

# Humanismo y humanismo cristiano en Étienne Gilson



José Ángel García Cuadrado

Universidad de Navarra - Instituto de Estudios Hispánicos en la Modernidad,  
España  
ORCID: 0000-0002-6881-5981

*Recibido: 10 de septiembre de 2024, aceptado: 23 de noviembre de 2024*

## Resumen

Gilson trata en diversos artículos las categorías historiográficas de Renacimiento y humanismo, constatando la ambigüedad e insuficiencia de esas etiquetas. Describe el “humanismo literario” del Renacimiento, pero advierte que hay un sentido más profundamente antropológico del “humanismo” fundado en la dignidad y valor de la naturaleza humana, muy lejos de los postulados del “humanismo ateo”. Sin embargo, ya en sus primeros escritos, introduce la novedosa expresión “humanismo cristiano”, donde la dignidad humana es llevada a plenitud por su apertura a lo sobrenatural. Por otro lado, quizás Gilson sea el primer pensador que introduce la expresión “humanismo cristiano” recogida años más tarde por otros autores y, finalmente, por el Magisterio de la Iglesia.

**PALABRAS CLAVE:** RENACIMIENTO, DIGNIDAD HUMANA, ATEÍSMO, DIOS

## Humanism and Christian Humanism in Étienne Gilson

### Abstract

In some articles, Gilson discusses the historiographic categories of Renaissance and humanism, noting the ambiguity and insufficiency of these labels. He describes the “literary humanism” of the Renaissance, but warns that there is a more deeply anthropological sense of “humanism” founded on the dignity and value of human nature, very far from the postulates of “atheistic humanism.” However, already in his first writings, he introduced the new expression “Christian humanism”, where human dignity is brought to its fullness by its openness to the supernatural. Otherwise perhaps Gilson is the first thinker to introduce the expression “Christian humanism” picked up years later by other authors and, finally, by the Magisterium of the Church.

**KEYWORDS:** RENAISSANCE, HUMAN DIGNITY, ATHEISM, GOD



Étienne Gilson, indudablemente, fue un gran medievalista y, por extensión, un magnífico historiador de la filosofía. En efecto, en el profesor francés destaca tanto su amplia erudición sobre obras y autores medievales, como sus análisis penetrantes sobre las doctrinas filosóficas de otras épocas. Una buena muestra de ello es el inicio de su trayectoria académica que comenzó en la investigación sobre las fuentes del pensamiento cartesiano. Sus propuestas pueden ser discutidas o rechazadas, pero no pueden obviarse de entrada.

Su profundo conocimiento de la historia de la filosofía le permite tratar con competencia cualquier época, no solo la medieval. Años después de su muerte, Jean-François Courtine editó algunos trabajos de Gilson bajo el título *Humanisme et Renaissance* (1983). En este libro se recogen artículos y conferencias sobre Cayetano, Marsilio Ficino, Pomponazzi y otros autores renacentistas. A este propósito, Gilson se cuestiona el concepto de humanismo desde el punto de vista literario, tal como se concebía en la cultura renacentista. La idea de fondo que el pensador francés sostenía era que en el pensamiento medieval pervivió de algún modo el ideal de las letras clásicas, tal como reivindicaron posteriormente los autores renacentistas. Merece la pena detenerse en algunas consideraciones de tipo historiográfico desarrolladas por Gilson en esta obra.

### 1. Limitaciones de las categorías historiográficas

Decíamos anteriormente que Gilson fue un gran historiador de la filosofía, y un gran filósofo. Por eso, sabe relativizar y tomar distancia de las categorías historiográficas que en ocasiones parecen demasiado rígidas y artificiales. Courtine, en su breve presentación a la recopilación de artículos antes mencionada, afirmaba:

Parti en 1913 d'une thèse sacrifiant encore largement à la *Quellenforschung*, puisqu'il s'agissait de dégager les sources "médiévales" de la doctrine cartésienne de la liberté, Etienne Gilson n'a plus cessé en réalité de s'interroger sur les catégories classiques de l'historiographie, sur la problématique générale de la "périodisation", des "frontières". Qu'en est-il plus précisément de ces "notions vagues" de Moyen Âge et de renaissance qui ne se laissent définir que contradictoirement et qui constituent le plus souvent autant de "mythes" en fonction desquels bien des historiens, quand il s'agit de mettre en perspective des données par ailleurs solidement attestés, reconduisent synthèses convenues et vues traditionnelles? S'il met en relief "l'humanisme médiéval" ou propose la catégorie d'"humanisme théologique", ce n'est point pour défendre une "position essentiellement an-historique", contrairement à ce qu'E. Panofsky suggérerait pour le critiquer (*Renaissance an Renaissance in Western Art*, Londres, 1970, p. 6, n. 1), ni pour présenter je ne sais quelle continuité doctrinale, mais c'est au contraire qu'Etienne Gilson cherche à marquer les véritables ruptures, à souligner les glissements qui s'opèrent insensiblement jusque chez des auteurs que se définissent pourtant comme fidèles commentateurs, à préciser les transformations qui affectent les problématiques les plus désespérément "classiques". C'est ce que manifestent les "notes" ici rassemblées autour de Cajetan ainsi que les études consacrées à la question de "l'immortalité de l'âme". (Courtine, 1983: s.p.)

Así pues, Gilson no dejó de cuestionar las categorías historiográficas y los problemas de la periodización. Con respecto a la distinción entre Edad Media y Renacimiento, Gilson ha de reconocer que se trata de "noción vagas", que solo pueden definirse de manera contradictoria y que a menudo constituyen otros tantos "mitos" creados por los historiadores. Así como la modernidad filosófica ya se encontraba, de algún modo, en la teología medieval, la filosofía renacentista se hallaba, ciertamente de modo seminal, en la escolástica medieval y en la patrística de los primeros siglos. Lejos de preconizar tesis "rupturistas", Gilson parece complacerse en mostrar la continuidad doctrinal de ideas y planteamientos en el pensamiento anterior. Ciertamente, tanto

en el renacimiento como en la modernidad hay novedad, pero no parece razonable postular un continuo renacer a partir de cero o de la nada. La historia de las ideas es un relato sinuoso, poco lineal, a veces contradictorio, aunque siempre apasionante. De pequeñas modificaciones en las interpretaciones de autores anteriores se derivan consecuencias que marcarán nuevos rumbos del pensar.

