos* y *retóricos* medievales (*dictatores*), siendo continuadores de sus tradiciones: el *ars dictaminis* (precedente de la *epistolografía* humanista) y el *ars arengandi* (precedente de la *oratoria* renacentista). Eso sí, habrían incorporado la tradición clásica y con ello ampliado sus referencias y su territorio. Los *studia humanitatis* (es decir, la gramática, la retórica, la poesía, la historia y la filosofía moral) habrían sido el ámbito de su actividad. En todo caso, frente a la interpretación filosófica del humanismo, Kristeller dice con claridad: «Me gustaría sugerir que, en conjunto, los humanistas italianos no eran ni buenos ni malos filósofos, sino que no eran filósofos en absoluto»<sup>15</sup>.

---

más de un lugar y de manera diferente. Existen algunas bibliografías parciales. Por ejemplo, la que publicó Edward P. MAHONEY, «Bibliography of the Publications of Paul Oskar Kristeller for the Years 1929-1974», en Edward P. MAHONEY, *Philosophy and Humanism. Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller* (Leiden, E. J. Brill, 1976). Asimismo, la que firma Richard PACHELLA, «The Publications of Paul Oskar Kristeller For the Years 1975-1985», en el libro que editaron James HANKINS, John MONFASANI y Frederick PURNELL, Jr., *Supplementum Festivum. Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller* (Binghamton, New York, Medieval Texts & Studies, 1987). Pero como gran mapa de toda la obra de Kristeller se publicó un concienzudo libro, con un interesante Prefacio de John Monfasani, de Thomas GILBARD, *Bibliographia kristelleriana. A Bibliography of the Publications of Paul Oskar Kristeller, 1929-1999* (Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006). A nuestros efectos, citaremos aquí simplemente, algunas obras: *Renaissance Thought: The Classic, Scholastic, and Humanist Strains* (New York, Harper & Row, 1961), *Studies and Renaissance Thought and Letters* (Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1956) o *Renaissance Thought and its Sources* (ed. de Michael Mooney. New York, Columbia University Press, 1979). No ha sido Kristeller, nos parece, autor muy difundido en España, donde creemos que su obra no es especialmente conocida ni justamente valorada. Por supuesto, hay algunas obras que lo tienen presente, algunas reseñas, y las referencias son más bien dispersas y no siempre adecuadas. Por nuestra parte, hemos expuesto públicamente algún breve trabajo, de carácter muy general: Elena RONZÓN, «Interpretaciones acerca del humanismo renacentista. En el centenario de Paul Oskar Kristeller (1905-2005)» (Comunicación presentada al II Congreso de la Sociedad Académica de Filosofía, Santiago de Compostela, 2005) y Elena RONZÓN, «Los orígenes medievales del humanismo renacentista. A propósito de Paul Oskar Kristeller» (Comunicación presentada al III Congreso de la Sociedad Española de Estudios Medievales y Renacentistas (SEMYR), Oviedo, 2010).

[15] P. O. KRISTELLER, *Renaissance Thought and its sources, cit.*, p. 91 («I should like to suggest

Lo dicho no parece que le impida a Kristeller considerar que desde la mitad del siglo XV, habría cierta influencia de los humanistas (influencia más bien de *estilo*; nada decisivo en cuanto al *contenido*) en diversas ramas del saber: medicina, derecho, matemáticas etc. También, en la filosofía, donde aparecerían ciertos temas humanísticos, sobre todo de filosofía moral<sup>16</sup>. Nuestra vertiginosa alusión a Kristeller requiere, en todo caso, recordar lo que el propio Kristeller recuerda: que «humanismo», como término, es una creación de los alemanes del siglo XIX<sup>17</sup>.

La perspectiva sobre el humanismo renacentista que representa Kristeller ha tenido una especial difusión en la tradición americana. Sabido es que Kristeller se asentó en Estados Unidos desde 1939, como consecuencia de la política antisemita progresivamente establecida en la Europa germanizante. Desarrolló su actividad e influencia sobre todo a partir de su vinculación con la Universidad de Columbia, colaborando en importantes publicaciones americanas clásicas, como el *Journal of the History of Ideas*, o instituciones, como el Seminar on the Renaissance, que había fundado John Randall en la Universidad de Columbia, la Mediaeval Academy of America o la Renaissance Society of America. John Monfasani es editor de un interesantísimo volumen, *Kristeller reconsidered. Essays on his life and Scholarship* (2006), que es toda

---

that the Italian humanists on the whole were neither good nor bad philosophers, but no philosophers at all»).

[16] Cfr. la coedición: Ernst CASSIRER, Paul Oskar KRISTELLER y John Hermann RANDALL, JR. (eds.) *Renaissance Philosophy of Man* (Chicago, The University of Chicago Press, 1948). Se trata de una selección de textos de Petrarca, Valla, Ficino, Pico, Pomponazzi y Vives, con una interesante Introducción de Kristeller y Randall. Cfr., asimismo, su *Eight Philosophers of the Italian Renaissance* (Stanford University Press, 1964).

