

MEDIEVO Y RENACIMIENTO, ¿RUPTURA O CONTINUIDAD?

(El marco historiográfico de una polémica)

Martín González Fernández
Universidad de Santiago de Compostela

I. INTRODUCCIÓN

El tono despectivo con que en el siglo XVIII, entre los ilustrados, se trata al Medievo —se le aplicarán, sabido es, metáforas y tópicos como los de «noche», «edad oscura», «barbarie», «tiempo de ignorancia», «tinieblas», «muerte», «sueño», «ocaso», «corrupción», «eclipse», etc.—, tiene su origen en el propio Renacimiento, en el amplio marco del movimiento humanista y de la Reforma. Existe, en efecto, una sinuosa línea de continuidad que nos lleva desde la «edad de las tinieblas» de Petrarca a los «bárbaros» de Valla, a la «corrupción de las disciplinas» de J.L. Vives o a las agrias invectivas antiescolásticas de Lutero y Melancton. A los lamentos de Vives («Mas la pérdida y gran oscurecimiento de esas dos lenguas augustas, latina y griega, trajo forzosamente que en las misma tinieblas y envilecimiento quedasen sumidas las artes y las disciplinas que en aquellas lenguas habían tenido su expresión y que las voces perdieran su sentido preciso y se introdujeran desconocidos y feos idiotismos»; *De disciplinis*, 1531, Part. I, Lib. I, cap. IV) hay que sumar la lapidaria sentencia de Francis Bacon: «Pues no hay razón para hacer mención a los árabes ni a los escolásticos: éstos, en los tiempos medios, más bien desgastaron las ciencias con sus numerosos tratados que aumentaron su peso. Por eso, la primera causa de progreso tan escaso en las ciencias, está debida y justamente relacionada con la escasez del tiempo propicio para ellas» (*Novum Organum*, 1620, Lib. I, afor. 78). Este tono, por supuesto, encontrará su contrapunto en el Romanticismo, donde se percibe un interés muy especial por todo lo medieval y gótico. Y, en este sentido, las ironías de un Herder, por ejemplo, resultan más significativas que los silencios de un Hegel.

Todo lo cual, sin embargo, no ha impedido el que, precisamente en el siglo XIX y tal vez como contraste en relación a este énfasis en lo medieval, apareciese la famosa obra de

Jacob Burckhardt *La cultura del Renacimiento en Italia* (Basilea, 1860), donde, por vez primera, se trata —desde el ámbito de los estudios históricos— de la singularidad del Renacimiento y se le va a contraponer marcadamente al Medievo. Se habla allí, en efecto, de una «ruptura» radical entre ambos periodos históricos. Un contemporáneo de Burckhardt, compañero de docencia en Basilea y además amigo, F. Nietzsche, compartirá también, tal vez bajo su influencia, este mismo punto de vista. El Renacimiento, para él, supuso la trasvaloración de todos los valores y el resurgimiento de los valores nobles de nuestra cultura. Todo ello se desvanece, según su parecer, sin embargo, con la Reforma. La metáfora, de repente, se convierte en concepto y categoría historiográfica. W. Dilthey, mitigando el posicionamiento de los dos autores anteriormente mencionados, profundiza en las tesis del primero en su obra *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation* (1913). Y Ernst Cassirer, igualmente en el primer tercio de nuestro siglo y más próximo a Dilthey que a los dos autores apuntados, con su *Individuo y Cosmos en la filosofía del Renacimiento* (1926), tal vez más preocupado por resaltar la «modernidad» del pensamiento renacentista (para él, por ejemplo, el concepto neoplatónico de *mens* anunciaría ya el del «cogito» cartesiano, o la «causalidad mágico-astroológica» de los llamados «filósofos de la Naturaleza» renacentistas), adelanta la noción de «causalidad natural físico-matemática» de la que nos hablará Galileo Galilei; historiador que, con todo, no hizo sino ampliar, en muchos sentidos, el horizonte de interpretación abierto por Burckhardt.¹

II. ORIGEN DE UN CONFLICTO DE INTERPRETACIONES

No vamos a detenernos demasiado en el análisis de estos tres significativos textos. Deseo indicar, en todo caso, que en ellos está la raíz u origen de la polémica acerca de la continuidad o ruptura entre Medievo y Renacimiento que estamos abordando. Nos ocuparemos aquí tan sólo de algunas ideas-fuerza del primero de ellos.

Para J. Burckhardt, durante los siglos XV y XVI, se produce en Europa, y más concretamente en Italia, un giro radical a todos los niveles: cultural, histórico, económico, político-social, vida cotidiana, religión, etc.²

1 Alguna bibliografía elemental sobre la problemática: Cfr. Falco, Giorgio: *La polemica sul Medioevo* (1953) (reed. por Fulvio Tessitore, Guisa, Nápoles, 1974), Munz, Peter: «The concept of the Middle Ages as a Sociological Category», *An Inaugural Adresse*, The Victoria University of Wellington, 1969; AA.VV.: *Concetto, storia, miti e immagini del Medio Evo*, ed. Vittore Branca, Sansoni, Florencia, 1973. Iremos mencionando, al hilo de la exposición, otros trabajos.