Esta problemática es abordada directamente por Gilson en 1929 a la largo de la conferencia “Humanisme médiéval et Renaissance” (1930: 1-17; 1955a: 171-196; 1983a: 7-32).<sup>1</sup> Al afrontar la necesidad de ordenar los hechos históricos y cambios epocales afirma: “Notre enseignement de l’histoire vit d’une classification commode, qui répartit les faits en époques nettement séparées: Antiquité, Moyen Âge, Renaissance, temps modernes” (1930: 1; 1955a: 171; 1983a: 7). Se trata, pues, de una clasificación adoptada por motivos de “comodidad”, o más bien, de necesidad de simplificar en pocas palabras lo que sería complejo distinguir. Se trata, por tanto, de una clasificación artificial y, hasta cierto punto, “arbitraria”. Gilson reconoce, sin embargo, la utilidad de estas categorizaciones, que responden a algunos datos reales. Con todo, Gilson previene de una cierta ingenuidad si no se advierte la continuidad de la realidad histórica, que resiste a fragmentarse en pedazos tan distintos como nuestros conceptos:

Il y aurait quelque ridicule à soutenir que rien dans la réalité ne correspond à ces divisions, et nous espérons ne pas laisser l’impression d’y succomber ; mais il y a quelque naïveté, et il nous semble que certains en font preuve, à ne pas se rendre compte que la continuité du réel ne se laisse pas aisément fragmenter en morceaux aussi distincts que nos concepts. (Gilson, 1930: 1; 1955a: 171; 1983a: 7)

Por esta razón, Gilson propone someter a crítica esas etiquetas historiográficas confrontándolas con la realidad de los hechos. En efecto, el conocimiento más directo de las fuentes y de los datos históricos es la piedra de toque para garantizar la validez de nuestros conceptos:

C’est pourquoi, peut-être, il n’est pas mauvais de soumettre de temps en temps à l’épreuve des faits les classifications reçues, de faire subir à nos concepts une épreuve de résistance et de voir jusqu’à quel point ils sont capables de supporter sans se rompre le poids de la réalité. La chose est d’autant plus nécessaire que le nombre des faits connus augmente chaque jour, en histoire comme en science, et que, en histoire comme en science, le droit des théories à l’existence est exactement proportionnel à leur pouvoir d’interpréter les faits. (Gilson, 1930: 1; 1955a: 171-172; 1983a: 7-8)

En un artículo posterior, publicado en 1958 (“Notes sur une frontière contestée”), Gilson vuelve a dirigir su mirada hacia los conceptos más o menos arbitrarios ideados por los historiadores. Las síntesis históricas responden a un conjunto de datos históricos escrupulosamente verificados por los eruditos, fruto de una detallista y exacta investigación, junto a –según Gilson– unas buenas dosis de imaginación y arbitrariedad:

Si quelque observateur s’intéresse plus tard à la manière dont nous écrivons aujourd’hui l’histoire, les occasions de surprise ne lui feront pas défaut. Parmi les remarques que lui suggérera son étude, on peut en prévoir une presque à coup sûr. Certaines synthèses historiques élaborées de nos jours lui sembleront un mélange d’érudition scrupuleuse, attentive aux détails, soucieuse au plus haut point de vérité et d’exactitude, mais aussi d’imagination débridée et d’un arbitraire entier dans le traitement, l’organisation et la mise en perspective des faits ainsi établis. (Gilson, 1958: 59; 1983b: 103)

<sup>1</sup> Cito por las tres ediciones para facilitar su consulta.

La erudición y precisión de los datos no nos libra de ofrecer generalizaciones abstractas y vagas que, sin embargo, acaban por imponerse como dogmas, sin advertir las grandes limitaciones de esas etiquetas:

Des érudits qui ne se permettraient pas de fixer une date, un nom, ou un lieu sans s'entourer de toutes les précautions, semblent n'éprouver aucun scrupule à manier des notions aussi vagues que celles de Moyen Âge, de Renaissance, d'humanisme, d'Antiquité, d'homme moderne et autres du même genre. Leur puissance d'affirmation est alors illimitée, et rien n'est plus naturel. On n'est jamais embarrassé par les nuances quand on parle de ce que l'on ne connaît pas. (Gilson, 1958: 59; 1983b: 103)

Lógicamente, las categorías historiográficas son de utilidad para hacer más comprensibles fenómenos culturales, ya de por sí muy complejos: pero cuando la idea tiene prioridad sobre los hechos, y se fuerzan los hechos con interpretaciones simplificadoras, las etiquetas son un obstáculo por deformar la realidad de los hechos. El historiador no puede sustraerse por completo a los condicionamientos históricos, culturales e ideológicos del momento, pero al menos debería estar en condiciones de cuestionarse sus propios presupuestos para abrirse a la realidad:

La seule question dont il s'agit est celle que soulève l'usage de certaines catégories historiques dont les historiens ont autant de mal à se défaire que les faits en ont à s'en accommoder.

Il est sans doute vain de s'en prendre à des habitudes d'esprit liées à tant de circonstances politiques, philosophiques et religieuses diverses dont l'historien subit les effets et sur lesquelles il ne peut rien. A cet égard, l'histoire décrit des situations sans s'apercevoir qu'elle est elle-même en situation. Le seul espoir qu'un historien puisse avoir de se libérer du parochialisme historique dont il souffre, consiste en un effort assez difficile, et qui ne va d'ailleurs pas sans risques, pour élargir ses perspectives aux dimensions d'une situation si vaste que celle dont il s'occupe paraisse insignifiante en comparaison. (Gilson, 1958: 80; 1983b: 124)

El filósofo francés lleva más lejos su crítica a las clasificaciones historiográficas o, mejor dicho, al método utilizado por la historia, donde la definición preconcebida se impone a los hechos; lógicamente Gilson, propone un acercamiento muy distinto: primero estudiar los hechos y después avanzar una definición:

Pour savoir ce que furent le Moyen Âge et la Renaissance, il ne faut donc pas les définir *a priori*, puis en écrire l'histoire, mais en écrire l'histoire, puis les définir. C'est le contraire que l'on fait. On commence par poser comme un dogme une définition arbitraire du Moyen Âge considérée dans son essence, ensuite de quoi, étendant l'histoire sur cette définition comme sur un lit de Procuste, on en rogne tout ce qui se permet de dépasser. Les faits en excédent, on les oublie, on en décrète *a priori* l'inexistence, on en démontre déductivement l'impossibilité. Lorsque leur évidence devient criante au point d'en être gênante, il reste encore une méthode élégante pour s'en débarrasser : on les transfère sous un autre concept et l'on croit les avoir transférés par là même dans un autre ordre de réalité. (Gilson, 1930: 16; 1955a: 194; 1983a: 30)

## 2. Edad Media y Renacimiento ¿ruptura o continuidad?

Las anteriores consideraciones constituyen el contexto del estudio del pensamiento de la Edad Media y del Renacimiento. Gilson, frente a gran parte de la historiografía del momento, es partidario de una tesis continuista, mientras que otros autores, como

Garin, apuestan por tesis rupturistas.<sup>2</sup> Para Gilson, el pensamiento renacentista es una continuación de ideas ya presentes en las universidades medievales, las cuales se convirtieron en vehículos de transmisión del pensamiento clásico y patristico.