[17] Cfr. KRISTELLER, *The Renaissance Thought and its sources*, cit. (p. 99 y correspondiente nota 64), donde señala el siglo XIX alemán para la aparición del término «Humanismus» que designa, en principio, los estudios clásicos. Remite Kristeller al artículo de Walter RÜEGG, *Cicero und der Humanismus* (Zurich, 1966). Sí se habría utilizado entre los siglos XVI y XVIII el término «humanista» (*umanista*) para designar al maestro de humanidades o *studia humanitatis*. Pero el término «humanismo» no habría sido una creación del siglo XVI y no podría haber aludido, en consecuencia, a ninguna doctrina de la época. El uso del término en un sentido más amplio o filosófico habría sido cosa del siglo XIX alemán. A este respecto, remite Kristeller (*op. cit.*) también a Augusto CAMPANA, «The Origin of the Word 'Humanist'» (*Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, nº 9, (1946), pp. 60-73). Cfr. sobre este asunto el artículo de Vito R. GIUSTIANINI, «Homo, humanus and meanings of 'humanism'» (*Journal of the History of Ideas*, XLVI, 2 (1985), pp. 167-195). Cfr., asimismo, E. RONZÓN, *Sobre la constitución de la Idea moderna de hombre en el siglo XVI: el «conflicto de las facultades»* (Oviedo, Cuadernos de la Fundación Gustavo Bueno, 2003), en donde con la inspiración de Kristeller tratamos esta interesante cuestión. (Hay que señalar, no obstante, el subrayado que se ha hecho de la presencia de ese término «humanismo» en Francia en el siglo XVIII. El propio Giustianini lo señala en el artículo citado. En este sentido tiene interés el artículo de Gustavo BUENO SÁNCHEZ, «Humanismos y humanistas», donde se hace una relación cronológica y por países de los usos de los términos «humanismo» y «humanista» <<http://www.filosofia.org/mon/humano.htm>>).

*Thémata. Revista de Filosofía* Nº 46 (2012 - Segundo semestre) pp.: 217-235.



una muestra de esa presencia de Kristeller en la tradición americana<sup>18</sup>. Una muestra relativamente reciente es el interesante libro, editado por Angelo Mazzocco, *Interpretations of Renaissance Humanism* (2006)<sup>19</sup>, en donde asimismo se percibe la importante huella de ese gran historiador y filósofo que fue Paul Oskar Kristeller.

### 3. «El descubrimiento del hombre»: criterios de interpretación

Las consideraciones anteriores sobre el Renacimiento, el Humanismo y la fórmula de «el descubrimiento del hombre» nos sirven ahora de referencia para nuestra interpretación<sup>20</sup>.

Puede decirse que parte de la dificultad (de la ambigüedad) de la fórmula la encontramos en la equivoicidad de los propios términos: «descubrimiento» y «hombre», y que el significado de la fórmula «descubrimiento del hombre» cambia según los valores que se den a estos términos en las distintas interpretaciones. No entraremos en este momento en los sentidos del término «descubrimiento» y su aplicación al caso<sup>21</sup>. Sí nos referiremos al término «hombre». Y es que «hombre», por su condición de Idea filosófica, remite inevitablemente a planteamientos filosóficos. En este ámbito, se incluyen al menos dos sentidos de «hombre» diferentes, confusos y fundidos en muchas de las interpretaciones mencionadas, porque pertenecen a espacios antropológicos diferentes<sup>22</sup>: en

---

[18] John MONFASANI (ed.), *Kristeller reconsidered. Essays on his life and Scholarship*. Prefacio de John Monfasani. New York, Italica Press, 2006.

[19] Angelo MAZZOCCO (ed.), *Interpretations of Renaissance Humanism* (Leiden . Boston, Brill, 2006). El libro recoge trabajos presentados en los Encuentros Anuales de la Renaissance Society of America, concretamente en el de Toronto (2003) y Nueva York (2004). Recoge artículos de Ronald G. Witt, Robert Black, Paul F. Grendler, Massimo Miglio, Riccardo Fubini, James Hankins, Charles G. Nauert, Eckhard Kessler, Arthur F. Kinney, Angelo Mazzocco, John Monfasani y Alison Brown.

