

¿QUÉ ES EL RENACIMIENTO? ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE EL CONCEPTO Y EL PERÍODO

Miguel Ángel Granada

El uso acrítico e inconsciente del término-concepto “Renacimiento” comporta el riesgo de continuar reproduciendo -incluso sin quererlo- toda una serie de representaciones prehistóricas (ideológicas e incluso míticas) que se enfrentan con las conclusiones del trabajo historiográfico actual. Por ello, siguiendo la noción de “Edad Humanista” de D. Catimori, el autor entiende el “Renacimiento” como un vasto movimiento intelectual que recupera el carácter inicial y originario (frente al de un período global y total que comprendería todos los ámbitos de la acción humana), que renovó decisivamente la cultura europea en todos los ámbitos a partir de su matriz en el movimiento humanista. El resultado de esta consideración ha sido un mejor y más amplio conocimiento de la cultura y sociedad medievales (liberadas del lastre de “edad tenebrosa”), pero además la evidencia de la continuidad que por múltiples vías une ambos períodos.

The uncritical and unconscious use of the term-concept “Renaissance” entails the risk of keep reproducing a whole series of prehistoriographic pictures (ideological and even mythical) which do not agree with the conclusion of our modern historiography.

Hence, following the notion of “Humanistic Age” coined by D. Catimori, the author regards the “Renaissance” as a wilde intellectual movement which brings back its early character (in front of global and whole period which contained all the fields of human action), which brought new and fresh air to European culture from the very sources of the Humanistic movement.

The result of this view has been to achieve a better and wilder knowledge of the Middle Ages culture and society (once they have been freed of the label of “dark ages”).

1. ¿Qué es el «Renacimiento»?

Como conclusión de su introducción a la más reciente y extensa presentación de la historia de la filosofía renacentista los editores (Ch.B. Schmit, K. Skinner, E. Kessler) hacen explícita

su renuncia a entrar a discutir y caracterizar de una forma rigurosa y precisa qué sea aquello que constituye -en el terreno de la Filosofía- el objeto de su amplio volumen (968 páginas), esto es, el «Renacimiento»:

«Debemos terminar subrayando que, a pesar de utilizar la palabra «Renacimiento» en nuestro título, no nos comprometemos -ni hemos tratado de comprometer a nuestros colaboradores- con ninguna posición ideológica particular a propósito del empleo de este término tan discutido. A pesar de la enorme literatura existente en torno al significado, ámbito cronológico y límites geográficos del Renacimiento, hemos decidido evitar la discusión de tales cuestiones en la medida de lo posible»¹.

Con esta renuncia, en modo alguno infrecuente en la historiografía más reciente, los editores -autorizados investigadores en campos diversos de la filosofía renacentista- vienen a considerar prácticamente *insoluble* el denominado «problema del Renacimiento» e incluso *inútil e irrelevante*, cuando no una pérdida de tiempo, su planteamiento y discusión. De esta forma vienen también a sancionar como plenamente válido el juicio expresado en 1930 por Johan Huizinga en un famoso artículo, en el que se sostenía la necesidad de abandonar todo intento de caracterizar el Renacimiento -«época de transición de la Edad Media a la época moderna»- con una fórmula única de conjunto y la urgencia de estudios sectoriales:

«Es necesario prescindir, en lo que al Renacimiento se refiere, de una fórmula simple capaz de explicarlo todo. Debemos abrir los ojos para aprisionar en la mirada la abigarrada multiplicidad de esta época y las contradicciones de las formas en que se manifiesta ... quien se empeñe en encontrar en él [el Renacimiento] una unidad absoluta del espíritu susceptible de plasmarse en una fórmula única, jamás podrá llegar a comprender esta época en todas sus manifestaciones. Es necesario, sobre todo, estar en condiciones de comprenderla en su complejidad, en su heterogeneidad, en sus contradicciones, y saber enfocar de un modo plural los problemas que plantea. Si esbozamos un esquema unitario a modo de red para aprisionar en ella a este Proteo, corremos el peligro de quedar envueltos nosotros mismos en sus mallas ... No, la investigación debe proyectarse más bien sobre las cualidades específicas de la sociedad del Renacimiento, examinadas una por una»².

El Renacimiento sería, así, para Huizinga la suma de una serie de movimientos parciales, una suma que difícilmente podría actualizarse en una caracterización de conjunto y positiva del «Renacimiento» debido sobre todo a las contradicciones existentes en su seno. Cuatro décadas después de Huizinga, August Buck señalaba explícitamente la validez del juicio del historiador holandés:

«Las tres décadas y media transcurridas desde entonces no han hecho sino confirmar lo justificado de la advertencia de Huizinga. De hecho resulta difícil abarcar en una sola fórmula las diferentes manifestaciones con que se revela el Renacimiento, tanto en los distintos ámbitos de la vida intelectual, en la religión, la filosofía, literatura y arte, como en el desarrollo político, social y económico»,

aunque a diferencia de Huizinga, Buck no desespera de una posible caracterización unitaria del Renacimiento, si bien es una tarea todavía del futuro:

«esta opinión no significa, sin embargo que se deba renunciar a considerar el Renacimiento como una época dotada de una fisonomía propia. Su interpretación en ese sentido sigue siendo la tarea de la investigación, a partir del presupuesto de la multiplicidad de las conexiones históricas»³.

Sin embargo el ocuparse de historias específicas de disciplinas «renacentistas» sin una clara y definida noción de «Renacimiento», o cuando menos sin una explícita toma de conciencia de los problemas inherentes al mismo, tiene sus peligros. Como señala Cesare Vasoli, haciéndose eco del aviso emitido en 1932 por Delio Cantimori en un famoso artículo, las grandes categorías historiográficas base de la periodización establecida (los conceptos de «Antigüedad», «Edad Media», «Renacimiento», «Edad Moderna», etc.) no son conceptos puros -acertados o desacertados- fruto de la desinteresada y objetiva praxis historiográfica que - a toro pasado o cual lechuza de Minerva, al atardecer- trata de conocer «científicamente» el pasado; antes bien, muestran la

«diretta influenza di particolari esigenze di carattere ideologico, religioso o politico che sono sempre presenti anche nelle interpretazioni apparentemente più scientifiche e «desinteressate» ... nascono, infatti, da preoccupazioni e bisogni non storiografici, indicano, almeno all'origine, gli interessi propri degli ambienti culturali o dei gruppi di intellettuali che le hanno espresse, quando, addirittura, non danno forma e rilievo storico a motivi schiettamente 'propagandistici' «⁴.

Efectivamente, las grandes categorías historiográficas tienen un origen histórico y expresan polémicamente la conciencia o representación del pasado y del presente de una de las partes en conflicto cultural e ideológico -aquella que triunfa e impone sus criterios y representaciones-; son expresión y momento de la batalla cultural contemporánea que cuaja en una imagen afortunada («Edad Media», «Renacimiento») dotada «di intenso significato, carica di suggestioni e di richiami emotivi, ricca di valori e contenuti pragmatici»⁵ («tinieblas» y «luz», «ceguera» y «resurrección», etc.) imagen que es la bandera ideológica de una de las partes y termina por convertirse en el curso del tiempo -tras el triunfo cultural de esa parte- en una categoría historiográfica permanente (aparentemente objetiva y científica) de la cual parece imposible el poder prescindir porque su ausencia privaría totalmente de transparencia al pasado histórico e incluso comportaría la mutilación de nuestra propia autoconciencia.

El conocimiento de este origen *histórico* y *militante* de las categorías historiográficas es especialmente importante en el caso del «Renacimiento», porque la génesis y el concepto de *Re-nacimiento* (i.e. la resurrección de algo que estuvo vivo un tiempo y después murió para despertar ahora de nuevo a la vida) comporta automáticamente -dejando a un lado, de momento, juicios de valor y determinaciones cronológicas y de contenido más precisas- el nacimiento y la conceptualización de otros dos períodos históricos: la *Antigüedad* (*Antiquitas*), con la que el Renacimiento se vincula idealmente y a la cual quiere devolver a la vida, y el período intermedio en el que esa Antigüedad ha estado -así se cree- muerta, es decir, la *Edad Media*

(*Media Aetas*)⁶. Tras la génesis y el concepto de *Renacimiento* se expresa, por tanto, el juicio y la representación no de un par de siglos de cultura europea, sino de toda la historia universal anterior e incluso posterior, en la medida en que ese *Renacimiento* marca el comienzo de la *Epoca Moderna*, siendo a este respecto secundario que el Renacimiento forme ya parte de la modernidad o sea su «aurora»⁷.

El uso, por tanto, acrítico e inconsciente del término-concepto «Renacimiento» en sí mismo y en un territorio intelectual determinado como la «Filosofía» (cuya problematicidad por lo demás no va a la zaga del Renacimiento) comporta el riesgo de continuar reproduciendo -incluso sin quererlo- toda una serie de representaciones prehistoriográficas (ideológicas e incluso míticas) que pueden dificultar y entrar en conflicto con el trabajo historiográfico tal como éste debe efectuarse en el día de hoy y en las diferentes «disciplinas» (en nuestro caso de la «filosofía») a la luz del conocimiento acumulado en los últimos decenios. Nos parece, en consecuencia, necesario -con anterioridad a una *Historia de la Filosofía en el Renacimiento*- un examen preliminar del origen e historia del concepto mismo de Renacimiento (y los a él asociados de Antigüedad, Edad Media y Edad Moderna) para una plena conciencia del lastre histórico que hipoteca y condiciona -sobre todo si somos inconscientes de él- nuestro trabajo historiográfico presente. Dicha toma de conciencia es imprescindible y cabe realizarla con independencia de que no estemos en condiciones de efectuar una caracterización unitaria (historiográficamente aceptable) del Renacimiento como período global, tanto en lo referente a su *esencia* como a sus límites cronológicos; caracterización que puede ser también (en los términos de definición global o universal) muy difícil en el caso de los otros períodos históricos y que nos llevaría quizá a la búsqueda de una nueva periodización (ajena a la batalla cultural y al «mito» que ha producido la periodización vigente hasta nuestros días) e incluso a la reflexión sobre la continuidad/discontinuidad en el decurso histórico y sobre la posibilidad de establecer «científicamente» períodos históricos marcados por la nítida diferenciación de sus peculiaridades globales específicas.

1.1. «Renacimiento»: historia del concepto y del término.

El término español «Renacimiento» y el francés «Reinassance», incorporado este último por la lengua y la cultura alemana e inglesa, tienen su origen cercano y los rasgos que lo caracterizan -fundamentalmente el de ser un período definido de la cultura y la sociedad europeas- en el siglo XIX, concretamente en la adopción del término *Renaissance* por dos grandes historiadores: Jules Michelet, que dio al volumen séptimo de su *Histoire de France* el título de *Histoire de France au XVI Siècle. La Renaissance* (1855), y sobre todo Jacob Burckhardt que en 1860 publicó su *Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch*, dando al término francés (y a sus equivalentes en las lenguas que no lo tomaron prestado: *Rinascimento*, *Renacimiento*) la caracterización que iba a ser objeto de discusión apasionada durante los cien años siguientes.