Gilson se posiciona claramente frente a hipótesis historiográficas que nada tienen que ver con los hechos históricos. Por ejemplo, Gilson argumenta que los humanistas, como Petrarca, no se oponen a la Edad Media, sino al escolasticismo logicista, que esteriliza el pensamiento y disecca la reflexión sobre los verdaderos problemas filosóficos y existenciales (1958: 61, 67, n. 5; 1983b: 105, 111, n. 5). Gilson explica con estas palabras dos errores metodológicos a la hora de abordar los hechos históricos:

On comprend par là l'acharnement de certains à maintenir des positions qui n'ont rien à voir avec l'histoire. On comprend aussi ce phénomène vraiment curieux, qu'il soit impossible de faire croire aux partisans des deux thèses opposées que la réalité historique est indifférente à l'une comme à l'autre et que ne pas accepter leurs propres catégories historiques ne soit pas par là même en accepter d'autres, qu'ils ont bien raison de rejeter. Les deux erreurs de perspective se tiennent, elles vivent l'une de l'autre. Si l'on veut absolument poser des problèmes aussi irréels, qu'on le fasse franchement hors de l'histoire. De 1150 à 1250 environ, l'Occident a fait preuve d'une fécondité remarquable en maint domaine, mais ce n'est pas alors que les problèmes se sont posés, c'est vers 1350, lorsqu'une dialectique stérile commençait d'envahir le champ entier des études. Qui de nous, excédé de tant de pédants insupportables, ne serait alors tourné avec sympathie du côté des historiens, des orateurs et des poètes ? (Gilson, 1958: 87; 1983b: 131)

Gilson prosigue en su argumentación concluyendo, de manera un tanto provocadora, que el Renacimiento es un invento de los historiadores, a los que, al menos, se les debe pedir que respeten los hechos: “La vérité es que le Renaissance est devenue la propriété exclusive des historiens. Ils y ont bien droit, puisque ce sont eux qui l'ont fabriquée. Encore faudrait-il respecter les faits” (1958: 87, n. 8; 1983b: 131, n. 8). Sin embargo, esas categorías historiográficas “inventadas” por los historiadores juegan un papel importante para remarcar la propia identidad del historiador: nos inventamos –ingenuamente, advierte Gilson– los adversarios, proyectando nuestras visiones del mundo en el pasado, para distanciarnos de ese pasado, que es, sin duda, mucho más ridículo que nuestro presente: “Nous pensons sincèrement, naïvement, que plusieurs d'entre nous inventent spontanément des adversaires fictifs parce que s'opposer aide beaucoup à se poser” (1958: 87, n. 8; 1983b: 131, n. 8).

Gilson no dejará de criticar, con un toque de ironía, la distorsionada visión de los hechos creada interesadamente. Sin nombrarlo, Gilson parece enfrentarse a una historiografía marxista que cree en el progreso dialéctico de la historia. En efecto, para presentar una visión dialéctica de la historia era preciso inventar a los dos oponentes en conflicto, y así surgieron los dos mitos de la Edad Media y del Renacimiento:

De véritables partis sont en présence, et comme il a bien fallu inventer les classes pour avoir une lutte des classes, il a été très utile d'inventer les deux mythes du “Moyen Âge” et de la “Renaissance” pour avoir sous la main des causes à défendre ou à combattre, bref, des camps religieux, philosophiques ou même simplement pédagogiques à dresser face à face, pour les opposer. (Gilson, 1958: 86; 1983b: 130)

Lo paradójico de las categorías historiográficas ideadas por los historiadores encuentra, según Gilson, un ejemplo paradigmático: las categorías de “moderno” y “antiguo” (“antimoderno”) o, con términos más apropiados, las discusiones entre *moderni* y

<sup>2</sup> Una buena síntesis de la polémica historiográfica, con la bibliografía pertinente, puede encontrarse en González Fernández, 1994.

*antiqui*. En efecto, según una historiografía dialéctica, los *moderni*, propugnadores de novedades, se deben oponer a los *antiqui*, quienes se aferran a esquemas del pasado y se oponen a toda originalidad del pensamiento. Según esto, los modernos vendrían representados por los pensadores renacentistas que traen aire fresco y renovado a un pensamiento medieval agotado y rígido. Esa lucha entre las nuevas corrientes “progresistas” y los nostálgicos del pasado, “conservadores”, no resiste a un análisis riguroso de los hechos.

En efecto, en el siglo XV, los *antiqui* no eran los medievales, sino aquellos que propugnaban la vuelta a la antigüedad clásica, a la cultura griega y romana, a Cicerón y a Virgilio; es decir, eran los humanistas renacentistas. Por su parte, los *moderni* eran los dialécticos que, bajo el influjo nominalista, se ejercitaban en abstractos y estériles juegos lógicos que fueron duramente criticados por los humanistas, como Erasmo, Luis Vives o Tomás Moro. El blanco de sus críticas mordaces no fueron los grandes escolásticos medievales (Tomás de Aquino o Buenaventura), sino los dialécticos y lógicos conceptualistas. Así lo describe Gilson, a propósito de la obra del humanista Salutati.

Nous avouons ne pas savoir quel sens Salutati eût donné à ces mots [*homo mediaevalis, homo modernus*]. S'il est dans son œuvre des endroits où lui-même revendique ce titre, ils nous ont échappé et nous ignorons en quel sens il peut avoir employé cette expression. Il est en revanche certain que ses contemporains et ses successeurs immédiats en ont régulièrement usé en un sens exactement contraire à celui qu'on lui donne aujourd'hui. Dans nos histoires, ce sont les humanistes, hérauts de la Renaissance, qui sont les modernes; dans la perspective des quinzième et seizième siècles les modernes étaient les gothiques et les scolastiques, les anciens étant les artistes de la Grèce et de Rome, ainsi que ceux que s'attachaient à faire revivre leur style dans les Lettres aussi bien que dans les arts plastiques. Les deux ordres avaient partie liée; dans les deux cas, celui que nous appelons aujourd'hui un humaniste, donc un moderne, était à vrai dire un anti-moderne. (Gilson, 1958: 78-79; 1983b: 122-123)

Como se puede advertir, los tradicionales esquemas dialécticos son insuficientes a la hora de abordar la relación entre mundo antiguo, mundo medieval y mundo renacentista. Ya no resulta sencillo distinguir qué es signo de “progreso” de lo que es signo “reaccionario”: los procesos históricos son, en realidad, mucho más complejos de describir y analizar que el simplificador esquema progreso/reacción. En este sentido, a propósito de Petrarca, afirma Gilson:

Pétrarque qui regarde à la fois en arrière et en avant, mais dont la singularité consiste à *se tourner en arrière pour regarder en avant*. Cela peut se dire, car les réactionnaires eux-mêmes sont à leur manière des novateurs, mais, quand tout est dit, l'innovation qui consiste à retourner en arrière diffère de celle qui se propose de progresser en avant. (Gilson, 1958: 83; 1983b: 123)

### 3. Del humanismo de las letras al humanismo filosófico

Hasta el momento nos hemos limitado a constatar la vaguedad y aleatoriedad de las categorías historiográficas, según el filósofo francés. Concretamente, Gilson dirige su mirada hacia las categorías de “humanismo”, “Edad Media” y “Renacimiento”. Él mismo reconoce la dificultad de hallar una definición satisfactoria de estas categorías: “Mais, redisons-le il n'y a pas de définition officielle des mots ‘renaissance’ y ‘humaniste’” (1955b: 131, n. 1; 1983c: 83, n. 1). Ya advertimos anteriormente cómo Gilson critica el uso de nociones tan vagas como Renacimiento o humanismo; con cierta sutileza, afirma que no nos preocupamos de los matices cuando hablamos de

lo que no sabemos, para lo cual ideamos etiquetas cuyo contenido está por determinar (1958: 59; 1983b: 103).