[20] Nuestras coordenadas filosófico-antropológicas son las del materialismo filosófico. Los textos de referencia fundamentales para las cuestiones antropológicas en este caso son: Gustavo BUENO, *Estatuto gnoseológico de las ciencias humanas* (Programa Filosofía 1973, Fundación Juan March; accesible en facsímil en la web de la Fundación Gustavo Bueno); particularmente, tomo 4, capítulo III (*Ciencias humanas y Antropología filosófica*); G. BUENO, «La historia de la antropología como problema» (Prólogo a E. RONZÓN, *Antropología y antropologías. Ideas para una historia crítica de la antropología española. El siglo XIX*. Oviedo, Pentalfa, 1991). Un resumen general de las tesis antropológicas de G. Bueno puede verse en E. RONZÓN, «Notas acerca del concepto de 'antropología' desde el punto de vista del materialismo filosófico», en E. RONZÓN, *Antropología y antropologías (cit.)*, pp. 99-151.

[21] El interesantísimo trabajo de Gustavo BUENO, «La teoría de la esfera y el Descubrimiento de América» (*El Basilisco* (Oviedo), 2ª época, n° 1 (septiembre-octubre), 1989, pp. 3-32), incluye una tipología de los «descubrimientos» cuya aplicación a este caso nos parece que contribuiría notablemente a poner de manifiesto la peculiaridad de esta fórmula de «el descubrimiento del hombre». Es cuestión que dejamos para otro momento.

[22] Hablamos de «espacio antropológico» en el sentido que le da Gustavo BUENO en su trabajo «Sobre el concepto de 'espacio antropológico'», *El Basilisco*, n° 5 (noviembre-diciembre 1978), pp. 57-69.

primer lugar, el «hombre» de la *Idea clásico-renacentista*, dentro de nuestra interpretación del humanismo como humanismo «histórico-filológico»: es decir, una concepción del hombre ligada a la historia, aun con evidentes componentes teológicos, y, en lo científico, *premoderno*; en segundo lugar, el «hombre» en el sentido de la *Idea moderna* de hombre, como *contrapuesta* a la anterior; una perspectiva que ya no es histórica, sino antropológica. De ahí que, como veremos, demos a la fórmula dos sentidos diferentes (supuesta la mezcla que hacen muchas interpretaciones entre rasgos que atribuimos al hombre renacentista y rasgos que pertenecen ya a la concepción moderna del hombre). En todo caso, como veremos, entre ambas concepciones del hombre existe una cierta relación. Anticipando resumidamente esa conexión podríamos decir que lo que llamamos *Idea moderna* de hombre habría sido el resultado de la *crisis del ideal de hombre del Renacimiento*.

Nuestra interpretación se establece, pues, a partir de esas dos determinaciones de la *Idea* de hombre. Nuestro punto de vista es, como se ha dicho, el de una historia de la antropología filosófica, y, desde esa perspectiva, ejercitamos una distinción que nos parece especialmente adecuada al caso: la distinción entre «antropología filosófica» y «filosofía del hombre»<sup>23</sup>.

### A. «Idea clásico-renacentista» de hombre, «humanismo histórico-filológico» y filosofía del hombre

La que hemos llamado «*Idea clásico-renacentista*» de hombre la insertamos en el contexto de nuestra interpretación del humanismo renacentista como «humanismo histórico-filológico». De dicha interpretación haremos ahora un breve recordatorio resumiendo tesis ya expuestas en otro lugar<sup>24</sup>.

Nuestra perspectiva se apoya inicialmente en ciertos aspectos de la interpretación de Paul Oskar Kristeller, sobre todo en su afirmación de que el humanismo no es *la* filosofía del renacimiento. Con él (como quedó

---

[23] Se trata de una distinción fundamental, y aparentemente sencilla, para nuestra idea de antropología filosófica. Así, consideramos la «antropología filosófica» como una modalidad de «filosofía del hombre», suponiendo con ello que, así como en todo sistema filosófico hay una «filosofía del hombre», la «antropología filosófica» sólo estaría presente en aquellas filosofías del hombre en las que la *Idea* de hombre aparece como núcleo de otras *Ideas*. No se trata de un mero juego de palabras, sino de una caracterización muy importante al tratar de la evolución y constitución de las *Ideas* de hombre. (Cfr. G. BUENO, *Estatuto gnoseológico de las ciencias humanas*, tomo 4, cap. III (*loc. cit.*). Un desarrollo puede verse en E. RONZÓN, «Para un criterio de distinción entre 'antropología filosófica' y 'filosofía del hombre'», *El Basilisco*, 2ª época, n° 33 (2003), pp. 71-76).