Sin embargo Michelet y Burckhardt tomaron el término de una tradición historiográfica y cultural que se remontaba a los orígenes mismos del período -movimiento por ellos estudiado, el Humanismo y su batalla contra la cultura aristotélico-escolástica-. En efecto, dejando a un

lado términos y expresiones sinónimas o cercanas al de *Renacimiento/Renaissance*, el término francés es una expresión que encontramos ya en el siglo XVI en un empleo estereotipado para designar el cambio cultural que ha tenido lugar en Europa. En 1553 el erudito galo Pierre Belon resumía de forma típica lo acontecido en los siguientes términos:

« De la est ensuivy que les esprits des hommes qui auparavant estoiyent comme endormis et detenuz assopiz en un profond sommeil d'ancienne ignorance ont commencé à s'esveiller et sortir des tenebres ou si longtemps estoiyent demeurez ensueliz et en sortant ont icté hors et tiré en evidence toutes especes de bonnes disciplines lesquelles à leur tant eureuse et desirable renaissance, tout ainsi que les nouvelles plantes apres saison de l'hiver reprennent leur vigueur à la chaleur du Soleil et sont consolées de la douceur du printemps: semblablement ayant trouvé un incomparable Mecenaz, et favorable restaurateur si propice n'arrestereut gueres à pulluler et à produire leur bourgeons»⁸.

La misma expresión había sido utilizada tres años antes (en 1550) por Giorgio Vasari, en el proemio a su famosa obra *Le vite de' più eccellenti architetti, pittori e scultori italiani*, en el marco de una concepción orgánica del desarrollo de las artes, las cuales recorrían un ciclo vital marcado por el nacimiento, crecimiento, vejez y muerte para experimentar un «renacimiento» (*rinascita*) que Vasari verá ya completamente realizado en su época. Así Vasari dirigía su obra a los artistas

«los cuales, viendo de qué modo el arte ha llegado desde un principio tan pequeño hasta la cumbre, y cómo se ha precipitado desde un grado tan elevado hasta la ruina total, y viendo, por consiguiente, la naturaleza de este arte, semejante a las otras que como el cuerpo humano nacen, crecen, envejecen y mueren, podrán fácilmente conocer el progreso de su renacimiento y de la misma perfección, a la cual han llegado en nuestros tiempos»⁹.

El término *Renacimiento-Renaissance* se nos retrotrae, por tanto, a la época misma del Renacimiento y a la conciencia militante de sus portadores y protagonistas (en las artes -caso de Vasari- o en las letras -caso de Belon-), vinculado como está al conjunto de imágenes con que se representaba el momento contemporáneo e incluso (lo evidencia claramente el ejemplo de Vasari) a una visión general de la historia humana como un «ciclo» vital repetido de nacimiento-muerte-renacimiento solidario del ritmo universal de la naturaleza e incluso de las revoluciones celestes¹⁰. Ahí está la famosa *impresa* de Lorenzo el Magnífico para la «giostra» de 1469, cuyo *motto* *Le temps revient* era interpretado por Luigi Pulci como « tornare il tempo e'l secol rinnovarsi», ejemplo de la visión del momento contemporáneo por parte de la Florencia medicea como «Renacimiento», i.e. como retorno de la edad de Oro¹¹. A través, por tanto, del término «Renacimiento» usado por Michelet y Burckhardt nos vemos llevados más allá de la fría y neutral designación de un período histórico, a todo un conjunto de mitos y representaciones vivas y a toda una batalla cultural que debemos recordar para ser plenamente conscientes de lo que dicho término arrastra y poder efectuar una consciente delimitación historiográfica.

La sociedad cristiana «medieval», sin embargo, se había representado la historia en términos fundamentalmente religiosos y eclesiásticos. La historia humana, gobernada y dirigida por la providencia divina, era la historia del retorno a Dios, tras la caída, de los santos o elegidos; historia que, tras el viejo pacto o alianza, entraba en una fase nueva (el nuevo pacto o la nueva alianza) con la Encarnación del Verbo: evento que señalaba el advenimiento de la nueva era -el año cero-, el nacimiento y sacrificio de Cristo marcaba la venida de la «luz» que disipaba definitivamente las «tinieblas» del paganismo y «ceguera» de la ley y de la sinagoga¹². Sólo cabía esperar -tal y como había anunciado por lo demás el mismo Cristo; cfr. *Mateo*, 24- el momento final de la historia lineal: los falsos profetas que sembrarían con su seducción, desorden y corrupción en la sociedad cristiana (unificados en la figura emblemática del Anticristo) y la segunda venida de Cristo, el fin del mundo y el Juicio Final que abriría el Reino sin fin y la contemplación beatífica. La historiografía encuadraba los acontecimientos históricos dentro de este esquema, sirviéndose además para una ulterior periodización de otros dos motivos bíblicos: la doctrina de las cuatro monarquías procedente de Daniel (*Daniel*, 2 y 7: la interpretación del sueño de Nabucodonosor y la visión de las cuatro bestias, respectivamente), vistas ya por San Jerónimo en su comentario como las monarquías babilónica, persa, macedónica y romana¹³; la doctrina de las seis edades del mundo en relación con la doctrina mosaica de la creación vista como prefiguración de una extensión temporal del mundo en 6.000 años, (por aquello de que «para con el Señor un día es como mil años y mil años como un día» *2 Pedro* 3,8) que darían paso al *sabbath* o «descanso» de la naturaleza en correspondencia con el *Génesis* y con la *parousía* escatológica de Cristo. San Agustín presentaba este motivo de las seis edades como colofón de su *De civitate Dei* en los siguientes términos:

«El mismo número de las edades, como el de los días, si lo quisiéramos computar conforme a aquellos períodos o divisiones de tiempo que parece se hallan expresados en la Sagrada Escritura, más evidentemente nos descubrirá este sabbatismo o descanso; porque se halla el séptimo, de manera que la primera edad, casi al tenor del primer día, venga a ser, desde Adán hasta el Diluvio, la segunda desde éste hasta Abraham, no por la igualdad del tiempo, sino por el número de las generaciones, porque se halla que tienen cada una diez. De aquí, como lo expresa el evangelista San Mateo, siguen tres edades hasta la venida de Jesucristo, las cuales cada una contiene catorce generaciones: una desde Abraham hasta David, otra desde éste hasta la cautividad de Babilonia, y la tercera desde aquí hasta el nacimiento de Cristo en carne. Son, pues, en todas cinco. La sexta es la que corre ahora, la cual no la podemos medir con número determinado de generaciones, por lo que dice la Escritura: 'que no nos toca saber los tiempos que el Padre puso en su potestad'. Después de ésta, como en séptimo día, descansará Dios, cuando al mismo séptimo día, que seremos nosotros, lo hará Dios descansar en sí mismo. Si quisiéramos ahora discutir particularmente de cada una de estas edades, sería asunto largo. Con todo, esta séptima será nuestro sábado, cuyo fin y término no será la noche, sino el día del Señor, como el octavo eterno que está consagrado a la resurrección de Cristo, significándonos el descanso eterno, no sólo del alma, sino también del cuerpo. Allí descansaremos

y veremos, veremos y amaremos, amaremos y alabaremos. Ved aquí lo que haremos al fin sin fin: porque ¿cuál es nuestro fin sino llegar a la posesión del reino que no tiene fin? ¹⁴

Según esto la sociedad cristiana (que nosotros denominamos «medieval» siguiendo todavía la revolución cultural del Humanismo) tenía conciencia de encontrarse en la cuarta y última monarquía y en la sexta edad del mundo. Esta es la visión de la historia universal que se repite de Orosio a S. Isidoro y Beda, de éstos a Vicente de Beauvais y Otón de Freising; historias particulares la asumen cuando conectan sus motivos locales y concretos con el curso general de la historia ¹⁵. La conciencia era, por tanto, la de estar en la vía de la verdad, cada vez más cerca del fin de la historia. Es cierto que podía sentirse ocasionalmente la crisis y degeneración de la sociedad cristiana y de la Iglesia, pero tal cosa se interpreta (p.ej. en los siglos XIII y XIV) como evidencia de la acción del «maligno» -*el tema apocalíptico de la «Prostituta babilónica»* identificada por la crítica espiritualista y por el mismo Dante con la Iglesia contemporánea ¹⁶- y de la vejez de un mundo ya decrepito, todo lo cual no impedía el curso inexorable de la Providencia y la firme marcha en la verdad de la verdadera Iglesia y comunidad de los Santos.

En la historiografía bajomedieval se habían desarrollado por lo demás la atención a lo mundano y local y cierto espíritu secular, sin perder nunca de vista la inserción en el esquema universalista-escatológico cristiano y sin renunciar al principio de la continuidad y progresión en el curso de la historia. No había retroceso ni marcha atrás en la historia y por ello el imperio romano (la cuarta y última monarquía) continuaba todavía vivo en una existencia ininterrumpida merced a la «*translatio Imperii ad Francos*» y «*ad Teutonicos*» ¹⁷. Con Petrarca, sin embargo, se produce un cambio decisivo en la concepción de la historia. A pesar de asumir -como hemos indicado ¹⁸- la perspectiva providencialista y teleológica cristiana y aun viendo según ello a Cristo como la *luz* disipadora de las tinieblas, Petrarca tenía (igual que Dante) una opinión radicalmente negativa de la época contemporánea (*mihi semper aetas ista displacuit*) cuyos males identificaba -con Dante y otros muchos contemporáneos- en el postrado imperio romano y en la corrupción de la Iglesia:

«l'ava Babilonia à colmo il sacco / d'ira di Dio e di vitii empìi et rei»; «Nido di tradimenti, in cui si cova / quanto mal per lo mondo oggi si spande»; «Fontana di dolore, albergo d'ira / , scola d'errori et templo d'eresia, / già Roma, or Babilonia falsa et vìa, per cui tanto si piange et si sospira / o fucina d'inganni, o pregion dira, / ove'l ben more, e'l mal si nutre et cria, / di vivi inferno, un gran miracol fia / se Cristo teco alfine non s'adira»¹⁹.

La profunda y decisiva novedad en el planteamiento de Petrarca reside en que, frente a la representación dantesca del futuro reparador en términos de la escatología cristiana, él decide volverse al estudio de la antigüedad -«*incubui unice, inter multa, ad notitiam vetustatis quoniam mihi semper aetas ista displacuit*» - y ve el futuro en los siguientes términos, profanos y mundanos: «*Anime belle et di virtute amiche / terranno il mondo; et poi vedrem lui farsi / aurèò tutto, et pien de l'opre antiche*» ²⁰, es decir, como un retorno de la virtud moral antigua, de sus logros culturales y como una regeneración política romana e italiana ²¹.

Con independencia, por tanto, de la historia religiosa y espiritual cristiana, en Petrarca se ha perdido la continuidad y el progreso de la historia política y mundana. Combatiendo la doctrina de la continuidad imperial mediante la «*traslatio imperii*», Petrarca expresa la dolorosa conciencia del hundimiento y desaparición del Imperio Romano y la consiguiente barbarización cultural, que él sitúa cronológicamente después de Tito, i.e., cuando comenzó la línea de emperadores bárbaros y la cristianización del imperio:

«*Ulterius transire piget [hace profetizar a Escipión Africano]; nam sceptrum decusque / Imperii tanto nobis fundata labore externi rapiunt Hispanae stirpis et Afre. / Quis ferat has hominum sordes nostrique pudendas / reliquias gladii fastigia prendere rerum?*»²²

De ahí su decisiva innovación terminológica de distinguir una «*aetas antiqua*» de una «*aetas nova*» -«*dicantur antiquae quaequaque ante celebratum Romae et veneratum Romanis principibus Christi nomen; novae autem ex illo usque ad hanc aetatem*»²³- y la utilización para designar a estas dos épocas históricas, positiva y negativa respectivamente, de las viejas metáforas religiosas de la «*luz*» y de las «*tinieblas*». Así, en consonancia con ello, expresa su decisión de limitar sus estudios históricos a la antigüedad, desatendiendo a la edad tenebrosa: «*Nolui autem ... tam procul tantasque per tenebras stilum ferre; ideoque vel materiae vel labori parcens, longe ante hoc seculum historiae limitem statui ac defixi*»²⁴. Con ello el ritmo de la historia resultaba ser profundamente modificado: con este cambio de la esfera religiosa a la secular, la era cristiana resultaba ser paradójicamente una edad oscura y tenebrosa y frente a ella refulgía brillante la edad antigua de la Roma precristiana republicana e imperial como objeto definido de nostalgia y emulación en la medida de lo posible²⁵.