Antes de criticar la idea tradicional de Renacimiento, Gilson se esforzará por definirla, tarea nada fácil: “C’est à une critique de ce genre que nous voudrions soumettre l’idée traditionnelle de Renaissance, mais avant de la critiquer il faut la définir. Ce n’est pas chose facile” (1930: 1; 1955a: 172; 1983a: 8).

Desde el punto de vista religioso se tiende a emparentar Renacimiento y Reforma luterana en la medida en que ambas se oponen a la teología medieval. También es cierto que humanismo y Reforma concurren, cada uno con su metodología propia, a suscitar una serie de efectos en la vida religiosa de Europa; por ejemplo, la renovación de la exégesis bíblica y el desarrollo de los estudios patristicos. Pero es mucho más lo que los separa de fondo: mientras que el humanismo renacentista supone la exaltación de la naturaleza humana, esta afirmación de lo humano supone la negación de la Reforma en su misma esencia (1930: 2; 1955a: 172; 1983a: 8). Lutero, con los humanistas de su tiempo, clama contra la Edad Media, pero por distintos motivos y de manera diversa. En efecto, el reformador alemán critica especialmente a Tomás de Aquino, por haber helenizado (y corrompido) el cristianismo, mientras que los humanistas miran con admiración al mundo clásico de Grecia y Roma. Lutero –afirma Gilson– detestaría cordialmente a san Bernardo y san Agustín de haberlos conocido; no obstante, el Reformador “rescata” lo más “oscuro” de la cultura medieval: el menosprecio de la naturaleza y de la ciencia secular, así como el uso de la filosofía (y la razón) en la religión; y, principalmente, la reforma luterana exalta unilateralmente la gracia concebida como un sustitutivo de la naturaleza, en lugar de ser su coronamiento (1930: 3; 1955: 174; 1983a: 10).

El humanismo viene definido por su amor a las artes, a la cultura y a las letras clásicas; y, consecuentemente, por el valor y belleza del hombre, por la dignidad de la naturaleza humana. Así pues, si la Edad Media se pudiese definir como el desprecio del mundo (*contemptus saeculi*), el Renacimiento sería la valorización de la naturaleza y del hombre. Esta es la interpretación tradicional que se imponía en las mentes europeas cuando Gilson escribía (y quizás, siga sobreviviendo esa idea en nuestras mentes). Para el pensador francés, existió algo parecido a un “humanismo medieval”, que se continuó en el “humanismo renacentista”:

Il s’en faut de beaucoup que les vues traditionnelles de l’histoire s’accordent avec cette conclusion. Tout au contraire, non contents d’affirmer que le Moyen Âge ne s’est pas intéressé aux lettres antiques, les historiens entreprennent parfois de démontrer qu’il ne pouvait pas le faire et qu’un humanisme eût été sa véritable négation. L’humanisme, c’est à la fois le culte de l’Antiquité grecque et romaine, le sentiment de la valeur et de la beauté de la forme prise en elle-même, c’est enfin le sentiment correspondant de la valeur, de la dignité de la nature et de l’homme comme tels. Le *contemptus saeculi*, voilà, dit-on, le Moyen Âge; le prix de la nature et de l’homme, voilà la Renaissance. Antithèse absolue. (Gilson, 1930: 3; 1955a: 175; 1983a: 11)

Para Gilson es indudable que en la Edad Media hubo un interés por las letras clásicas (especialmente por Cicerón), así como, desde luego, por la filosofía griega (Aristóteles, Platón y los neoplatónicos); por consiguiente, se puede hablar de un “humanismo medieval”. Para ejemplificarlo acude a la figura de Alcuino de York, al que no tiene reparo en calificarlo como “humanista cristiano”, pues desea incorporar el helenismo al cristianismo (1930: 4-8; 1955a: 176-182; 1983a: 12-18). Es más, Gilson afirma complacido que existe una Atenas de Cristo, que es Francia: “l’Athènes du Christ existe, elle est en France, son fondateur n’est autre que le maître d’York et de Saint-Martin de Tours” (1930: 8; 1955a: 182; 1983a: 18). Gilson pasa revista entonces a los autores que

en la Francia medieval cultivaron este humanismo, hasta llegar a santo Tomás. Para Gilson, ese “humanismo medieval cristiano” alcanza su madurez en el siglo XIII: se pasa de un humanismo literario a un humanismo filosófico:

C'est donc bien un mouvement profond et étendu que l'humanisme médiéval, et l'on peut ajouter que, bien loin de disparaître au XIII<sup>e</sup> siècle, il ne fait que s'approfondir encore, tout en revêtant une autre forme. De littéraire il devient philosophique. L'importance du fait et la méconnaissance où on le tient son telles qu'en vaut la peine d'y insister. (Gilson, 1930: 13; 1955a: 189; 1983a: 25)

Gilson se resiste a aceptar la “mutilación” del humanismo que lo reduce únicamente al gusto por las letras clásicas, sin hacer referencia a toda una concepción del hombre y del mundo:

Mais aussitôt que l'on réintègre la philosophie classique dans l'humanisme, tout le problème change de face. On reproche au Moyen Âge en général, et au XIII<sup>e</sup> siècle en particulier, de s'être entête d'Aristote ; admettons –*dato non concessio*– que l'on ait raison, on ne peut cependant pas lui reprocher à la fois deux erreurs aussi complètement contradictoires : avoir méconnu la valeur de l'Antiquité et s'être engoué d'Aristote. [...] Si donc l'on admet que, par-delà l'humanisme de la lettre et de la forme, il y a un humanisme de l'esprit, avec tout ce qu'il implique de confiance dans la stabilité, la valeur, l'efficacité de la nature et de l'homme, on ne peut plus méconnaître qu'en assimilant Aristote, le Moyen Âge assimilant l'hellénisme même dans ce qu'il a d'éternellement valable et opérait une révolution bien plus profonde que celle de l'art d'écrire, une révolution dans l'art de penser. (Gilson, 1930: 13; 1955a: 189-190; 1983a: 25-26)