[24] Cfr. G. BUENO, *Estatuto gnoseológicos de las ciencias humanas* (*loc. cit.*); G. BUENO, «Prólogo» a E. RONZÓN, *Antropología y antropologías* (*cit.*); E. RONZÓN, *Sobre la constitución de la Idea moderna de hombre en el siglo XVI: el «conflicto de las facultades»* (*cit.*); E. RONZÓN, «Historical-Philological Humanism: Alonso de Cartagena and his *Proposición contra los ingleses* (1434)». Comunicación presentada a la Renaissance Society of America and The Society for Renaissance Studies, United Kingdom. Joint Annual Meeting. (Cambridge, UK, 2005).

dicho) vemos en la tradición de los gramáticos y retóricos los orígenes del movimiento humanista, y su campo en los *studia humanitatis* (es decir, la gramática, la retórica, la poesía, la historia y la filosofía moral). Nos alejamos, por tanto, de aquellas interpretaciones (sobre todo del siglo XIX) que vieron (anacrónicamente) a los humanistas como un nuevo movimiento filosófico. Esta interpretación *restringida* no nos parece incompatible --como el propio Kristeller también señala-- con la presencia entre los humanistas, y en los filósofos por ellos influidos, de ideas sobre el hombre o la historia y, por supuesto, de muchas cuestiones morales o políticas<sup>25</sup>. Asimismo, nuestro planteamiento tiene presente el concepto de «humanismo cívico» de Hans Baron<sup>26</sup> o la idea de «humanismo socio-político» de Walter Ullman<sup>27</sup>, con los que también cabría señalar algunas diferencias. Cuestión ésta que no podemos tratar ni aquí ni ahora.

Entraremos directamente en la cuestión principal<sup>28</sup>. Cabría decir que desde principios del siglo XV se habría ido manifestando una nueva Idea de hombre relacionada con el auge de una nueva clase social y política de carácter burgués. Dicha conciencia de «humanidad» se habría ido conformando paulatinamente sobre todo a través de dos aspectos: el descubrimiento («filológico») de la humanidad clásica greco-latina y un proceso de «reelaboración» de la historia de manera más acorde con la perspectiva de aquellas nuevas clases sociales.

La expresión que utilizamos, «*humanismo histórico-filológico*», trata, entonces, de sintetizar ese doble aspecto: «*humanismo filológico*» y «*humanismo histórico*» se habrían impulsado recíprocamente en el proceso de construcción de esa idea de una «humanidad terrena». El ejercicio filológico mostraría la naturaleza *real* de esa humanidad histórica. La tradición y cultura clásicas aparecerían como la prueba de la existencia efectiva de *otros hombres*, con iguales pasiones o ambiciones, y, por tanto, susceptibles de servir de modelos morales o políticos. Se habría tratado, entonces, de un proceso *no ideológico*, sino *ontológico*, real, fundado en la existencia efectiva (accesible mediante los textos) de aquella humanidad clásica.

La Idea de una «humanidad terrena» (de la que ellos mismos formarían parte) habría aparecido así para aquellos grupos sociales como el fundamento mismo de una «ciudad terrena», y con ello de la posibilidad de una *Historia profana*, frente a la *Historia sagrada*. Indudablemente, esta perspectiva

---

[25] Remitimos al respecto a bibliografía de Kristeller citada *supra*.

[26] Hans BARON, *In Search of Florentine Civic Humanism (cit.)*.

[27] Walter ULLMANN, «The Medieval Origins of the Renaissance», en A. CHASTEL, *The Renaissance: essays in interpretation*. Londres-Nueva York, Methuen, 1982, pp. 33-83; asimismo, W. ULLMAN, *Medieval Foundations of Renaissance Humanism*. Cornell University, 1977.

[28] Lo que sigue en este apartado es sobre todo un resumen más o menos fiel de Bueno en su *Estaduto gnoseológico de las ciencias humanas*, tomo 4, cap. III (*loc. cit.*).

histórica se situaría en conflicto con las ideas teológico-cristianas (medievales) sobre el hombre y la historia, aunque la perspectiva humanista se conciba a sí misma como compatible con la tradición cristiana. El conflicto es de naturaleza objetiva, no subjetiva. Podría decirse que la idea de una «ciudad terrena» se irá imponiendo frente a la idea medieval de la Ciudad de Dios como auténtica patria del hombre.

Los perfiles de esa nueva Idea clásico-renacentista de hombre están, de este modo, bastante claros: la idea de «humanidad» aparece ligada a la historia, a la vida civilizada, a la educación según ciertos ideales clásicos, pero *también* al cristianismo como nueva versión de la «civilización clásica».

De este modo podríamos hacer una *primera* delimitación del sentido de nuestra fórmula. Desde una interpretación del humanismo como «humanismo histórico-filológico», el descubrimiento del hombre sería «el descubrimiento de su *realidad* (clásica) histórica». La Idea clásico-renacentista de hombre, interpretada de este modo, nos aparece así como una filosofía del hombre, que es una suerte de *filosofía de la historia*

## B. «Idea moderna de hombre» y antropología

En los orígenes de la Idea moderna de hombre, tanto o más que la *continuidad* y el *desarrollo* de ciertos rasgos del Renacimiento habría que ver la *crisis* de aquel ideal clásico-renacentista de hombre<sup>29</sup>. Desde luego, la conexión entre ambas ideas se sustenta en un *proceso* en cuyo trasfondo está la incorporación al espacio antropológico renacentista de múltiples materiales antropológicos de naturaleza diversa, heterogénea, y aún contradictoria<sup>30</sup>.