A la luz de esta nueva representación de la historia Petrarca evalúa el momento contemporáneo como perteneciente a las «*tinieblas*», con tonos marcadamente negativos: «*sed, ut res eunt, in dies peiora conicio; quamvis iam peiora vix possim nedum timere, sed fingere*»²⁶. La base para esta evaluación negativa no es ya sólo la crisis del cristianismo y la desaparición del imperio romano, sino también (y aquí Petrarca iba ya mucho más allá que Dante) la barbarización cultural: el decaimiento de la misma lengua latina, la desaparición de la cultura antigua y el paso a primer plano de una cultura universitaria bárbara que tiene como componentes más significativos el nominalismo en el ámbito del lenguaje y de las *artes sermocinales* y el averroísmo y naturalismo en el ámbito de la concepción del sujeto humano y de la naturaleza. Petrarca identifica, por tanto, como componente fundamental de las «*tinieblas*» la cultura escolástica contemporánea (con independencia de sus distintas orientaciones; poniendo a un mismo nivel lo que se denominará «*via antiqua*» -Alberto Magno, Tomás de Aquino, Duns Scotus- y la «*via moderna*» del nominalismo), a la cual contraponen la «*luminosa*» cultura de la antigüedad²⁷.

Petrarca es, por tanto, quien formula por primera vez la contraposición entre la Antigüedad precristiana luminosa y una edad oscura de tinieblas que se extiende hasta el presente; quien, más allá de motivos religiosos y políticos, identifica en la cultura escolástica universitaria el componente cultural (radicalmente negativo) de la edad oscura; quien concibe su actividad cultural como una batalla consciente -y de resultado incierto- contra la cultura de las tinieblas

en pro de la resurrección o «re-nacimiento» de la luminosa cultura antigua. Es esta batalla la herencia y antorcha que Petrarca pasa a sus seguidores de la generación siguiente (Boccaccio, Salutati), la batalla que combatirá el Humanismo por el «re-nacimiento» de la Antigüedad y la apertura de un nuevo período histórico, una batalla que Petrarca anuncia convocando en su nuevo significado las viejas metáforas:

«At tibi fortassis, si -quod mens sperat et optat-
es post me victura diu, meliora supersunt
secula: non omnes veniet Letheus in annos
iste sopor! Poterunt discussis forte tenebris
ad purum priscumque iubar remeare nepotes»²⁸.

El movimiento humanista florentino e italiano (y desde finales del siglo XV el humanismo europeo) desarrolla el programa petrarquesco hasta el punto de que lo que en Petrarca era una aspiración por la que luchar, una batalla cultural a realizar, aparece en la Europa del siglo XVI como algo cumplido, como una tarea ya realizada: las tinieblas de los siglos oscuros se han disipado, la luz de la Antigüedad brilla de nuevo. Quizá sea Rabelais quien expresa con mayor claridad este juicio en la epístola que hace que Gargantúa envíe a su hijo Pantagruel, estudiante en París:

«Cuando yo era estudiante los tiempos no eran tan cómodos ni tan idóneos como lo son ahora para las letras, y yo no tuve tantos y tan buenos preceptores como tú has tenido. La época era todavía tenebrosa y se resentía del desastre y la calamidad de los godos, los cuales habían destruido toda buena literatura. Pero por bondad divina la luz y la dignidad fueron restituidas a las letras, y en ellas veo tal progreso, que ahora yo sería admitido con dificultad en la primera clase de los escolares, yo, que en mi edad viril gozaba fama, y no sin razón, de ser el más sabio de dicho siglo ...

Ahora todas las disciplinas están restablecidas, y las lenguas instauradas: la griega, sin la cual es vergonzoso que una persona se diga sabia; la hebraica, la caldea, la latina. Los impresos en uso, tan correctos y elegantes que fueron inventados en mi tiempo por inspiración divina, como, por el contrario, la artillería por sugestión diabólica. Todo el mundo está lleno de sabios, de doctos preceptores y de amplias bibliotecas, hasta el punto de que, en mi opinión, ni en los tiempos de Platón, ni en los de Cicerón, ni en los de Papiniano, había tanta comodidad como ahora, y que, en adelante, no se hallará en ningún lugar ni reunión gente que no haya sido bien pulida en la oficina de Minerva»²⁹.

Con el humanismo, por tanto, y en el ejercicio de su programa cultural, cuaja (aunque se vacilara a la hora de marcar el paso de la luz antigua a las tinieblas de la edad oscura y se pusiera el acento en Constantino o en las invasiones bárbaras del siglo V; aunque el ámbito de referencia fueran las letras y las artes) una visión de la historia dominada por la presencia de la Antigüedad

y la percepción de tres momentos distintos: Antigüedad greco-latina, «Renacimiento» de la misma desde Petrarca y el siglo XV («Renacimiento» ya actualizado en el siglo XVI) y período de «tinieblas» intermedias marcado por la ausencia de la «luz» clásica y la ignorancia. Se trata de una visión del pasado, de una periodización, definitivamente adquiridas en la medida en que el Humanismo determina la cultura europea e impone sus patrones culturales³⁰.

Si bien el ámbito al que los humanistas aplicaban las pautas de *luz/tinieblas* estaba constituido por las letras (o los *studia humanitatis*) y las artes (área en la que se desarrolla una literatura que encuentra su culminación en *Le Vite* de Vasari)³¹, no es infrecuente la aplicación al ámbito religioso, ejemplo por lo demás de la preocupación humanista por la problemática religiosa y su dimensión reformadora.

Lorenzo Valla puede ser el caso más claro en Italia: para él la deformación de la teología y el origen de la corrupción religiosa se hallan en Boecio y en las invasiones bárbaras, en la corrupción misma de la lengua latina, siendo tarea de la restauración de las letras la restitución de una auténtica actitud religiosa cristiana³². Es sin embargo con Erasmo con quien se amplía explícita y rotundamente la antítesis luz/tinieblas a la esfera de la religión y de la Iglesia cristianas. El humanista holandés veía el destino histórico de las «bonae litterae» y de la religión cristiana como estrechamente solidario. La desaparición del estudio de la antigüedad clásica coincidía con la corrupción del cristianismo; la ignorancia y falsa religión habían surgido a la par y encontrado su culminación en los siglos de la Escolástica. El renacimiento de los *studia humanitatis* era la contrapartida necesaria del retorno al cristianismo auténtico de los orígenes evangélicos y patrísticos así como de la consecuente reforma religiosa³³. El esquema histórico Antigüedad-Tinieblas-Retorno de la antigüedad se extendía, por tanto, también al área de la religión y de la Iglesia, abrazando así el conjunto de la cultura y de la vida espiritual.

1.2. Renacimiento y Reforma

Si el humanismo italiano y erasmiano constituyen el origen de esta peculiar visión tripartita de la historia que está en el origen de la periodización actualmente en uso todavía, no podemos olvidar que la Reforma protestante y su historiografía (una historiografía en modo alguno neutra y desinteresada, sino que muy al contrario era un momento decisivo en la propaganda y en la polémica confesional y eclesiológica, donde se mostraban en juego y se pretendía establecer la verdad de las tesis fundamentales de la Reforma) la asumen en sus rasgos decisivos confiriéndole toda su autoridad sobre las conciencias. Para los reformadores (de Lutero a Calvino, de Melancton a Beza) e historiadores reformados (de Carion a Sleidan, Flacio Ilirico o Foxe) la Iglesia se había corrompido tras la patrística, tras la conversión del imperio e invasiones bárbaras, y sólo a comienzos del siglo XVI (tras la obra fallida de precursores como Wycleff y Huss) había determinado la Divina Providencia la rebelión purificadora y reformadora a través de la persona de Lutero³⁴. La historiografía reformada, con su carácter providencialista y universal³⁵, asumió también, desde su peculiar perspectiva y para explicar el curso histórico de la Iglesia y de la religión cristiana, la tripartición humanista de la Antigüedad (positiva)/Tinieblas de corrupción/ Reforma por retorno a la pureza originaria; y asumió también dentro de su visión histórica, religiosa y eclesial fundamentalmente, el Renacimiento de la letras y de

las artes como premisa y preparación para la Reforma religiosa ³⁶. Renacimiento y Reforma estaban así estrechamente unidos en el origen de la nueva era histórica que disipaba las tinieblas del error y de la superstición; el Renacimiento era cronológicamente anterior pero subsidiario y auxiliar de la gran revolución espiritual (que no era sino la restauración de la pureza antigua) iniciada con la Reforma.

Esta periodización tripartita de la historia, con su juego de luces y sombras, aparece ya canonizada como principio organizador de todo el discurso historiográfico (una vez abandonado el discurso de las cuatro monarquías ³⁷) en la obra del profesor alemán Christophorus Cellarius, autor de manuales de enorme difusión en la enseñanza universitaria: de 1675 es su *Historia Antiqua*, que llegaba hasta la época de Constantino; de 1676 su *Nucleus historiae inter antiqua et novam mediae* (reelaborado en 1688 con el título de *Historia medii aevi a temporibus Constantini Magni ad Constantinopolim a Turcis captam deducta*) y de 1696 su *Historia Nova*. La gran fortuna de estos manuales (diez ediciones en el curso de medio siglo) testimonia la imposición general del esquema historiográfico originado en el humanismo y en la Reforma ³⁸, un esquema que la Ilustración y la historiografía racionalista no harían sino consolidar.

La convergencia de Renacimiento y Reforma en el establecimiento de la periodización tripartita de la historia, con la correspondiente evaluación en tonos positivos o negativos de los diferentes períodos, lleva a pensar que entre ambos (el Humanismo o el Renacimiento y la Reforma religiosa) hay una complementariedad y una solidaridad esencial. Sin embargo, al menos por lo que se refiere a posiciones y corrientes historiográficas seculares, no es así, hasta el punto de haberse señalado entre ambos una tensión e incluso una contraposición, con las consiguientes dificultades a la hora de marcar el inicio de la época moderna (la interpretación de la Reforma como comienzo de la modernidad es una muestra de ello) y a la hora de concebir también los siglos del «Renacimiento» (fundamentalmente XV y XVI) como una unidad. Ya Lutero había expresado verbalmente, desde el lado de la Reforma, las reticencias ante el humanismo cuando a propósito de Erasmo había declarado: «No hay un solo artículo de fe, por muy bien confirmado que esté en el Evangelio del que no sepa burlarse un Erasmo, quiero decir la Razón» ³⁹. La interpretación del Humanismo (del Renacimiento literario) como un movimiento racionalista y librepensador, en lo sustancial ajeno a la posición religiosa cristiana y en su desarrollo natural hostil a ella, la encontramos de nuevo en Pierre Bayle. Es cierto que Bayle reconoce que

«la restauration des langues savantes, et de la belle Littérature, a préparé le chemin aux Réformateurs; comme l'avoient bien prévu les Moines et leurs Partisans, qui ne cessoient de déclamer et contre Reuchlin, et contre Erasme, et contre les autres fléaux de la barbarie. Ainsi, pendant que les Catholiques Romains ont sujet de déplorer les suites qu'ont eues les études des Belles-Lettres les protestants on sujet d'en louer Dieu, et de l'en glorifier».