Así pues, el humanismo más que una revolución en el arte de escribir supone una revolución en el pensar. Y esta revolución, afirma Gilson, se debe principalmente a santo Tomás. Él no era un humanista, en el sentido que la historiografía moderna da a esta palabra, pero su filosofía está imbuida de humanismo, tanto por lo que tiene de asimilación del legado clásico, como, sobre todo, por la valoración de la naturaleza:

On le méconnaît et on le diminuerait étrangement en faisant de lui un humaniste, il est tout autre chose et bien plus que cela, mais que l'immense édifice du Thomisme contienne l'humanisme comme une de ses appartenances, c'est à nos yeux l'évidence même. Assimiler, exposer, répandre à travers l'Europe la morale et la politique d'Aristote, c'était faire pour la diffusion de la pensée antique beaucoup plus que ne pouvait faire l'imitation, même heureuse, de quelques vers d'Homère ou de Sophocle. (Gilson, 1930: 13-14; 1955a: 190; 1983a: 26)

La reivindicación del valor de lo humano llevada a cabo por Tomás de Aquino cobrará fuerza especialmente cuando la Reforma protestante ponga el acento en la corrupción de la naturaleza humana:

Ce n'était pas seulement une restauration de l'idée de nature qu'apportait le Thomisme, cette idée que la Reformation niera contre l'affirmation du Moyen Âge, mais encore une justification de l'homme et de la vie dans ce qu'ils ont de proprement humain. Saint Thomas ne glorifie pas l'œuvre pour l'œuvre. Il ne la glorifie que pour l'Ouvrier, mais il la glorifie tout la même et précisément parce qu'elle porte témoignage. (Gilson, 1930: 14; 1955a: 190-191; 1983a: 26-27)

Gilson no se detiene en consideraciones complacientes con la historiografía del momento que afirma el carácter teocéntrico de la Edad Media frente al antropocentrismo renacentista: lejos de aceptar este esquema simplificador, Gilson afirma:

La différence entre la Renaissance et le Moyen Âge n'est pas une différence par excès, mais par défaut. La Renaissance, telle qu'on nous la décrit, n'est pas le Moyen Âge plus l'homme, mais le Moyen Âge moins Dieu, et la tragédie, c'est qu'en perdant Dieu la Renaissance allait perdre l'homme lui-même. (Gilson, 1930: 15; 1955a: 192; 1983a: 28)

En consecuencia, es en el siglo XIII cuando el humanismo filosófico llega a su esplendor; y no lo hace, precisamente, en detrimento del humanismo literario, donde encontramos autores (como Jacopone de Todi) en quien pervive el ideal de las letras ciceronianas:

Si donc l'on considère l'humanisme dans la plénitude de son essence, et dans son esprit non moins que dans sa lettre, bien loin de dire qu'il ait subi un recul au XIII<sup>e</sup> siècle, on devrait dire que ce siècle fut celui de son plein établissement. Mais on se tromperait même en croyant à la disparition de l'humanisme littéraire pendant cette période. (Gilson, 1930: 15; 1955a: 192; 1983a: 28)

En consecuencia, para Gilson es evidente que hubo un humanismo filosófico (y literario) en la Edad Media, a pesar de tratarse de una idea contraria a lo establecido por la historiografía del siglo XX.

C'est ce qui est arrivé au Moyen Âge et à ce qu'il contenait d'humanisme. Au lieu de le considérer comme une réalité concrète et complexe, que l'analyse historique doit d'abord décrire avant d'en former le concept, on en a posé d'emblée un concept tout fait, le *contemptus saeculi*, et c'est la présence de ce concept qui empêche maintenant qu'on écrive l'histoire. Prenant tout pour le tout ce qui ne fut qu'une partie, on nie que l'autre partie puisse avoir été médiévale, puisqu'étant impossible avec la définition du Moyen Âge que l'on a posée, elle ne saurait lui être rapportée. (Gilson, 1930: 16; 1955a: 194; 1983a: 30)

En este sentido, Gilson critica que la vitalidad del aristotelismo en el siglo XVI sea considerada todavía medieval, mientras que Petrarca, que escribió en el siglo XIV, sea ya, por definición, renacentista. Gilson cita como paradigmática la deformación de Burckhardt sobre la figura de Dante: sabemos que el autor de la *Divina Comedia* no solo fue medieval, sino la viva encarnación del espíritu medieval; pero para el historiador suizo, maestro de Nietzsche, Dante es el primer hombre moderno, en los orígenes del Renacimiento: puesto que ya se encuentran en Dante aquello que se cree característico del Renacimiento, ya no puede ser en modo alguno medieval (1930: 16-17; 1955a: 195; 1983a: 31).

En definitiva, Gilson nos ofrece una interpretación alternativa a la hermenéutica "oficial" acerca de la periodización de la Edad Media y el Renacimiento. Pero sus intereses filosóficos estaban arraigados desde antes en una concepción del humanismo más profunda.

#### 4. El humanismo de santo Tomás de Aquino

Con motivo de los 700 años de la fundación de esa Universidad, se celebró en Nápoles en 1924, el V Congreso Internacional de Filosofía al que acudieron los filósofos más destacados del panorama internacional del momento, incluido Gilson quien cumpliría en pocos meses los cuarenta años. Era ya profesor en la Sorbona y comenzaba a ser conocido en el mundo universitario por su tesis sobre la libertad en Descartes, así como por sus trabajos sobre filosofía medieval. El título de su intervención, relativamente breve, fue "L'humanisme de saint Thomas d'Aquin", y salió publicada al año siguiente en las actas del congreso (1925: 976-989). Se trata, por tanto, del primer

trabajo, anterior a los ya citados, en el que trata del humanismo cristiano. Sin embargo, este trabajo no fue seleccionado por Courtine para formar parte del libro *Humanisme et Renaissance*. No sabemos los motivos de esa omisión; quizás se trataba de un artículo de escasa difusión, o la línea argumentativa no cuadraba con la del libro recopilatorio.

En todo caso, esa publicación nos parece relevante, pues es la primera vez, al menos de la que tengamos noticia, que Gilson habla de “humanismo cristiano”. Nuestro autor arranca su exposición situando a Tomás de Aquino en sus raíces italianas: Roccasecca, Aquino, Monte Casino, Nápoles; no obstante, la exposición se va a centrar en su estancia parisina donde desarrollará principalmente su magisterio, que Gilson no duda en denominar “humanismo”, que está inscrito en la entraña de la cultura francesa: “qu’il y a fondé une doctrine dont l’histoire est inséparable de la formation de l’esprit français. L’humanisme, c’est la France même” (1925: 976).