Se trata obviamente de un período de importantes acontecimientos en muchos órdenes. Transformaciones sociales y políticas, nuevos materiales antropológicos de naturaleza muy variada: la incipiente *astronomía* (Copérnico) y los nuevos hallazgos en el ámbito de la *medicina* (la anatomía de Vesalio, el descubrimiento de la circulación de la sangre); *hechos religiosos* (la Reforma, el Concilio de Trento) y *discusiones teológicas* (Escuelas de Salamanca o de Coimbra) tan importantes como las polémicas *De auxiliis*, es decir, el difícil tema de la conciliación entre la libertad humana y la omnipotencia y omnisciencia divinas, incluyendo las discusiones sobre la Gracia divina; *descubrimientos geográficos*, particularmente el descubrimiento de América,

---

[29] Por nuestra parte hemos expuesto un desarrollo de esta idea en «The Role of Renaissance Humanism in the Origins of Philosophical Anthropology». Comunicación presentada en el Annual Meeting de la Renaissance Society of America (Venecia, IT, 2010).

[30] Las ideas fundamentales que se exponen a continuación están expuestas en G. BUENO, *Estado* (loc. cit.). Cfr. asimismo G. BUENO, «Prólogo» a E. RONZÓN, *Antropología y antropologías* (cit.). Por nuestra parte hemos hecho una exposición un poco más extensa en E. RONZÓN, *Sobre la constitución de la Idea moderna de hombre en el siglo XVI: el «conflicto de las facultades»*, (cit.).

cuyas consecuencias son casi incalculables. Porque para la mentalidad clásico-renacentista (a fin de cuentas, cristiana) la aparición de esos nuevos hombres, de nuevas lenguas, de nuevas costumbres, de nuevas religiones fue un hecho de indiscutibles consecuencias antropológicas y teológicas. Los escritos y polémicas de juristas y teólogos, de variado signo y posición, tales como Juan López de Palacios Rubios, Gregorio López, Ginés de Sepúlveda, Bartolomé de Las Casas, Francisco de Vitoria, José de Acosta, Juan de Solórzano, son una muestra evidente de esa importancia.

Para referirnos a ese *proceso* hemos utilizado en otras ocasiones la fórmula de Kant del «conflicto de las facultades», que se corresponde con el título de un célebre opúsculo suyo de 1798, *Der Streit der Fakultäten*<sup>31</sup>. Desde luego, la expresión la utiliza Kant en un momento y contexto muy diferentes: la reforma de los planes de estudios. Kant (siguiendo la organización académica de la época) se refiere a las tres facultades *superiores*, Medicina, Teología y Derecho, y a la facultad *inferior*, la de Filosofía. Pero, en defensa de la filosofía, dice que, frente a las tres *facultades superiores*, que lo son porque atienden a fines prácticos para la sociedad y además dependen del gobierno, la *facultad inferior*, la de Filosofía, es independiente (del gobierno), atiende a la razón, busca la verdad (sin más intereses) y es crítica de los diversos saberes humanos. Las facultades superiores, que mantienen conflictos entre sí, están, a su vez, cada una de ellas, en conflicto con la de Filosofía. Pero (subraya Kant) la de Filosofía es la única que puede mediar en los conflictos entre las otras facultades.

El modelo kantiano aplicado a nuestro caso nos ilustra muy bien acerca de la constitución de perspectivas *especiales* sobre el hombre opuestas e irreductibles entre sí, y de cuya confluencia («conflicto») surge esa Idea moderna de hombre de la que venimos tratando. Haremos un rápido y casi inadmisiblemente resumen general.

En efecto, desde el punto de vista *médico*, el hombre aparece como *cuerpo* (aunque dotado de un alma *espiritual* y, en ese sentido, *superior a los animales*). En un sentido opuesto, desde el punto de vista *teológico*, el hombre aparece como *espíritu* (aunque inferior por ser *espíritu encarnado*; si bien desde cierta teología cristológica emergente, sería esa condición «encarnada», precisamente, la que lo haría aparecer como superior frente a otros espíritus, como los ángeles). En este contexto, el hombre está, además, diferenciado, respecto de la naturaleza, por una condición que lo eleva por encima de ella: la Idea teológica de *Gracia*, a la que, con G. Bueno, interpretamos como precedente

---

[31] KANT, *Der Streit der Fakultäten* (1798). La obra de Kant está compuesta, en realidad, por tres opúsculos titulados «El conflicto de la Facultad de Filosofía con la Facultad de Teología» (1794), «El conflicto de la Facultad de Filosofía con la Facultad de Derecho» (1797) y «El conflicto de la Facultad de Filosofía con la Facultad de Medicina» (1797).

de la no menos metafísica *Idea de Cultura*<sup>32</sup>. Entre esas dos dimensiones gnoseológicas, la perspectiva *jurídica* sitúa al hombre en lo que podríamos llamar una «posición intermedia» respecto de la idea de naturaleza humana: el derecho no considera al hombre ni como *cuerpo* ni como *espíritu*, sino como *sujeto de derechos y obligaciones*. Se trata, en este sentido, de un punto de vista que podríamos llamar *formal y vacío*, con algunas similitudes, como veremos, con la perspectiva filosófica.