Sin embargo la opinión de Bayle es que el Renacimiento ha preparado el camino a la Reforma por la disolución crítica por él efectuada de la barbarie medieval-católica, no por una

virtud religiosa intrínseca, ya que «ce qu'il y a de certain c'est que la plupart des Beaux-Esprits et des savans Humanistes, qui brillèrent en Italie, lors que les Belles-Lettres commencèrent à renaître, après la prise de Constantinople, n'avoient guere de la Religion»⁴⁰. Por eso Bayle pone en la misma línea de continuidad histórica a Humanismo y Filosofía moderna (Cartesianismo) en tanto que ejercicio crítico de la razón que lleva por su propio despliegue natural al libertinismo:

«à l'athéisme, ou au Pyrrhonisme, ou à la mécréance des plus grands Mysteres des Chrétiens ... Chassez l'ignorance et la barbarie, vous faites tomber les superstitions, et la sottise crédulité du peuple si fructueuse à ses conducteurs qui abusent après cela de leur gain pour se plonger dans l'oisivité, et dans la débauche; mais en éclairant les hommes sur ces desordres, vous leur inspirez l'envie d'examiner tout, ils epluchent, et ils subtilisent tant, qu'ils ne trouvent rien qui contente leur misérable Raison».

Y frente a ellos el escéptico Bayle (entre fideísta y libertino) une en un destino e interés común a Catolicismo y Reforma protestante. Renacimiento y Reforma, aunque coyunturalmente unidos en la destrucción de las tinieblas escolásticas, son corrientes de pensamiento profundamente heterogéneas e incluso contradictorias, como la Filosofía y la Religión. De uno y otro surgen dos versiones distintas de la era Moderna: la Razón y la Fe. Incluso en la medida en que se considera a la Razón como la médula de la modernidad -con abstracción de una evaluación positiva o negativa, que Bayle no efectúa-, ésta tendrá su génesis en el renacimiento. Esta polarización de Renacimiento y Reforma como expresión de la antítesis entre razón crítica y fe religiosa, presente ya en Bayle⁴¹, llega al siglo XIX; la misma obra de Burckhardt -que aspira a trazar un cuadro unitario de la «cultura» del Renacimiento Italiano mediante la explicitación de la forma de ser o actitud espiritual que la produce- da por supuesto el carácter italiano del Renacimiento (una de las características más sobresalientes del cuadro burckhardiano es el «aislamiento» tanto diacrónico como geográfico de la Italia renacentista), matriz de la modernidad por haber gestado la personalidad *individualista* y *mundana*:

«en la contextura de estos estados ... reside ... la más poderosa razón de ese temprano desarrollo que hace del italiano un hombre moderno. A esto se debe que él sea el primogénito de los hijos de la Europa actual. Durante los tiempos medievales las dos caras de la consciencia -la que refleja en sí el mundo, externo y la que devuelve la imagen de la vida interior del hombre- permanecieron, como cubiertas por un velo, soñando en estado de duermevela. Este velo estaba tejido de fe, timidez infantil e ilusión; el mundo y la historia aparecían a través de él maravillosamente coloreados y el hombre se reconocía a sí mismo sólo como raza, pueblo, partido, corporación, familia u otra forma cualquiera de lo colectivo. Es en Italia donde por primera vez el viento levanta ese velo. Se despierta, así, una consideración *objetiva* del Estado, y con ella un manejo objetivo de las cosas del Estado y de todas las cosas del mundo en general. Y al lado de Esto, se yergue, con pleno poder, lo subjetivo: el hombre se convierte en *individuo* espiritual y como tal se reconoce ... Este tipo de hombre moderno, representante de la cultura

de la Italia de entonces, nació religioso como nació religioso el occidental de la Edad Media, pero su poderoso individualismo, en este aspecto como en las demás cosas, le hace totalmente *subjetivo*, y toda la copia de estímulo que sobre él ejerce el descubrimiento del mundo exterior y del mundo espiritual le prestan también a él un carácter predominantemente *profano*; en cambio, en el resto de Europa la religión sigue siendo todavía, durante mucho tiempo, algo objetivamente dado»⁴².

La contraposición entre Renacimiento y Reforma es también criterio inspirador de la *Storia della letteratura italiana* de Francesco de Sanctis. Para este gran representante del «Risorgimento» italiano (impulsado por una voluntad regeneracionista y crítica, profundamente distinta del planteamiento burckhardtiano) el Renacimiento es, ciertamente, un fenómeno italiano, pero de carácter decadente, expresión de la descomposición social y moral de Italia: movimiento elitista y minoritario que no consiguió arraigar entre el pueblo y formar un vasto movimiento de recomposición nacional y moral, el Renacimiento tiene un carácter fundamentalmente estético, mundano, individualista e irreligioso, profundamente distinto de la Reforma (movimiento nacional de masas dotado de una poderosa consciencia moral que transformó positivamente la vida espiritual de los pueblos europeos):

«Questo grande movimento, che più tardi si manifestò in Europa comme lotta religiosa, fu in Italia generalmente indifferenza religiosa, morale e politica, con l'apoteosi della cultura e dell'arte. Il suo dio è Orfeo, e il suo ideale è l'idillio, sono la *Stanze*. L'eleganza e il decoro delle forme è accompagnato con la licenza de' costumi, ed uno spirito beffardo, di cui i frati, i preti e la plebe fanno le spese»⁴³.

Esta radical antítesis entre Renacimiento y Reforma (con independencia de la valoración de cada uno), esta concepción de la cultura y la sociedad renacentistas como fundamentalmente irreligiosas, se expresa con toda claridad en el juicio que De Sanctis expresa sobre Savonarola y Maquiavelo: el fraile, un residuo anacrónico incapaz de reformar una sociedad corrompida porque le proponía una vía ya abandonada (la vía, sin embargo, que Lutero hará triunfar en el apropiado suelo alemán); el secretario florentino, la vía adecuada para Italia de regeneración política y moral a través de la ciencia política, lo cual hace de Maquiavelo «el Lutero italiano», el auténtico «Riformatore», ajeno a la tónica general del Renacimiento: «Chi era Savonarola e chi era Machiavelli? Savonarola fu l'ultimo raggio di un passato che tramontava sull'orizzonte; Machiavelli fu l'aurora precorritrice dei tempi moderni. L'uno, l'ultimo tipo del vecchio uomo medievale; l'altro, il primo tipo dell'uomo moderno»⁴⁴.

La historiografía alemana protestante del siglo XIX es, sin embargo, unánime en presentar la Reforma luterana y calvinista como el origen de la era moderna. Ya Hegel había caracterizado en sus *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* la Reforma como «el Sol que sigue a la aurora del final de la Edad Media (el Renacimiento) y todo lo ilumina», abriendo «el período del espíritu que se sabe libre, queriendo lo verdadero, eterno, universal en sí y por sí»⁴⁵. Esta línea exegética, que como hemos visto hunde sus raíces en la historiografía reformada de los siglos XVI y XVII, es la desarrollada por autores como Ranke (quien, por lo demás, no se

preocupó demasiado por el Renacimiento) ⁴⁶, como Treitschke y como Dilthey, atento este último a subrayar la continuidad y complementariedad de Renacimiento y Reforma dentro del papel fundamental de esta última en la génesis de la moderna sociedad europea ⁴⁷. De ahí la gran importancia de la obra de Ernst Troeltsch, que en contra de la tradición teológica e historiográfica alemana, reconoce en el Renacimiento (en su orientación laica y mundana; en su individualismo racionalista) el origen del mundo moderno y valora la Reforma luterano-calvinista (el «protestantismo viejo») como una restauración de patrones medievales contrarios al espíritu de la modernidad:

«La base del individualismo moderno se halla, en primer lugar, en el Renacimiento ... El protestantismo [luterano-calvinista] no puede significar la inauguración del mundo moderno. Por el contrario, a pesar de todas sus grandes nuevas ideas, se nos presenta de pronto como renovación y fortalecimiento del ideal de la cultura eclesiástica compulsiva, como reacción plena del pensamiento medieval que sofoca de nuevo los gérmenes ya logrados de una cultura libre y secular» ⁴⁸.

Para el teólogo e historiador alemán el mundo moderno se forja en los siglos XVII y XVIII cuando el viejo protestantismo se *renueva* al incorporar corrientes espirituales del Renacimiento y del siglo XVI (de la Reforma misma) contra las cuales había luchado violentamente y a las cuales había momentáneamente derrotado (individualismo, racionalismo, auténtica libertad de espíritu, naturalismo):

«El viejo protestantismo se distinguirá también, claramente, de aquellas formaciones históricas que aparecen junto a él y que sólo el protestantismo nuevo ha acogido en mayor o menor grado, pero que se distinguían íntimamente del viejo protestantismo y tuvieron su propia acción histórica, a saber, la teología *humanista*, histórico-filológico-filosófica, el *baptismo* sectante y libre de iglesia y el *espiritualismo* plenamente individualista y subjetivo ... La tolerancia religiosa y la libertad de conciencia son, sobre todo, obra del espiritualismo y la Iglesia libre, y la independencia de la comunidad religiosa respecto al estado es obra del bautismo y del calvinismo que se va aproximando a él. Pero la comprensión histórico-filológica del cristianismo y de sus documentos se debe a la filología humanista» ⁴⁹.

La importancia de todo este vasto trabajo de discusión historiográfica y metodológica efectuado por Troeltsch reside sobre todo en haber puesto claramente de manifiesto la pluralidad de corrientes en el seno de la Reforma religiosa del siglo XVI con sus contradicciones internas, abandonando el prisma deformante e interesado de la tradición historiográfica confesional luterano-calvinista con su tendencia a proyectar en el viejo luteranismo y calvinismo del siglo XVI posiciones sólo tardíamente asumidas y en un primer principio violentamente combatidas; y también en haber descubierto la dimensión religiosa del movimiento humanista y su presencia en las corrientes reformadoras hoy denominadas «radicales» (anabaptistas, espirituales, antitrinitarios), salvando con ello la escisión y polarización entre un Renacimiento

irreligioso y una Reforma religiosa monolítica. Esta renovación venía a unirse a nuevas actitudes historiográficas francesas -representadas por H. Hauser y P. Imbart de la Tour⁵⁰ - y tras los trabajos de autores como L. Febvre, D. Cantimori, R.H. Bainton⁵¹ -por no citar sino algunos de los más significativos- podemos considerar que se trata de una posición historiográfica plenamente consolidada e impuesta en la actualidad. Renacimiento (o movimiento humanista, con toda su multiforme variedad) y Reforma (con sus variadas corrientes) no son ciertamente idénticos y recíprocamente reducibles⁵², pero tampoco son constelaciones teóricas y espirituales contradictorias. El componente religioso y la dimensión «reformadora» son centrales (más o menos presentes según los pensadores) en el humanismo; teología y religiosidad humanistas están presentes con mayor o menor intensidad en las diferentes orientaciones reformadas, desde ecos más o menos formales e instrumentales en Lutero y Calvino hasta una presencia masiva en Melancton y en los reformadores italianos. Ante esta nueva redefinición de la relación entre Renacimiento o Humanismo y Reforma queda en un segundo plano la disputa en torno al origen de la modernidad, ante la evidencia que lleva a reconocer -como vamos a ver a continuación- en el siglo XVII y en la revolución intelectual, científica y filosófica, que en él se produce la neta ruptura con un pasado secular y el comienzo claro de la cultura europea moderna.

1.3 «Renacimiento»: ¿período o movimiento? Los límites cronológicos.