Lo primero que desea destacar Gilson es que con el término “humanismo” se quiere referir no al humanismo literario sino al humanismo “filosófico” de santo Tomás:

Mais c’est dire aussi que le thomisme reste étranger à tout souci purement littéraire de la forme pour la forme et même que, par son esprit le plus profond, il y répugne. Son humanisme philosophique, le seul que nous prétendions mettre en évidence, ne se réclame que de la pensée ; il consiste en une volonté réfléchie de rendre justice à la beauté de l’homme et d’assurer le développement intégral de sa nature. (Gilson, 1925: 977)

Gilson apunta directamente al corazón del problema de fondo que se está dilucidando acerca de la contraposición entre Renacimiento y Edad Media: el sobrenaturalismo. En efecto, la historiografía moderna se complace en subrayar la rehabilitación del hombre llevada a cabo por el Renacimiento, una vez pasados los siglos medievales donde el peso de lo sobrenatural no parecía dejar espacio a la realización de lo verdaderamente humano:

C’est un lieu commun, que les temps modernes doivent la réhabilitation de l’homme à l’effort de la Renaissance pour libérer la Nature du surnaturel dont le Moyen Âge l’opprimait. Préjugé, croyons-nous pour notre part, mais qui marque du moins le point précis sur lequel la critique historique doit opérer un redressement : la scolastique thomiste a-t-elle usé du surnaturel contra la nature, ou l’a-t-elle invoqué à son profit, et n’est-ce pas elle enfin qui nous l’a rendue ? Voilà le point qui décide de tout. (Gilson, 1925: 977)

Las raíces del humanismo cristiano en general, y el tomista en particular, se hallan en la revelación cristiana acerca de la creación del hombre y en la doctrina de la imagen de Dios. En definitiva, la dignidad humana derivada de la creación divina no se ha visto afectada esencialmente por el pecado original, en contra de lo que siglos más tarde afirmará Lutero.<sup>3</sup>

[L]a théologie de saint Thomas ne contredit nullement mais fonde au contraire l’affirmation philosophique de la grandeur originelle de l’homme, et qu’elle ne lui ferme aucune possibilité future de développement. La grandeur de l’homme, c’est que Dieu l’ait fait à son image et ressemblance (Génèse, I, 26) : sa possibilité de développement toujours ouverte, c’est que la faute originelle ait laissé sa nature intacte quant à ce qui est de son essence même, et que par conséquent les promesses d’avenir faites à l’homme par le philosophe ne courent aucun risque d’être jamais désavouées para le théologien. (Gilson, 1925: 977-978)

<sup>3</sup> Una buena síntesis acerca de la defensa de Tomás de Aquino de la naturaleza humana puede encontrarse en García López, 1975: 139-158.

El problema de fondo es apuntado por Gilson de manera meridiana: la falta de comprensión de las relaciones entre lo natural y lo sobrenatural, o entre naturaleza y gracia. Lo que Tomás de Aquino reconoce en Aristóteles es el valor de la razón natural y de la naturaleza humana; pero, a la vez, esta se muestra insuficiente para alcanzar un bien sobrenatural que excede sus fuerzas racionales y volitivas. La revelación cristiana y la gracia hacen posible al hombre llevar a su plenitud su naturaleza: se trata de un verdadero humanismo que trasciende con mucho el humanismo griego, pero lo asume. Se trata de un humanismo nuevo fundado en la indisoluble síntesis entre la razón y la revelación (Gilson, 1925: 980). Así pues, el humanismo cristiano de santo Tomás es sobrenatural, pero sin dejar de ser humano: las aspiraciones más profundas de felicidad ínsitas en el corazón del hombre son avizoradas por el humanismo aristotélico, pero de hecho resulta inalcanzable a las fuerzas humanas:

Et c'est ici que l'homme doit faire son choix: se résigner, avec Aristote, à ce que le Souverain Bien de l'homme demeure irrémédiablement hors des atteintes de l'homme: c'est l'humanisme grec de la pure raison: ou bien écouter la promesse de l'Évangile, faire cet acte de foi que l'écart dont nous souffrons n'est pas infranchissable, que notre désir de connaître les causes et la cause des causes n'est pas vain et c'est l'humanisme chrétien de la raison, qu'une espérance dont elle n'est pas la source porte à s'affirmer intégralement elle-même, dans une revendication inconditionné de ses exigences les plus hautes. C'est aussi l'humanisme de saint Thomas d'Aquin [*Compendium theologiae*, cap. CIV-CVI]. (Gilson, 1925: 982)

Así pues, no hay ruptura ni saltos en el vacío: el humanismo griego es llevado a su plenitud por el humanismo cristiano; o, en otros términos, el humanismo natural se perfecciona máximamente en el humanismo sobrenatural (Moya Obradors, 2004: 883-890). Si el hombre es eminentemente razón (según el helenismo aristotélico), su culminación será la contemplación del mayor objeto inteligible que le ofrece la teología:

[L]'humanisme hellénique devient un humanisme chrétien. C'est pourquoi, non seulement toutes les aspirations légitimes dont la satisfaction se trouve requise pour composer un bonheur humain seront recueillies et comblées par la Béatitude: mais, inversement, tout ce qui est déjà vrai, bon et juste pour la raison naturelle se trouve sanctionnée d'avance et légitimé par la certitude que la nature même requiert la surnature en vue de sa complète perfection. (Gilson, 1925: 982-983)

Como se puede observar, aparecen aquí los rasgos más característicos del pensamiento de Gilson: la relación entre filosofía y teología, razón y fe, filosofía cristiana, naturaleza y gracia, etc. Sin embargo, en este artículo, Gilson desea subrayar la idea de dignidad humana, reivindicada por el humanismo cristiano, aunque ya presente en las filosofías paganas: la singularidad del ser humano y su intrínseco valor por encima de los demás seres de la naturaleza encuentra su sentido pleno en la comunión con Dios. “A quel point cette conception de la nature humaine et de sa dignité pénètre profondément la pensée médiévale, c'est ce que l'on pourrait aisément montrer en exposant le point de vue des grands théologiens” (1925: 983).

Así pues, los grandes escolásticos medievales no pecaron ciertamente de sobrenaturalismo por su desprecio de la naturaleza humana, si consideramos atentamente las vehementes invectivas de sus adversarios, principalmente Lutero:

Dans cet humanisme chrétien du Moyen Âge c'est si bien l'humanisme antique et de tous les temps qui revit, que les réformateurs envelopperont la scolastique médiévale dans la condamnation qu'ils porteront contre le paganisme de la Renaissance. Là où saint Thomas et Duns Scot croient devoir se défendre de rabaisse injustement la nature, Luther leur reprochera de l'avoir excessivement exaltée aux dépens de la grâce et de Dieu.