El punto de vista *filosófico* «moderno» sobre el hombre se habría ido constituyendo en la confluencia de esas perspectivas especiales. La Idea moderna de hombre aparece así, en medio de materiales antropológicos múltiples, heterogéneos y variados, como el resultado sobre todo de dos grandes puntos de vista: el punto de vista *médico* y el *teológico*. Dos dimensiones irreductibles entre sí, inconmensurables, que «amenazan» la unidad del «hombre», incluso la posibilidad misma de su existencia. Esas oposiciones y antagonismos las relacionamos, dentro de la teoría del espacio antropológico, por su naturaleza dual, con los llamados *estratos*<sup>33</sup>.

Como el derecho, la filosofía tendió a cancelar las dificultades estableciendo una noción de «hombre» que podríamos llamar *formal y vacía*, porque no cabe atribuirle contenidos positivos y al mismo tiempo porque establece una noción (unitaria) de hombre, que es *metafísica* y que está más postulada que fundamentada. Pero al mismo tiempo esa noción de *Hombre* supuso su elevación a problema filosófico de primera magnitud (junto a las Ideas de *Naturaleza* o de *Dios*) en la medida en la que la realidad humana aparece *destacada* como sujeto de *contradicciones* y nudo de problemas. En ese sentido, la hemos relacionado con la aparición de novedosos tratados, *De Homine* y *De Anima*, de lo que interpretamos como una incipiente antropología filosófica<sup>34</sup>. Dicha «antropología» habría surgido marcada (...) por «la tendencia a encubrir la naturaleza contradictoria de la nueva Idea de hombre (...)»<sup>35</sup>, a través de la búsqueda de *rasgos permanentes* o *predicados* de la naturaleza humana<sup>36</sup>.

[32] Remitimos en este punto a las tesis de G. Bueno sobre la idea teológica de Gracia como precedente (acontecidas desde luego, ciertas transformaciones) de la Idea metafísica de Cultura. Cfr. G. BUENO, *El mito de la cultura* (Barcelona, Editorial Prensa Ibérica, 1996; varias ediciones).

[33] Cfr. G. BUENO, «Sobre el concepto de ‘espacio antropológico’», (*cit.*), acerca de la presencia constante de dos estratos en la consideración antropológico-filosófica del hombre, a los cuales podría aludirse mediante diversas oposiciones duales, como «naturaleza/cultura», «cuerpo/espíritu», «físico/moral», «necesidad/libertad», «innato/aprendido», etc.

[34] Así hemos interpretado el proyecto de tratado *De Homine* de Francis Bacon. Cfr. E. RONZÓN, «El *De Homine* de Bacon como antropología filosófica», en LLINARES, Joan B., y SÁNCHEZ DURÁ, Nicolás, *Ensayos de filosofía de la cultura*. Barcelona, Biblioteca Nueva, 2002, pp. 199-218.

[35] G. BUENO, *Estatuto*, tomo 4, p. 1764.

[36] Para la distinción entre antropología filosófica «predicativa» y «no predicativa», cfr. E. RONZÓN, «Notas acerca del concepto de ‘antropología’ desde el punto de vista del materialismo filosófico», (*cit.*).

De este modo podríamos hacer una *segunda* delimitación del sentido de la fórmula que nos ocupa: «el descubrimiento del hombre». Porque si «el descubrimiento renacentista del hombre» supuso «el descubrimiento de su *realidad* (clásica) *histórica*», en donde la Idea clásico-renacentista de hombre aparece como una filosofía del hombre (una suerte de *filosofía de la historia*), diremos ahora que «el descubrimiento (moderno) del hombre» supuso más bien «el descubrimiento del *conflicto de su unidad*», en donde la Idea moderna de hombre propicia una *antropología* en la que el «hombre» no es ya el hombre histórico, el civilizado, sino una realidad *problemática*, nudo de oposiciones y conflictos.

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

### 1.- Textos clásicos

BURCKHARDT, Jacob, *Die Kultur der Renaissance in Italien: ein Versuch* (Basilea, Schweighauser, 1860, 1ª edición; a ésta siguió, en 1869, una segunda edición con una interesante Introducción del autor). Hay diversas traducciones españolas. HUIZINGA, Johan, *El otoño de la Edad media*. Trad. esp. de José Gaos y Alejandro Rodríguez de la Peña. Madrid, Alianza Editorial, 1978.