En sus orígenes el *Renacimiento* es un movimiento que aspira, en contraposición a corrientes y actitudes contemporáneas, a restaurar y resucitar los patrones de la Antigüedad, considerados de valor permanente. Es el caso del Humanismo literario-filosófico, desde Petrarca; es el caso de Giotto y Brunelleschi. Como movimiento, marcado por ese desprecio «hacia la barbarie» del período de «tinieblas» y por ese afán de restaurar la sacrosanta «Antigüedad», el *Renacimiento* se presenta sucesivamente en diferentes sectores de la vida intelectual, es decir, se trata de un fenómeno fundamentalmente cultural⁵³. Con nuevos movimientos -como la Reforma religiosa, como la nueva ciencia y filosofía desde Bacon, Galileo y Descartes- el Renacimiento contribuye a la formación de la cultura europea moderna, se integra como primer componente cronológico de la Edad Moderna. Esta es la situación en la historiografía del siglo XVIII y de comienzos del XIX.

Como período histórico diferenciado el Renacimiento es un producto del siglo pasado. Aunque hubiera algún precedente más o menos señalado, como es el caso de Michelet, que da el nombre de «Renaissance» a la Francia del siglo XVI, es Jacob Burckhardt quien con su *Die Kultur der Renaissance in Italien* (1860) formula por primera vez la noción de «Renacimiento» como un período perfectamente definido en la historia de la cultura (italiana), dando la pauta para todas las consideraciones posteriores⁵⁴.

El cuadro burckhardtiano de la cultura renacentista italiana y del tipo de personalidad que la produjo poseía unos caracteres tan diferenciados que el período que con ella se abría resultaba problemático fuera de Italia⁵⁵ y se hallaba en un contraste total con la cultura medieval que la había precedido, además también de dejar oscura la relación del Renacimiento con la cultura europea que había recogido su herencia. De esta forma el Renacimiento quedaba

configurado como una formación cultural perfectamente definida, una entidad con rasgos propios y exclusivos que seducía en medio de un marco histórico bastante más anodino⁵⁶. De ahí la fascinación de la obra burckhardtiana y de ahí también la cadena de ataques y revisiones que suscitó: desde la refutación confesional y reaccionaria que negaba el valor de la modernidad para reivindicar los valores de verdad y universalidad presentes en el medievo, hasta la multiforme «rebelión de los medievalistas» que -partiendo tanto de desenfoces como de lagunas presentes en Burckhardt- se dedicaron a tender puentes entre las dos mónadas de Medievo y Renacimiento que el historiador suizo había aislado y contrapuesto recíprocamente. El resultado de más de cincuenta años de actividad historiográfica en esta dirección es evidente: no sólo ha resultado de todo ello un mejor y más amplio conocimiento de la cultura y sociedad medievales (liberadas del lastre de «edad tenebrosa» que el humanismo y sus herederos habían impuesto en el curso de su batalla en favor de una nueva cultura), sino también la evidencia de la continuidad que por múltiples vías une ambos períodos. Así, el «Renacimiento», se ha encontrado por doquier en el «Medievo» (desde el individualismo a la restauración de la Antigüedad y el anhelo mismo de una «Reforma») a la vez que en los siglos renacentistas se descubrían constantes permanencias de elementos medievales⁵⁷. Además, la imagen misma del Renacimiento como una estructura cultural unitaria vinculada a una determinada configuración política ha quedado afectada hasta el punto de que la síntesis burckhardtiana no ha encontrado sustituto. Intentos recientes de formular una nueva visión unitaria y orgánica del período renacentista -atendiendo a factores omitidos por Burckhardt y que la historiografía actual considera imprescindibles: desarrollo de la economía, historia de la ciencia, etc.-, como el efectuado por el historiador Josef Macek (*Il Rinascimento italiano*, Roma, 1972; original checo de 1965), evidencian -con sus limitaciones y simplificaciones⁵⁸- que probablemente se haya llegado ya a un momento en el que una obra de esas características rebasa con creces la capacidad de una sola persona, para ser obra de un equipo articulado coherente.

Pero si la definición precisa de un período renacentista, con sus rasgos esenciales claramente delimitados, ha llegado a un punto de difícil salida (resulta difícil reducir a una unidad la diferencia entre Italia y Europa e incluso las diferencias entre distintos momentos del desarrollo intelectual italiano, sin que se resienta el concepto ideal y monolítico de «renacimiento»), podemos encontrar una ayuda en intentos recientes de periodización que cubren un espectro cronológico más vasto.

En una ponencia presentada en el X Congreso Internacional de Ciencias Históricas (Roma, 1955) Delio Cantimori proponía -no con el alcance dogmático, esencialista, de las viejas periodizaciones, sino con una propuesta de validez relativa, convencional, destinada fundamentalmente a clarificar el territorio histórico con vistas a la investigación y a la enseñanza universitaria- la noción de «Edad Humanística» para abarcar un vasto período comprendido entre el siglo XIV y la Revolución Francesa:

«en literatura, de Petrarca a Goethe; en historia de la Iglesia, del Cisma de Occidente a las secularizaciones; en historia económico-social, de las comunas autónomas y del mercantilismo precapitalista a la Revolución industrial; en historia política del emperador Carlos IV a la Revolución Francesa»⁵⁹

Evidentemente la propuesta de Cantimori -tendente a insertar razonablemente los estudios sobre el Renacimiento en el marco de la historia de la modernidad- viene a restaurar la vieja noción de Historia Moderna, pero con dos importantes matizaciones: 1ª) ha abandonado conscientemente los componentes fatalistas y el apriorismo esencialista que la vieja noción poseía en virtud de la filosofía (e incluso teología) de la historia a que estaba asociada; 2ª) se concibe sobre todo como operativa en el ámbito de la *historia intelectual* ⁶⁰.

Se trata, señala Cantimori, de un período único, es decir, de unidad apreciable (a partir de ciertos parámetros) en el seno del curso histórico, en el cual resulta fundamental -en sus variadas formas de ejercerse y mostrarse activa- la presencia del movimiento que le dio origen, la renovación crítica del humanismo y su programa de *Renacimiento*:

«con todas las posibles variaciones y contradicciones internas, antecedentes y supervivencias, pero período único a la postre y que puede definirse con el nombre del movimiento intelectual que continúa a través de él con diversas ramificaciones; nombre nacido en las bibliotecas y en las universidades, pero paulatinamente lleno de diversos y amplios significados, a menudo muy alejados de los originales, a menudo arbitrarios, pero siempre, salvados los juegos de palabras, vinculados con aquella vicisitud europea» ⁶¹.

Por supuesto Cantimori reconoce la posibilidad y necesidad de distinguir momentos internos en este largo desarrollo: «Renacimiento y Reforma; época confesional; época de la Ilustración y de las reformas» ⁶², distinciones posibles y en modo alguno únicas. Pero lo importante, a nuestro juicio, es que el Renacimiento recupera el carácter inicial y originario de movimiento intelectual (frente al de un período global y total que comprendería todos los ámbitos de la acción humana), un movimiento que -siempre en palabras de Cantimori-

«floreció en el terreno de la revolución burguesa municipal de las ciudades italianas del centro y del norte, incluso cuando el impulso precapitalista se agotaba y el movimiento de las fuerzas productivas económicas se estancaba, y que, más aún, elaboró precisamente durante esta involución y crisis ideas políticas (republicanismo, maquiavelismo y razón de estado, etc.) eficaces y vitales en las luchas sociales y políticas de los siglos posteriores; aquel movimiento que se ha mantenido como un paradigma en la república cosmopolita de los eruditos de los siglos siguientes, tanto como término de elaboración cuanto como término de contradicción y crítica ..., pero siempre, sin embargo, como punto de partida y de confrontación; que gozó del aspecto más vital y espléndido de la historia de las artes figurativas y de la poesía, y del aspecto más consciente en la literatura y la filosofía «humanista»; se podrá decir, repito, que aquel movimiento (con su trasfondo político y además con su base económico-social) que suele llamarse «Renacimiento» puede prestar su nombre, en calidad de savia y semilla, al período en cuyo principio se sitúa y que llega hasta la Revolución Francesa» ⁶³.

En conexión, pues, con Cantimori nosotros entendemos el «Renacimiento» como un vasto movimiento intelectual que renovó decisivamente la cultura europea en todos los ámbitos

(desde la literatura y el arte a la religión, la filosofía y la ciencia) a partir de su matriz en el movimiento humanista, que se presenta ya con rasgos plenamente conscientes en Petrarca (hacia mediados del siglo XIV) y que a comienzos del siglo XV está ya consolidado y en plena expansión en la península italiana. Dentro de este *movimiento renacentista* incluimos el complejo movimiento de aspiración y desarrollo de una reforma religiosa -es imposible no reconocer este punto tras las investigaciones de Burdach, independientemente de sus connotaciones ideológicas y políticas- así como las diferentes líneas de reforma protestante, puesto que -como señalábamos en el capítulo anterior- múltiples son las líneas de continuidad esencial entre el impulso renacentista y el afán de reforma religiosa, incluso en aquellas formulaciones de la reforma en las que, por otra parte, el antagonismo conceptual con el ideario renacentista -humanista es más marcado: concretamente la reforma luterana y calvinista o la Contrarreforma tridentina. El «Renacimiento» viene a ser, así, el hecho cultural fundamental en los siglos XV y XVI, cuya presencia y efectos se dejan sentir incluso en aquellas orientaciones filosóficas de inserción marcadamente tradicional, como el aristotelismo universitario y como la renovación escolástica del siglo XVI, donde la adopción de pautas y criterios humanistas es evidente. A partir de aquí podríamos llevar la noción de Renacimiento hacia la significación de un período de la historia de Europa, como ha hecho P. O. Kristeller reflejando una opinión muy difundida: «Por Renacimiento comprendo aquel período de la historia de Europa occidental que abarca, aproximadamente, de 1300 a 1600, sin permitirme ninguna idea preconcebida respecto a las características o méritos de ese período o de aquellos que lo precedieron o siguieron»⁶⁴.

Sin embargo la noción de «período» comporta la referencia a todos los niveles de la historia (con inclusión, por tanto, de la economía y de la política) y aunque la perspectiva última de la historiografía sea -como veremos más adelante- la aspiración, como «idea regulativa», a la *historia total*, nos parece más apropiado partir, de entrada, de la señalada concepción del Renacimiento como un movimiento intelectual punto de partida de la edad humanística o moderna de la cultura europea.