Qu'est-ce que le thomisme aux yeux de Luther, sinon l'introduction pernicieuse d'Aristote au sein de la vraie théologie ? Et qu'est-ce qu'Aristote, sinon la suffisance de la nature dressée contre la nécessité du surnaturel et de la grâce ? La continuité profonde qui relie l'humanisme médiéval à celui de la Renaissance peut se reconnaître au signe de tout le moins méconnaissable : ils ont été combattus par les mêmes ennemis. (Gilson, 1925: 984)

Gilson subraya con fuerza, frente a las posturas de Harnack, que el cristianismo sin helenismo es una ficción que jamás existió (1925: 985, n. 1); pero el contexto en el que se sitúa esta afirmación es netamente antropológico: el valor y dignidad del hombre. Las tesis genuinamente humanistas se hallan en el corazón de la filosofía y teología escolástica medieval, y no en cierto paganismo renacentista:

C'est dès ses origines que le Christianisme atteste son respect pour la valeur incomparable de l'homme, valeur telle qu'un Dieu même s'incarne et s'immole pour la sauver. Aussi pas un des Pères grecs ou latins des premiers siècles ne se laisse aller à condamner la nature et n'accepte-t-il de renoncer, en se faisant chrétien, à l'héritage que la Grèce lui a transmis. (Gilson, 1925: 985)

¿Qué tienen en común Atenas y Jerusalén? se pregunta Gilson. Su respuesta es inequívoca: el hombre, la indivisible unidad de cuerpo y alma, que no puede ser salvada sin el cristianismo, pero que sin la cual el cristianismo no tendría nada que salvar, y que se salva por la realización integral de su destino divino (1925: 986).

## 5. Humanismo cristiano vs humanismo ateo

Redpath, al comentar el interés de Gilson por el humanismo, destaca dos sentidos fundamentales del término en la obra del filósofo francés: en primer lugar, el sentido historiográfico, es decir, el movimiento ligado principalmente al Renacimiento italiano que vuelve la vista al mundo clásico para recuperar su visión artística, literaria y científica del mundo; podríamos denominarlo “humanismo literario”. En segundo lugar, “humanismo” puede entenderse como la concepción filosófica que subraya el valor y dignidad del hombre, con una singularidad irreductible a las perfecciones de los demás seres de la naturaleza; podríamos denominar este segundo sentido con el nombre de humanismo “filosófico” o “antropológico”.

In referring to Gilson as a humanist, I am predicating the term “humanist,” in a two-fold way, in accord with two chief ways that I think professional philosophers today generally understand the term “humanism.” In these senses, Gilson the humanist was (1) a student of classical literary, artistic, and scientific works of Ancient Greece and Rome. This is the sense in which thinkers such as Paul Oskar Kristeller often use the term to refer to the humanism of the Italian Renaissance. Professional philosophers also use it to refer to (2) a way of studying that places emphasis on (a) the centrality or dignity of the human person, (b) subjects of study that relate to such centrality or dignity, or (c) ways of engaging in such a study that gives a special dignity to the human subject as agent doing the studying. Reasonable justification exists to predicate “humanism” of Gilson’s scholarship in both philosophical senses of the term. Gilsonian humanism has about it the quality of a wonder about the whole of classical wisdom from the ancient Israelites to the High Middle Ages and beyond; it also emphasizes those subjects that relate to the person’s centrality and dignity and the way of studying such subjects such that it gives a special dignity to the agent studying. (Redpath, 2012: 54)

La descripción de Redpath es acertada y clarificadora, pero quizás se podría añadir un tercer sentido: el “humanismo cristiano” del orden de la gracia sobrenatural, que se apoya en el humanismo filosófico; la dignidad humana que alcanza su plenitud

cuando el hombre es vivificado por la gracia divina, llamado a vivir en la intimidad con Dios (Gilson, 1925: 980-985; Moya Obradors, 2004: 883-890).

Recapitemos cronológicamente lo expuesto hasta el momento. En el congreso de Nápoles de 1924, Gilson ya tenía delineada su idea de “humanismo cristiano”, culminación del “humanismo antropológico” esbozado de algún modo por la filosofía griega. Esta idea será ya una constante de la filosofía gilsoniana. En noviembre de 1929, Gilson pronuncia la conferencia “Humanisme médiéval et Renaissance” en el Instituto científico francocanadiense de Montreal, publicada posteriormente en la *Revue Trimestrielle Canadienne* (Gilson, 1930: 1-17; 1955a: 171-196; 1983a: 7-32). En esta conferencia, confronta el humanismo antropológico de la Edad Media y del Renacimiento, concluyendo que no hay ruptura, sino perfecta continuidad entre la filosofía medieval cristiana y la valorización de lo humano del Renacimiento. En 1958, en el artículo “Notes sur une frontière contestée”, aborda el tema del humanismo en la perspectiva historiográfica, cuestionando las categorías de Renacimiento, Edad Media y humanismo como insuficientes y arbitrarias (Gilson, 1958); en todo caso, mantiene el sentido del “humanismo filosófico” como el más relevante, del que se desprenderá el “humanismo literario”.

En realidad, parece que Gilson desde mucho antes tenía en mente la concepción antropológica que dará lugar al concepto de “humanismo cristiano”. En efecto, ya en 1919, en su libro *Le thomisme, introduction au système de saint Thomas*, se hallan ideas que desarrollará posteriormente. En este libro no utiliza la expresión “humanismo cristiano” ni “humanismo”, pero ya habla de la dignidad de la naturaleza humana, y de la unión sustancial de materia y espíritu (2014: 247-261). En última instancia, para Gilson, la dignidad humana se fundamenta en su espiritualidad; por tanto, toda reducción materialista del ser humano acaba despojándole de su dignidad y, por consiguiente, el humanismo se ve irremediablemente comprometido. En 1930, imparte las Gifford Lectures en la Universidad de Aberdeen, publicadas posteriormente bajo el título *The Spirit of Medieval Philosophy*, en donde subrayará la novedad del cristianismo en la concepción del hombre, la dignidad humana, la libertad, etc. (2004: 177-212).

El profesor Redpath, a la hora de abordar la idea de “humanismo cristiano” advierte que Gilson, desde los años treinta del siglo pasado, une la idea de humanismo cristiano a la defensa de la armonización entre fe y razón, frente al averroísmo latino (2012: 57). Sin negar esa intención, me atrevo a sugerir que ya desde unos años antes, Gilson venía reflexionando sobre la idea de humanismo desde el valor y dignidad de la persona. Y el detonante no fue tanto un descubrimiento intelectual, sino una experiencia vital.

En efecto, en el verano de 1922 Gilson viajó a Rusia y Ucrania para estudiar sobre el terreno la distribución de fondos para la ayuda humanitaria a esas regiones devastadas por la hambruna. El contacto con la realidad de pobreza material y degradación que experimentó como fruto de la implantación del régimen comunista le marcó profundamente. Años más tarde, en 1949, recordaba todavía la miseria material y espiritual, así como la inhumanidad, consecuencias dramáticas de un régimen político materialista (Florian, 2018: 108-114; Shook, 1984: 134-137).