KANT, *Der Streit der Fakultäten*. 1798 [*El conflicto de las facultades*. Traducción de Elsa Tabernig. Buenos Aires, Editorial Losada, 1963].

MICHELET, Jules, *Histoire de la France / Au seizième siècle*, vol. VII (Renaissance). Paris, Imp. Simon Baçon et Comp, 1855.

VOIGT, Georg, *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums oder das erste Jahrhundert des Humanismus*. Berlin, 1859.

### 2.- Otra bibliografía

BARON, Hans, *In Search of Florentine Civic Humanism. Essays on the Transition from Medieval to Modern Thought*. Princeton University Press, 1988, 2 vols..

BARON, Hans, *The Crisis of the Early Italian Renaissance*. Princeton, 1955, 2 vols.

BELTRÁN MARÍ, Antonio, *Revolución científica, Renacimiento e historia de la ciencia*. Madrid, Siglo XXI, 1995.

BUENO, Gustavo, *Estatuto gnoseológico de las ciencias humanas*. Programa Filosofía 1973, Fundación Juan March; 4 vols. (accesible en facsímil en la página web de la Fundación Gustavo Bueno).

BUENO, Gustavo, «Sobre el concepto de ‘espacio antropológico’», *El Basilisco*, nº 5 (noviembre-diciembre 1978), pp. 57-69.

BUENO, Gustavo, «Prólogo» al libro de E. RONZÓN, *Antropología y antropologías (vid.)*.

BUENO, Gustavo, «La teoría de la esfera y el Descubrimiento de América», *El Basilisco*, Oviedo, 2ª época (septiembre-octubre de 1989), pp. 3-32.

BUENO, Gustavo, *El mito de la cultura. Ensayo de una filosofía materialista de la cultura*. Barcelona, Editorial Prensa Ibérica, 1996, 1ª ed.

BUENO SÁNCHEZ, Gustavo, «Humanismos y humanistas» <<http://www.filosofia.org/mon/humano.htm>>.

CAMPANA, Augusto, «The Origin of the Word ‘Humanist’», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, nº 9, (1946), pp. 60-73.

CELENZA, Christopher S., y GOUWENS, Kenneth (eds.), *Humanism and Creativity in the Italian Renaissance: Essays in Honor of Ronald G. Witt*. Leiden, 2006,

*Thémata. Revista de Filosofía* Nº 46 (2012 - Segundo semestre) pp.: 217-235.



- CASSIRER, Ernst, E. CASSIRER, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. Leipzig-Berlin, B. G. Teubner, 1927 (Traducción española, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*. Buenos Aires, Emecé editores, 1951).
- CHASTEL, Andre, *The Renaissance: Essays in Interpretation*. Londres-Nueva York, Methuen, 1982.
- DILTHEY, Wilhelm, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation* (1914). Vol. II de sus *Gesammelte Schriften*: 19 vols., 1913-1982). (Traducción española de Eugenio Ímaz, *Hombre y Mundo en los siglos XVI y XVII*. México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1944).
- FERGUSON, Wallace K., *The Renaissance in Historical Thought: Five Centuries of Interpretations*. Cambridge, Mass., Houghton Mifflin, 1948.
- GARNER, Roberta, «Jacob Burckhardt as a Theorist of Modernity: Reading *The Civilization of Renaissance in Italy*», *Sociological Theory*, vol. 8, n° 1 (Spring 1990), pp. 48-57.
- GARIN, Eugenio, *Bibliografia degli Scritti di Eugenio Garin*. Laterza & figli, 1969.
- GARIN, Eugenio, *L'Umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*. Bari, Laterza, 1952.
- GARIN, Eugenio, *L'Educazione in Europa, 1400-1600*. Bari, Laterza, 1957.
- GARIN, EUGENIO, *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*. Bari, Laterza, 1965.
- GARIN, Eugenio, *La revolución cultural del Renacimiento*. Barcelona, Editorial Crítica 1981. Prólogo de Miguel Ángel Granada.
- GARIN, Eugenio, *La revolución cultural del Renacimiento* [Selección de textos]. Barcelona, Editorial Crítica, 1981.
- GILBARD, Thomas, *Bibliographia kristelleriana. A Bibliography of the Publications of Paul Oskar Kristeller, 1929-1999*. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006. Prefacio de John Monfasani.
- GIUSTIANINI, Vito R., «Homo, humanus and meanings of 'humanism'», *Journal of the History of Ideas*, XLVI, 2 (1985), pp. 167-195.
- GRENDLER, Paul F., «Georg Voigt: Historian of Humanism», en Christopher S. CELENZA y Kenneth GOUWENS (eds.), *Humanism and Creativity in the Italian Renaissance: Essays in Honor of Ronald G. Witt (vid.)*, pp. 291-321.
- GRENDLER, Paul F., GRENDLER, «Humanism: ancient learning, criticism, schools and universities», en Angelo MAZZOCCO (ed.), *Interpretations of Renaissance Humanism (vid.)*, pp. 73-95.
- HANKINS, James, MONFASANI, JOHN y PURNELL, Jr., Frederick, *Supplementum Festivum. Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller*. Binghamton, New York, Medieval Texts & Studies, 1987.
- KRISTELLER, Paul Oskar, y RANDALL, JR., John Hermann (eds.), *The Renaissance Philosophy of Man*. Chicago, The University of Chicago Press, 1948.