Lo que sí nos parece correcto es la delimitación cronológica final establecida por Kristeller, en coincidencia prácticamente universal con los estudiosos e investigadores: 1600, es decir, el comienzo del siglo XVII es el límite final de la cultura renacentista, a partir del cual comienza una cultura nueva, cultura que, por supuesto, conserva elementos decisivos de la revolución renacentista-humanista y que se construye a partir de las innovaciones efectuadas en el Renacimiento; pero cultura también con innovaciones decisivas y que se constituye en polémica y ruptura con componentes fundamentales de la mentalidad humanista-renacentista y reformada. Los descubrimientos técnicos, el uso de las lenguas nacionales en todos los ámbitos de la cultura y sobre todo el desarrollo de la nueva ciencia y la nueva filosofía, con plena conciencia de su carácter radicalmente innovador, marcan una honda cesura con respecto a todo el pasado anterior e indican claramente la superioridad del siglo contemporáneo con respecto a la Antigüedad. El mito renacentista de la Antigüedad como estudio supremo del conocimiento que sólo podía ser igualado o imitado y como necesario modelo y punto de referencia queda definitivamente aniquilado y consecuentemente aparecen señalados con claridad los límites del Renacimiento e incluso ocasionalmente de la Reforma. Este es el resultado de la famosa «Querelle des anciens et des modernes»; este es el sentido de la nueva visión de la Historia

conexa a la elaboración polémica de la noción de «progreso»⁶⁵, y en esta dirección se mueven también los dos máximos apologetas del nuevo saber y de la independencia intelectual de los modernos: Bacon y Descartes. El canciller inglés en su alegato en favor de la reforma del saber proyecta y desarrolla una revisión historiográfica (una *historia litterarum*) en la que no sólo se reiteran los juicios radicalmente negativos contra el Medioevo, sino que además se muestran los límites y obstáculos al saber presentes en la Antigüedad, en el humanismo y en el celo religioso de la Reforma⁶⁶. Por lo que se refiere a Descartes, sabido es que en él no hallamos el interés baconiano por la historia como «instrumento de persuasión» y *conversio mentis bona*; el filósofo francés cree que la verdad es hija de la razón y del método y que precisamente por ello la historia intelectual de la humanidad es una historia de errores, desvarío y confusión⁶⁷. Por todo ello el cartesianismo, en medida aún mayor que el baconismo, introduce en la filosofía y en la conciencia de los filósofos el convencimiento de haber iniciado una etapa nueva en la investigación de la verdad, convencimiento que para nosotros resulta tanto más transparente si tenemos en cuenta la transformación de las ideas científicas (la llamada «revolución científica») que estos filósofos (porque los protagonistas de esta revolución científica, y esto es importante, se consideraban a sí mismo filósofos) estaban llevando a cabo.

En todo caso el Renacimiento termina a comienzos del siglo XVII. Ha transformado radicalmente la cultura europea; la nueva cultura de la Europa moderna se construye sobre su trabajo y también en contra de representaciones centrales suyas al tiempo que conservando como bienes e instrumentos preciosos otros componentes del legado humanista o renacentista. Pero el siglo XVII es ya otra cosa y no sólo en el terreno de la filosofía y de la ciencia (Bacon, Descartes; Kepler, Galileo, etc.), sino en el terreno del arte (Caravaggio ya no es Rafael; Borromini o Bernini ya no son Miguel Angel) y de la literatura (Góngora y Gracián ya no son Fray Luis de León o Cervantes).

A pesar de todo este esfuerzo de clarificación quizá siga siendo muy difícil definir satisfactoriamente el Renacimiento y su relación con los momentos históricos anterior y posterior. Pero este esfuerzo de clarificación nos ha evidenciado cuanto menos que «el problema del Renacimiento» no es distinto del de las señas de identidad del hombre europeo moderno y que los debates (con sus tonos afirmativos y negativos de uno u otro signo) en torno al Renacimiento son los debates ideológicos y culturales que se han ido sucediendo a lo largo de la historia de la filosofía y de la cultura de los últimos siglos, debates tanto más violentos cuanto más violenta era la batalla ideológico-cultural del momento. Para verlo no es necesario quizá más que mirar al período comprendido entre la guerra franco-prusiana de 1870 y la ocupación del poder por el nacionalsocialismo, que ponía punto final a una crisis terrible y a todo un mundo con un holocausto apocalíptico. Que ante nuestra conciencia emerjan todas las implicaciones y vinculaciones del problema del Renacimiento, y en general del problema de la periodización, puede no comportar la solución del mismo, pero no cabe duda de que la explicitación enriquece el campo de nuestra conciencia con la *kátharsis* connatural al desvelamiento. No es poca ganancia en todos los órdenes de la vida hacer realidad el *dictum* programático de Sigmund Freud: «Wo es war, soll Ich werden».

* * *

NOTAS

1. *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge, 1988, p. 5 (traducción nuestra).
2. J. Huizinga: «El problema del Renacimiento», en Huizinga: *El concepto de la Historia*. Méjico, 1946, pp. 147 y 154.
3. A. Buck: «Zum Begriff und Problem der Renaissance», en A. Buck (ed.): *Zum Begriff und Problem der Renaissance*. Darmstadt, 1969, p.28 (traducción nuestra).
4. C. Vasoli: *Umanesimo e Rinascimento*. Palermo, 1976, p.5. El artículo de Cantimori es «Sulla storia del concetto di Rinascimento», recogido en D. Cantimori: *Storici e storia*. Turin, 1971, pp. 413-462 (traducción castellana: *Los historiadores y la historia*. Barcelona, 1985, pp. 253-294).
5. Vasoli, *ibidem*.
6. Sobre el nacimiento simultáneo de estos tres conceptos-períodos véase la transparente exposición de E. Panofsky en su *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental* (Madrid, 1975, pp. 166-172): «En el Renacimiento italiano se empezó a contemplar el pasado clásico desde una distancia fija ... Al igual que en la perspectiva focal, esa distancia imposibilitaba el contacto directo -debido a la interposición de un 'plano de proyección' ideal-, pero permitía su visión total y racionalizada ... La 'distancia' creada por el Renacimiento despojó a la Antigüedad de su realidad ... El Renacimiento se dio cuenta de que Pan había muerto; de que el mundo de la Grecia y de la Roma antiguas ... era algo perdido como el Paraíso de Milton y sólo susceptible de ser recordado por el espíritu». La Antigüedad como totalidad global surge cuando al ojo, al presente, se le interpone el espacio vacío intermedio, el yermo cultural de la barbarie gótica, i.e., la edad de las tinieblas o Edad Media.
7. La historiografía del XVII continuadora del humanismo identificó el comienzo de la Edad Moderna con un acontecimiento puntual, visto a la vez como epocal y como expresión del traslado o retorno de la luz a Occidente: la caída de Constantinopla en 1453 que marca el comienzo del Renacimiento de las letras. Siguiendo a Bayle (voz «Takiddin», *Dictionnaire historique et critique*, vol. XIV, París, 1820, pp. 22-23: «Les belles lettres commencerent à renaitre après la prise de Constantinople»), D'Alembert será rotundo en su *Discurso preliminar de la Enciclopedia*: «El género humano, para salir de la barbarie necesitó una de esas revoluciones que hacen tomar a la tierra un rostro nuevo: el Imperio griego es destruido, su ruina hace refluir a Europa los pocos conocimientos que aún quedaban en el mundo: el invento de la imprenta, la protección de los Médicis y de Francisco I reaniman los espíritus, y la luz renace por doquier» (trad. de C. Berges, Barcelona, 1984, p.72). Sin embargo para Hegel el Renacimiento (como «estudio de la Antigüedad», «florecimiento de las artes» y «descubrimiento del mundo») es la «Auflösung des Mittelalters», pero no la época moderna, sino la aurora de la misma («Aurora que tras largas tormentas anuncia de nuevo por primera vez un bello día») ya que la época moderna comienza con la Reforma: «La Reforma ... el Sol que sigue a la aurora del final de la Edad Media y todo lo ilumina» (Hegel: Lecciones sobre Filosofía de la historia universal, trad. de José Gaos, Madrid, 1974, pp. 651 y 657). El texto hegeliano plantea por primera vez el problema de la relación entre Renacimiento y Reforma. Pero la imagen del Renacimiento como «aurora» del sol de la filosofía moderna, que inicia su curso con Bacon, había sido ya usada por Brucker en su *Historia critica philosophiae a tempore resuscitatarum in Occidente litterarum ad nostra tempora*. Leipzig, 1733.
8. Pierre Belon: *Observation de plusieurs singularitez el choses memorables truvéés en Grece, Asie, Judée, Egypte, Arabie et autres pays estranges*, Paris, 1553, dedicatoria (el subrayado es nuestro). Fue Lynn Thorndike el primero en señalar la existencia de esta importante mención en su artículo «Renaissance or Prenaissance», *Journal of the History of Ideas*, 4 (1943), p.68. Como veremos, el pasaje de Belon es una caracterización de la historia reciente en la más pura línea de la tradición humanista, cuyas imágenes (sueño/despertar, tinieblas/luz) convertidas ya en *loci comunes* utiliza a manos llenas.

9. Citamos por la traducción castellana: *Vidas de artistas ilustres*, vol. I, Barcelona, 1957, p.83.

10. Cfr. en el proemio mismo de Vasari las referencias a la «purificación de los ingenios, ayudados por la sutileza del ambiente y a la compasión del cielo por los talentos que cada día producía el suelo toscano» (*Ibidem*, p. 82). Antes había dicho que «cuando las virtudes humanas empiezan a declinar no dejan de ir perdiendo continuamente hasta que no pueden empeorar más» (p.73). Es el mismo ritmo cíclico permanente que ya había señalado, entre otros muchos que podríamos citar, Maquiavelo: «Suelen los países las más de las veces en sus variaciones pasar del desorden al orden, porque al no estar concedido por la naturaleza a las cosas del mundo el pararse, cuando llegan a su más alta perfección -no teniendo ya donde subir más alto- conviene que descendan. De la misma manera, una vez han descendido y llegado por causa de los desordenes al punto más bajo, conviene necesariamente que, no pudiendo descender más, empiecen a subir. Y así siempre del bien se desciende al mal y del mal se asciende al bien» (*Historia de Florencia*, libro V, cap.1; Madrid, 1979, p. 257) Y hablando de Italia y del momento contemporáneo Maquiavelo había dicho, sirviéndose de un término sinónimo al de *rinascita*, que «questa provincia pare nata per risuscitare le cose morte» («Arte della guerra, libro VII, Milan, p. 519; subrayado nuestro). Para esta concepción de la historia véase E. Garin: «La historia en el pensamiento renacentista», recogido en *Medievo y Renacimiento*, Madrid, 1983, pp. 140-152.

11. Pensemos en el uso extenso que de Ficino a Landino o Egidio de Viterbo se hará de los famosos versos de la cuarta égloga virgiliana: «magnus ab integro saeculorum nascitur ordo/ iam redit et virgo, redeunt Saturnia regna;/ iam nova progenies caelo demittitur alto».

12. En relación con esta visión de la historia y con la nítida demarcación entre Verdad y Error establecida por la Encarnación del Verbo, es propia de estos siglos la utilización literaria e iconológica de una serie de metáforas para designar esta revolución religiosa, este tránsito de error a verdad producido con Cristo: Noche/Día, Muerte/Vida, Tinieblas/Luz, Ceguera/Visión. Cfr. E. Panofsky: «Cupido el ciego», en *Estudios sobre iconología*, Madrid, 1972, pp. 153 y ss. Vid. asimismo G.B. Ladner: «Pflanzensymbolik und der Renaissance-Begriff», recogido por Buck (ed.), *op. cit.*, especialmente pp. 352-373 en las que lleva a cabo un espléndido análisis del motivo dantesco de la «renovación» por Cristo del árbol del Paraíso terrenal. Todavía Petrarca (cuya decisiva intervención en el cambio de significado de las metáforas habremos de ver) se hace eco de ello en la tardía fecha de 1367 cuando en *La ignorancia del autor y de muchos otros* se lamenta de la muerte de Cicerón: «La muerte cerró sus ojos pocos años antes del nacimiento de Cristo. ¡Cuán próximos estaban, ay, el fin de la tenebrosa noche del error y el comienzo de la era de la verdad! Era inminente el alba de la luz verdadera y el sol de la justicia» (*noctis erraticae ac tenebrarum finis et veritatis initium, vereque lucis aurora et iustitiae sol instabat*) en Petrarca: *Obras I. Prosa*, Madrid, 1978, p. 182.