El así llamado “humanismo ateo” del siglo XIX y XX, fue en realidad un “antihumanismo”. El “ateísmo proletario” (Gilson, 1979: 40-46) traerá como consecuencia inevitable el declive del hombre, reducido a un elemento más del mundo material. El ateísmo marxista bebe de la crítica de la religión de Feuerbach, quien postula el fin del reinado de Dios para inaugurar “el reino del hombre”; de esta manera se acuña el término “humanismo” (De Lubac, 1990: 22-33), que durante muchos años será

equivalente a “humanismo ateo”.<sup>4</sup> Gilson se resiste a llamar “humanismo” a este nuevo ateísmo aparentemente enaltecedor de lo humano. Gilson, en 1937, lo denominaba “antropolatría”, pues la adoración del hombre bajo el nombre de Dios es la esencia de la religión (1960: 327).

Mientras que en los ambientes intelectuales católicos se seguía despreciando el humanismo por ser esencialmente ateo (Weiss, 1905: 5-32, 36-56), Gilson propone audazmente la expresión “humanismo cristiano” ya en 1924. Seguramente es el primer autor que utiliza esa denominación, que en su momento podría haber sonado atrevida. Años más tarde, mediada la década de 1930, diversos intelectuales cristianos, como Maritain (1936), De Lubac (1944), Moëller (1946) o Jaeger (1943), hablarán de un humanismo cristiano opuesto a los humanismos ateos. El cristianismo no menoscaba nada de lo verdaderamente valioso del hombre, sino que, al contrario, lo plenifica y lo lleva a su culminación. El verdadero humanismo, el humanismo cristiano, reivindica la inviolable dignidad ontológica de cada ser humano, fuente de derechos, respeto y valor. Nos encontramos, por tanto, en las antípodas del humanismo ateo, que exalta la idea de humanidad a costa de subordinar a la persona humana al todo del Estado (De Lubac, 1960: 25).

Es posible advertir que Gilson no solo fue un excelente historiador de la filosofía, sino un verdadero filósofo: supo relativizar las categorías historiográficas, pero más aún, supo ver con ojos críticos el mundo que le tocó vivir. Por eso, llega al núcleo esencial del verdadero humanismo, que, para Gilson, halla su esencia y verdadero programa de acción en la noción de “humanismo cristiano”. La introducción de este concepto no es la única ni principal aportación de Gilson al pensamiento contemporáneo, pero sí quizás sea la más pertinente para el mundo actual.

<sup>4</sup> De hecho, en la actualidad, muchos filósofos autodenominados humanistas sostienen como rasgo esencial su naturalismo y ateísmo, como puede apreciarse en los diversos Manifiestos humanistas de 1933, 1973 y 2003 (Copson, 2015: 1-33).

## Bibliografía

### Fuentes

#### *Ediciones y traducciones*

- » Gilson, E. (1925). "L'humanisme de Saint Thomas d'Aquin". En: Della Valle, G. (ed.). *Atti del V Congresso Internazionale di Filosofia (Napoli, 5-9 mayo 1924)*. Perrella, 976-989.
- » Gilson, E. (1930). "Humanisme médiéval et Renaissance", *Revue Trimestrielle Canadienne* 16, 1-17.
- » Gilson, E. (1932). *L'esprit de la philosophie médiévale*. J. Vrin.
- » Gilson, E. (1937). *The unity of philosophical experience*. Sheed and Ward.
- » Gilson, E. (1955a). "Humanisme médiéval et Renaissance". En: Idem. *Les idées et les lettres*. J. Vrin, 171-196.
- » Gilson, E. (1955b). "Cajetan et l'humanisme théologique", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 22, 113-136.
- » Gilson, E. (1958). "Notes sur une frontière contestée", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 35, 59-88.
- » Gilson, E. (1960). *La unidad de la experiencia filosófica*. Trad. Baliñas Fernández, C. A. Rialp.
- » Gilson, E. (1964 [1919]). *Le thomisme, introduction au système de saint Thomas*. J. Vrin.
- » Gilson, E. (1979). *L'athéisme difficile*. J. Vrin.
- » Gilson, E. (1983a). "Humanisme médiéval et Renaissance". En: Courtine, J.-F. (ed.). *Humanisme et Renaissance*. J. Vrin, 7-32.
- » Gilson, E. (1983b). "Notes sur une frontière contestée". En: Courtine, J.-F. (ed.). *Humanisme et Renaissance*. J. Vrin, 103-132.
- » Gilson, E. (1983c). "Cajetan et l'humanisme théologique". En: Courtine, J.-F. (ed.). *Humanisme et Renaissance*. J. Vrin, 65-88.
- » Gilson, E. (2004). *El espíritu de la filosofía medieval*. Trad. Anaya, R. Rialp.
- » Gilson, E. (2014). *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Trad. Múgica, F. EUNSA.

### Bibliografía secundaria

- » Copson, A. (2015). "What Is Humanism?". En: Copson, A. y Grayling, A. C. (eds.). *The Wiley Blackwell Handbook of Humanism*. Blackwell, 1-33.
- » Courtine, J.-F. (1983). "Avant Propos". En: Courtine, J.-F. (ed.). *Humanisme et Renaissance*. J. Vrin, s.p.
- » De Lubac, H. (1944). *Le drame de l'humanisme athée*. Spes.
- » De Lubac, H. (1990). *El drama del humanismo ateo*. Trad. Cubells, C. C. Encuentro.

- » Florian, M. (2018). *Étienne Gilson: une biographie intellectuelle et politique*. J. Vrin.
- » García López, J. (1975). "Armonía entre lo natural y lo sobrenatural en Tomás de Aquino". En: Rodríguez Rosado, J. J. y Rodríguez, P. (eds.). *Veritas et Sapientia. En el VII Centenario de Sto. Tomás de Aquino*. EUNSA, 139-158.
- » González Fernández, M. (1994). "Medievo y Renacimiento, ¿ruptura o continuidad? (El marco historiográfico de una polémica)", *Revista española de filosofía medieval* 1, 9-26.
- » Jaeger, W. (1943). *Humanism and Theology*. Marquette University Press. Maritain, J. (1936). *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*. Fernand Aubier.
- » Moëller, Ch. (1946). *Humanisme et sainteté. Témoignages de la littérature occidentale*. Casterman.
- » Murphy, F. A. (2004). *Art and intellect in the philosophy of Etienne Gilson*. University of Missouri Press.
- » Moya Obradors, P. J. (2004). "El humanismo de Santo Tomás de Aquino, según Étienne Gilson". En: *Atti del Congresso Internazionale su l'Umanesimo Cristiano nel III Millennio: La Prospettiva di Tommaso d'Aquinas* (21-25 septiembre, 2003), vol. 1. Editrice Vaticana, 883-890.
- » Redpath, P. A. (2012). "Gilson as Christian humanist", *Studia Gilsoniana* 1, 53-63.
- » Shook, L. K. (1984). *Étienne Gilson*. PIMS.
- » Weiss, A. M. (1905). *Apología del cristianismo. III. Humanidad y humanismo*. Trad. González Mir, E. Juan Gili.