- KRISTELLER, Paul Oskar, *Studies and Renaissance Thought and Letters*. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1956.
- KRISTELLER, Paul Oskar, *Renaissance Thought: The Classic, Scholastic, and Humanist Strains*. New York, Harper & Row, 1961.
- KRISTELLER, Paul Oskar, *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*. Stanford University Press, 1964.
- KRISTELLER, Paul Oskar, *Renaissance Thought and its Sources*. Ed. de Michael Mooney. New York, Columbia University Press, 1979.
- MAHONEY, Edward P., «Bibliography of the Publications of Paul Oskar Kristeller for the Years 1929-1974», en MAHONEY, Edward P., *Philosophy and Humanism (vid.)*, pp. 543-589.
- MAHONEY, Edward P., *Philosophy and Humanism. Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*. Leiden, E. J. Brill, 1976.
- MAZZOCCO, Angelo (ed.), *Interpretations of Renaissance Humanism*. Leiden-Boston, Brill, 2006.
- MONFASANI, John (ed.), *Kristeller reconsidered. Essays on his life and Scholarship*. Prefacio de John Monfasani. New York, Italica Press, 2006.
- NAVARRO PÉREZ, Jorge, «Jacob Burckhardt: el escepticismo histórico y el pesimismo político», *Res publica*, 6, 2000, pp. 111-145.
- PACHELLA, Richard, «The Publications of Paul Oskar Kristeller For the Years 1975-1985», en J. HANKINS, J. MONFASANI y F. PURNELL, Jr., *Supplementum Festivum (vid.)*, pp. XVII-XXXVII.
- RENAUT, Alain, *L'ère de l'individu*. Paris, Gallimard, 1989 (*La era del individuo*. Traducción española de Juan Antonio Nicolás. Barcelona, Ensayos / Destino, 1993).
- RONZÓN, Elena, «Notas acerca del concepto de 'antropología' desde el punto de vista del materialismo filosófico», E. RONZÓN, *Antropología y antropologías (vid.)*, pp. 99-151.
- RONZÓN, *Antropología y antropologías. Ideas para una historia crítica de la antropología española. El siglo XIX*. Oviedo, Pentalfa, 1991.
- RONZÓN, Elena, «El *De Homine* de Bacon como antropología filosófica», en LLINARES, Joan B., y SÁNCHEZ DURÁ, Nicolás, *Ensayos de filosofía de la cultura*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, pp. 199-218.
- RONZÓN, *Sobre la constitución de la Idea moderna de hombre en el siglo XVI: el «conflicto de las facultades»*. Oviedo, Cuadernos de la Fundación Gustavo Bueno, 2003.
- RONZÓN, Elena, «Para un criterio de distinción entre 'antropología filosófica' y 'filosofía del hombre'», *El Basilisco*, 2ª época, nº 33 (2003), pp. 71-76.
- RONZÓN, Elena, «Interpretaciones acerca del humanismo renacentista. En el centenario de nacimiento de Paul Oskar Kristeller (1905-2005)». Comunicación presentada al II Congreso de la Sociedad Académica de Filosofía (Santiago de Compostela, 2005).

RONZÓN, Elena, «Alonso de Cartagena and his *Proposición contra los ingleses* (1434)». Comunicación presentada a la Renaissance Society of America and The Society for Renaissance Studies, United Kingdom. Joint Annual Meeting (Cambridge, UK, 2005).

RONZÓN, Elena, «The Role of Renaissance Humanism in the Origins of Philosophical Anthropology». Comunicación presentada a la Renaissance Society of America. Annual Meeting (Venecia, IT, 2010).

RONZÓN, Elena, «Los orígenes medievales del humanismo renacentista. A propósito de Paul Oskar Kristeller». Comunicación presentada al III Congreso de la Sociedad Española de Estudios Medievales y Renacentistas (SEMYR) (Oviedo, 2010).

RÜEGG, Walter, *Cicero und der Humanismus*. Zurich, 1966.

ULLMAN, Walter, *Medieval Foundations of Renaissance Humanism*. Cornell University, 1977.

ULLMANN, Walter, «The Medieval Origins of the Renaissance», en A. CHASTEL, *The Renaissance: Essays in Interpretation (vid.)*, pp. 33-83.