13. «Sequamur interpretationem propheticae et, Danielis verba adcantantes». «Sigamos la interpretación profética y, repitiendo las palabras de Daniel, expongamos con mayor extensión lo que él dice brevemente: 'Tú eres, rey, -dice- la cabeza de oro', por medio de la cual se muestra la primera monarquía, la babilónica, comparada al oro más precioso. 'Después de tí surgirá otro reino, inferior a tí', esto es, el de los Medos y los Persas ... 'Y luego un tercer reino, de bronce, que dominará la tierra entera' significa Alejandro y la monarquía macedónica y de los sucesores de Alejandro ... 'Y habrá un cuarto reino', que evidentemente será el de los romanos, 'duro como el hierro que todo lo pulveriza y machaca'» (San Jerónimo: *Commentariorum in Daniele libri III (IV)*, cura et studio F. Glorie, Tvynholmi, 1964, p.794; la traducción es nuestra); vid. *Ibidem*, pp. 837 y ss. para la interpretación en el mismo sentido de la visión de las cuatro bestias.

14. *La Ciudad de Dios*, XXII, 30; trad. de J.C. Díaz Bayral, Madrid, 1944, p. 938.

15. Véase al respecto H.E. Barnes: *A History of historical Writing*, Nueva York, 1962, caps. III y IV; B.Croce: «La storiografía medieval», recogido en Croce: *Teoria e Storia della storiografía*, Bari, 1917.

16. Para una magistral exposición de la evaluación de la sociedad cristiana contemporánea por Dante y de sus expectativas -expresadas en la *Comedia*- de una «nueva redención» por obra de un «nuevo mesías» vid. B. Nardi: «Dante profeta», recogido en B. Nardi: *Dante e la cultura medievale*, Bari, 1984, pp. 265-326.

17. Dante es un buen ejemplo, con su *Comedia* y su *De monarchia*, de la duración ininterrumpida del imperio romano hasta el fin del mundo. A la autoridad de Daniel y San Jerónimo (la cuarta monarquía sólo será derribada por la «piedra» que simboliza a Cristo: «Una piedra se desprendió» -el Señor y Salvador- «sin intervención de mano alguna»- es decir, sin coito y semilla humana, del útero de una virgen- y pulverizados todos los reinos «se convirtió en un gran monte que llenó toda la tierra». San Jerónimo, *loc. cit.*, p. 795; trad. nuestra) se unía aquí la autoridad de Virgilio, que hace decir a Júpiter en la Eneida: «His (Romanis) ego nec metas rerum nec tempora pono:/ imperium sine fine dedi» (I, 278-279).

18. Vid. *supra* nota 12.

19. *Canzoniere*, 137, 136 y 138. Cfr. también *Sine nomine*, epístolas 1, 6, 10 y 19.

20. *Canzoniere*, 137.

21. Cfr. la epístola *Sine nomine* 4, dirigida al pueblo romano, en la cual Petrarca denomina a Cola di Rienzo benemérito «illud in primis, quod questionem magnam atque utilen mundo, multis sopitam ac sepultam seculis, suscitavit, que una ad reformationem status publici atque ad aurei seculi initium via est» (Petrarca: *Sine nomine. Lettere polemiche e politiche*, a cura di U. Dotti, Bari, 1974, p. 58; el subrayado es nuestro, para indicar el desplazamiento petrarquesco de las metáforas del *sopor/despertar* hacia el ámbito político y cultural y la consiguiente inversión cronológica).

22. *Africa*, II, 274-278.

23. *Familiare* VI, 2. Para todos estos desarrollos véase Th.E. Mommsen: «Der Begriff des 'Finsteren Zeitalters' bei Petrarca», en A. Buck (ed.): *Zum Begriff und Problem der Renaissance*, cit., pp. 151-179.

24. *Familiare* XX, 8; el subrayado es nuestro.

25. «Con este desplazamiento del acento del plano religioso al secular, el significado de la vieja metáfora se transformó en su contrario: la Antigüedad, hasta entonces vista como 'edad oscura', pasaba a ser ahora la época de la luz que debía ser restaurada; la época que siguió a la Antigüedad fue cambiada a su vez en oscuridad», Mommsen, *loc. cit.*, p. 155 (trad. nuestra). Vid. asimismo W.K. Ferguson: *Il Rinascimento nella critica storica*, Bologna, 1969, p. 21.

26. *Familiare* II, 10. Cfr. asimismo *Epist. metr.* III, 33: «Vivo, sed indignaes quae nos in tristia fatum / saecula dilatos peioribus intulit annis. / Aut prius, aut multo decuit post tempore nasci; / nam fuit, et fortassis erit, felicius aevum. / In medium sordes, in nostrum turpia tempus / confluisse vides; gravium sentina malorum / nos habet; ingenium, virtus, et gloria mundo / cessarunt».

27. Sobre estos puntos véase E. Garin: «Petrarca e la polemica con i moderni» en Garin: *Rinascita e rivoluzioni*, Bari, 1975, pp. 71-88 y «La cultura fiorentina nella seconda metà del 300 e i barbari britanni» en Garin: *L'età nuova*, Nápoles, 1969, pp. 141-152; P.O. Kristeller: «Il Petrarca, l'umanesimo e la Scolastica», *Lettere italiane* VII (1955), pp. 367-388; C. Vasoli: «Antichi contro moderni», en Vasoli: *La dialettica e la retorica dell'umanesimo*, Milan, 1968, pp. 9-15. Para los desarrollos de la «via antiqua» y «moderna» en la escolástica tardía, véase las aportaciones de W.J. Courtenay, Ch. Trinkaus y H.A. Oberman en «Ancients and Moderns. A Symposium», *Journal of History of Ideas* 48 (1987), pp. 3-40.

28. *Africa* IX, versos 453-457. El programa cultural de Petrarca poseía una directa función política: la restauración política de la vieja Roma. El humanismo asumirá el programa cultural, pero partirá del hecho de la ruina definitiva del imperio romano y la realidad insoslayable de los estados locales nacidos en Italia durante los siglos intermedios (Cfr. W.K. Ferguson: *op.cit.*, p. 22) En su desplazamiento de la política a la cultura el Humanismo sustituirá la universalidad de la lengua latina como dato ecuménico y civilizatorio fundamental que debe ser «restaurado». Nada más claro al respecto que el prefacio de Lorenzo Valla a sus *Elegantiae linguae Latinae*: «El imperio romano se encuentra allí donde domina la

lengua romana ... lengua en la que se contienen todas las disciplinas para el hombre libre ... Y si ella está vigente, ¿quién ignora que todos los estudios y disciplinas están vigentes? ¿Y quién no ve que si se muere desaparecen? ... ¿Qué amante de las artes y del bien común podrá contener las lágrimas al verla en el mismo estado que en otro tiempo estuvo Roma cuando fue tomada por los galos? Todo echado por tierra, en llamas, destruido, de modo que apenas si quedó en pie la ciudadela capitolina. Pues hace ya muchos siglos, que no sólo nadie ha hablado en latín, ni siquiera entiende las leyes latinas ... ¿Hasta cuándo consentiréis que vuestra ciudad, no digo ya el domicilio del imperio, sino la madre de las letras, esté dominada por los galos? ¿Consentiréis que la latinidad siga oprimida por la barbarie?» (trad. de P. Rodríguez Santidrián en *Humanismo y Renacimiento*, Madrid, 1986, p. 40 y ss.) Para una sugestiva interpretación global del Humanismo renacentista a partir de su concepción del lenguaje y de su lugar en la cultura intelectual y espiritual, véase F. Rico: *El sueño del Humanismo. De Petrarca a Erasmo*. Madrid, 1993.

29. *Pantagruel*, cap. VIII, Barcelona, 1982, p. 223.

30. Sobre las variaciones en el seno del esquema humanista véase Ferguson: *op. cit.*, caps. I y II. Acerca del origen humanista del concepto negativo de «filosofía escolástica» véase E. Garin: «Alle origini rinascimentali del concetto di filosofia scolastica, recogido en Garin: *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Florencia, 1961, pp. 466-479.

31. Desde Boccaccio y Filippo Villani se ve en Giotto el artista que ha hecho de la pintura un «arte ritornata a luce» por su espléndida «imitación de la naturaleza». Para el desarrollo de la historiografía hasta Vasari véase Ferguson: *op. cit.*, p. 37 y ss.

32. Sobre Valla véase F. Gaeta: *Lorenzo Valla. Filologia e storia nell'umanesimo italiano*. Nápoles, 1955 y S.I. Camporeale: *Lorenzo Valla. Umanesimo e teologia*. Florencia, 1972.

33. De los muchos lugares de la obra de Erasmo que expresan esta firme posición remitimos al lector a la famosa carta a Martin Dorp (de 1515) en la que el humanista defiende el *Elogio de la locura* y la nueva cultura. La carta está recogida en Erasmo: *Elogio de la locura*, a cargo de P. Rodríguez Santidrián, Madrid, 1984, pp. 145-180.

34. Sobre la historiografía de la Reforma véase Ferguson: *op. cit.*, pp. 75 y ss. y la literatura allí mencionada.

35. El humanismo y su historiografía se habían desvinculado de la teología de la historia y de los planteamientos universalistas y providencialistas (aunque un fruto del humanismo como es el platonismo ficiano los conserva, formulándolos a su manera; paradigmáticos son, en este sentido, los proemios de Ficino a su traducción de Hermes Trimegisto y de Plotino), alejándose de concepciones tales como las cuatro monarquías y las seis edades del mundo. Ello guardaba relación con su perspectiva más profanamundana, con sus vinculaciones políticas (los humanistas estaban vinculados con -e historiaban- estados surgidos de la ruina del imperio romano) y también con el desarrollo (a la luz de las antiguas filosofías exhumadas y también del naturalismo astrológico bajomedieval) de una representación cíclico-naturalista de la historia tal como encontramos en Maquiavelo y en un aristotélico tan original como Pomponazzi (cfr. nuestras consideraciones al respecto en M.A. Granada: *Cosmología, religión y política en el Renacimiento*, Barcelona, 1988, cap. 6 C y D). Los protagonistas de la Reforma, por el contrario, recogen el viejo esquema medieval de la teología de la historia con sus componentes (sacralidad, universalismo, providencialismo e incluso las cuatro monarquías y las seis edades) e integrarán en este esquema la representación humanista, erasmiana, de la corrupción-pérdida del saber antiguo y de la religión cristiana (para ellos fruto de la acción secular del Papa-Anticristo) y su «renacimiento» o «restauración» con la Reforma en el momento contemporáneo, que asistía ya al fin y cumplimiento de la Historia. Es sabido que Lutero esperaba la inminencia del Juicio Final y el fin del mundo; en su escrito *Contra las hordas ladronas y asesinas de los campesinos* (1525) decía: «creo incluso que el diablo presiente que se avecina el día postrero cuando emprende algo tan inaudito». Sobre este punto véase P. Zambelli (ed.): *«Astrologi hallucinati». Stars and End of the World in Luther's Time*, Berlín, 1986.

36. El mismo Lutero, tan distinto a Melanchton en su posición frente al humanismo, decía en su carta a Eoban Hess (29-III-1523) que «no ha habido jamás una gran revelación de la palabra de Dios que no haya estado predispuesta por el surgimiento y floración de las lenguas y de las letras, como si éstas fueran otras tantas Bautistas», cit. por Ferguson: *op. cit.*, p.85.

37. Bodino lo había sometido a una crítica durísima en su *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, París, 1572 (la primera edición es de 1566), p. 461 y ss.

38. Sobre Cellarius véase Ferguson: *op. cit.*, p. 110 y ss. y G. Falco: *La polémica sul Medioevo*, Turín, 1933, p. 89 y ss.

39. Recogido por L. Febvre: *Martin Lutero. Un destino*. Méjico, 1956, p. 238.

40. *Dictionnaire*, voz «Takkidin». Unas líneas antes del último texto citado había dicho Bayle que «ce n'est pas seulement aux Etudes de la Philosophie que l'on impute l'Irreligion, c'est aussi à celle des Belles-lettres; car on prétend que l'Atheisme n'a commencé à se faire voir en France que sous le Regne de François I, et qu'il commença de paraître en Italie lors que les Humanitez y refleurent».

41. Hacemos abstracción de las corrientes de pensamiento que tratan de salvar el hiato (y salvar la reforma como principio de la era moderna) mediante la elaboración de una «religión racional», corrientes que tienen su expresión más cumplida en la Ilustración alemana para culminar en Hegel.

42. J. Burckhardt: *La cultura del Renacimiento en Italia*, Barcelona, 1971, pp. 99 y 368.

43. F. De Sanctis: *Storia della Letteratura italiana*, a cura di G. Contini, Turín 1968, p. 419.

44. «Machiavelli. Conferenze», en *Saggi critici*, a cura di L. Russo, vol. II Bari 1957, p. 320. La caracterización de Maquiavelo como el Lutero italiano en *Storia della Letteratura italiana*, cit. p. 454. Sobre toda esta problemática véase D. Cantimori: «De Sanctis e il Rinascimento», en Cantimori *Storici e storia*, cit. pp. 578-596.

45. Cit. *supra* nota 7.

46. Ranke, dice Cantimori (*Los historiadores y la historia*, p.263), «no dió ninguna 'interpretación' particular del Renacimiento, no adoptó ante él una particular y peculiar 'postura': no elaboró al respecto ninguna consideración de 'filosofía de la historia'. La imagen que nos ofrecen sus obras recoge y sintetiza los motivos ilustrados y de la Reforma».

47. Vid. por ejemplo W. Dilthey: *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, Méjico, 1944.

48. E. Troeltsch: *El protestantismo y el mundo moderno*, Méjico, 1951 (la primera edición alemana es de 1906), pp. 25 y 50. Hay, inicialmente, una semejanza entre esta contraposición efectuada por Troeltsch, que no es ideológicamente contraria a la religión y al cristianismo, y la desarrollada por Nietzsche en un famoso pasaje de 1878, exageradamente burckhardiano y opuesto al rumbo medieval-protestante adoptado por Wagner recientemente: «El Renacimiento italiano ocultaba en sí todas las fuerzas positivas que, en nuestra civilización moderna, no han llegado *hasta ahora* de nuevo a la misma pujanza. Fue la edad de oro de aquel milenio, a pesar de sus manchas y vicios. Contra ella se elevó luego la Reforma alemana como una protesta enérgica de espíritus que se han quedado atrasados, que no estaban todavía hartos de la concepción medieval del universo, y a quienes los signos de su descomposición, el aplanamiento y la enajenación extraordinaria de la vida religiosa, en vez de hacerlos palpar de alegría como conviene, les daban un sentimiento de profundo pesar. Con su fuerza y su obstinación septentrionales hicieron retroceder a los hombres ... y retrasaron, por dos o tres siglos, el pleno despertar y el reinado de la ciencia, así como hicieron imposible tal vez para siempre la fusión del espíritu antiguo y del moderno». (*Humano, demasiado humano* I, n.237). Para Nietzsche la presunta «*excelencia moral*» de la Reforma, tan jaleada por la historiografía alemana y por un De Sanctis, no era en realidad sino «fuerza y obstinación» («nordische Kraft und Halsstarrigkeit»), que unidas a una favorable constelación política -la confrontación entre el Emperador y el Papa, que se sirvieron de Lutero como arma en su disputa recíproca- impidieron que «Lutero hubiera sido quemado como Huss y que la aurora de la Ilustración empezara tal vez un poco antes y con más esplendor del que podemos presentir hoy» (*Ibidem*). La imagen bayleana

del Renacimiento como movimiento librepensador y pagano, antirreligioso y anticristiano, liberador de autoridades externas, llega a su culminación con Nietzsche, quien al prescindir ya por completo de todo freno y limitación procedente del ámbito religioso puede evaluar el Renacimiento como un movimiento emancipador radicalmente positivo.

49. *Ibidem* pp. 32 y 92.

50. H. Hauser: «De l'humanisme et de la Réforme en France», *Revue historique* LXIV (1897), pp. 258-297; P. Imbart de la Tour: *Les origines de la Réforme*, cuyo primer volumen apareció en París en 1905.

51. Lucien Febvre: *Marín Lutero. Un destino*, cit.; *Erasmus, la Contrarreforma y el espíritu moderno*, Barcelona, 1970; *Le problème de l'incroyance au XVIème. siècle. La religion de Rabelais*, París, 1942. Delio Cantimori: *Eretici italiani del cinquecento*, Florencia, 1939; *Humanismo y religiones en el Renacimiento*, Barcelona, 1984. R.H. Bainton: *The travail of Religious Liberty*, Filadelfia, 1951; *Erasmus of Christendom*, Nueva York, 1969; *Lutero*, Buenos Aires, 1955; *Servet, el hereje perseguido*, Madrid, 1973.

52. En esta dirección se movía la historiografía germana que, en conexión con la dimensión nacionalista-germana del círculo de Bayreuth y su exaltación del medievo cristiano-alemán, efectuaba una violenta revisión crítica del «Renacimiento» burckhardtiano insistiendo en la directa continuidad del medievo y Renacimiento-Reforma y en el carácter religioso de éste, que tendría en la rebelión luterana su culminación y la superación de desviaciones «mundanas» presentes en el desarrollo italiano. Se trata de una amplia corriente historiográfica que tiene en Henry Thode (*Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien*, Berlín, 1885) su primera expresión y que culmina con los trabajos de Konrad Burdach y su escuela, trabajos realizados -es muy importante tenerlo presente- en el marco de la gran crisis social y cultural alemana de las primeras décadas de nuestro siglo (K. Burdach: *Von Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung*, 6 vols. Berlín 1912-1939; *Reformation, Renaissance, Humanismus*, Berlín, 1914), de la cual crisis eran expresión nacionalista y conservadora. Sobre Burdach y su obra véase Ferguson, *op. cit.*, pp. 431-436 y la nota necrológica de Cantimori: «Konrad Burdach», recogida en Cantimori: *Storici e Storia*, pp. 5-11 (no recogida en la traducción castellana).

53. Lo cual no impide que algunos de sus representantes, como Leonardo Bruni, sean conscientes de sus raíces políticas en el despertar político de las ciudades italianas desde el siglo XI y en la recuperación de las «libertades civiles» en ciudades como Florencia. Cfr. su *Vita de Petrarca*: «Ricuperata dipoi la libertà de' popoli italici per la cacciata de' Longobardi, i quali ducento e quattro anni tenuto aveano Italia occupata, le città di Toscana e altre cominciarano a riaversi ed a dare opera a gli studi ed alquanto limare il grosso stile. E così a poco a poco vennero ripigliando vigore, ma molto debilmente e senza vero giudizio di gentilezza alcuna, più tosto attendendo a dire in rima volgare che ad altro ... Francesco Petrarca fu il primo, il quale ebbe tanta grazia d'ingegno che riconobbe e rivoçò in luce l'antica leggiadria dello stile perduto e spento» (L. Bruni: *Humanistisch-philosophische Schriften* herausgegeben von H. Baron, Leipzig, 1928, p. 65).

54. «Mentre prima di lui l'idea del Rinascimento aveva fatto riferimento alla rinascita delle arti e delle lettere o alla generale ripresa degli studi ..., dopo Burckhardt la situazione si trovava rovesciata. Gli storici si orientavano piuttosto ad interpretare la fioritura letteraria e artistica del Rinascimento sulla base di una concezione che lo definiva un periodo unitario e ben preciso nella storia della civiltà e, anzi, un periodo caratterizzato e animato da un suo spirito peculiare», Ferguson: *op. cit.*, p. 336. Con su habitual agudeza señalaba Cantimori que «dall'opera del Burckhardt occorre prender le mosse nel trattar del problema del Rinascimento, perchè da essa hanno avuto l'inizio l'estensione e l'approfondimento del termine, nato fra umanisti e artisti e letterari, a concetto che abbracci, partendo da un popolo, tutta una epoca», *Storici e storia* p. 600 (artículo «Il problema rinascimentale proposto da A. Saperi», excluido de la versión castellana).

55. Ferguson, cap. 9: «L'interpretazione del Rinascimento nordico»

56. «El Renacimiento de Burckhardt carece de historia, no vemos ni cómo nació ni cómo se desarrolló la civilización del Renacimiento: se limita a estar allí, en el cielo inmóvil del espíritu, perfecto, luminoso ideal de vida que a los hombres posteriores será ya muy difícil alcanzar y llevar a cabo, como el imperio de Augusto para los hombres de la Edad Media», Cantimori: «Sobre la historia del concepto de Renacimiento», *op. cit.*, p. 266.

57. Véase al respecto Ferguson, *op. cit.* caps. 10 y 11.

58. Sobre esta obra de Macek véase el prólogo de E. Garin que acompaña a la traducción italiana y las observaciones de C. Vasoli en su ya citada obra: *Umanesimo e Rinascimento*, pp. 301-306.

59. «La periodización de la época renacentista» en Cantimori: *Los historiadores y la historia*, pp. 343-363; la cita corresponde a la p. 360.

60. «Es una definición unilateral que sobre todo tiene en cuenta el elemento de la historia intelectual», *Ibidem*, p. 361.

61. *Ibidem*. La decisiva revolución cultural que el humanismo trajo consigo en el desarrollo de su programa no obsta para reconocer las raíces «medievales» políticas -de ellas ya tenían conciencia humanistas como Bruni, según hemos señalado- y económicas. Es un hecho indiscutible que la cultura humanista y renacentista se produce tras el «renacimiento» de la economía en el bajo medievo. Sobre estas peculiaridades véase W. Ullmann: *Medieval Foundations of Renaissance Humanism*, Londres, 1977 y R. Romano-A. Tenenti: *Los fundamentos del mundo moderno. Edad Media tardía, Renacimiento, Reforma*, Madrid, 1971, cap. 1: «La crisis del siglo XIV».

62. *Loc. cit.* p. 363.

63. *Ibidem* p. 353.

64. P.O. Kristeller: *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, Méjico, 1982, p.33. Kristeller, autor por lo demás nada sospechoso de entusiasmos filo-renacentistas, señala que las dificultades para una caracterización unitaria y esencial del Renacimiento se encuentran también en otros períodos: «Insisto en que el llamado período renacentista tiene una fisonomía propia, y que la incapacidad de los historiadores para encontrar una definición sencilla y satisfactoria de dicho período no nos autoriza a dudar de su existencia; de otra manera, y siguiendo la misma línea de su pensamiento, tendríamos que dudar de la existencia de la Edad Media y del siglo XVII», *Ibidem* p. 34.

65. Sobre estos puntos véase R.F. Jones: *Ancients and Moderns. A Study of the Rise of Scientific Movement in Seventeenth-Century England*, Berkeley-Los Angeles, 1961; P. Rossi: «Sulle origini dell'idea di progresso», en Rossi: *Imagini della scienza*, Roma, 1977, pp. 15-69. La misma reevaluación de los conceptos de «antiguo» y «moderno» es una indicación clara de la revolución intelectual operada en el siglo XVII frente a los patrones renacentistas.

66. Véase P. Rossi: *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza*, Torino, 1974, cap. II.

67. Ilustrativa a este respecto es la carta-prefacio de Descartes a la traducción francesa de los *Principia Philosophiae*.

* * *