2 Cfr. Burckhardt, Jacob: *La cultura del Renacimiento en Italia*, trad. Jaime Ardal, Madrid, Sarpe, 1985. Los estudios de E. Wölfflin, sabido es, han contribuido a caracterizar el «renacentista» como un estilo y periodo autónomos dentro de la historia del arte en particular (citemos, por ejemplo, su estudio *Renacimiento y Barroco* [1888], Madrid, Alberto Corazón, 1977). La obra de W. Dilthey fue editada en el t. II de sus Obras Completas por E. Ímaz (México, FCE, 1978, 2.ª reimpr.) y la de E. Cassirer fue publicada por la ed. Emecé de Buenos Aires en 1951.

Estado como obra de arte, desarrollo del individualismo, resurgimiento de la antigüedad, descubrimiento del mundo y del hombre, refinamiento exterior de la vida, el «cortesano» como el ideal de hombre, crisis de fe y otros rasgos, son los que, en síntesis, configurarían, según dicho autor, la singularidad del Renacimiento como etapa autónoma en la historia de nuestra cultura.

Detallemos o desmenuemos, ahora, algunos de estos rasgos. En cuanto al Estado, como se dice en la Parte I del trabajo, es entendido como auténtica «obra de arte»; pero también, al mismo tiempo, como preciso mecanismo de relojería. Sin menoscabo de que, en ocasiones, se vertebre en torno a grandes personalidades, príncipes e, incluso, *condottieri*. Nicolás Maquiavelo es el teórico que mejor supo captar esta complejidad de matices («De cuantos especularon con la empresa de la constitución de un estado, Maquiavelo es, sin comparación, el mas grande de todos. Capta siempre las fuerzas en juego como algo vivo, como algo activo, plantea alternativas acertadamente y con grandeza, y procura no engañarse a sí mismo ni engañar a los demás. No hay en él rastro de vanidad ni de empaque. Por otra parte no escribe para el público, sino para las autoridades y los príncipes o para sus amigos. Lo peligroso en él no es la falsa genialidad, ni la falsa urdimbre de conceptos: nada de esto encontraremos en su obra. Su mayor enemigo es una vigorosa fantasía, que domina con dificultad. A veces su objetividad política es ciertamente terrible en su sinceridad, pero no debe olvidarse que escribe en una época de angustia y peligro extremos, en la cual no podría esperarse de los hombres que creyeran en la justicia ni dieran por supuesta su equidad...»). Así, pues, el Estado en el Renacimiento (nuestro historiador se refiere exclusivamente a los «estados» italianos) era, en su estructura interna, una inmensa obra de arte, o sea, creaciones conscientes, hijas de la reflexión y de la prudencia, basadas en fundamentos visibles, calculados con exactitud y precisión. Las diferencias, en este sentido, con el sistema feudal de la Edad Media son notorias. Se asiste, ahora, a la quiebra de dicho orden. Desaparecen los «derechos artificialmente derivados», propios del feudalismo de patente nórdica, siendo el poder ahora directo y efectivo. La retórica del honor deja paso al «punto de vista de la situación real y de los fines que deben alcanzarse» y al sentido de «cálculo» (tanto en el aspecto económico como en el moral). La nobleza es desplazada por el *condottiero*, para quien su origen resulta totalmente indiferente. Las transformaciones, pues, son notorias. Esta quiebra se advierte, además, en otros muchos aspectos ligados al funcionamiento mismo del Estado, desde la administración hasta la guerra. Por lo que hace a esta última cuestión, Burckhardt nos insistirá una vez mas en que la guerra se convierte, también, en una obra de arte (cap. IX de la parte I). La guerra, en el Medievo, se centraba en la figura del guerrero individual y su sistema de valores, así como en los intereses y ambiciones de los nobles. En el Renacimiento se pone de moda el ejército profesional y nómada, mercenario. El perfeccionamiento de las armas de fuego contribuye a la «democratización de la guerra». Las murallas de los castillos —auténtica metáfora de una época— ya no pudieron resistir el fuego de las lombardas. La muerte se vuelve anónima y, en cierto modo, diferida, producida a distancia. El desarrollo de la técnica (ingeniería, fundición,

artillería, etc.), posible sólo en medios burgueses, precipitó todas estas transformaciones, materiales e ideológicas.

Por otro lado, se asiste al «desarrollo del individuo» (parte II). Aparece, entra en escena, el «sujeto» de la Modernidad. «Durante los tiempos medievales, las dos caras de la conciencia —la que se enfrenta al mundo y la que se relaciona con el hombre mismo— permanecían, como cubiertas por un velo, soñando o en estado de duermevela. Este velo estaba tejido de fe, timidez infantil e ilusión; el mundo y la historia aparecían a través de él como 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 vez primera 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 vigor, lo *subjetivo*: el hombre se convierte en *individuo* espiritual y como tal se reconoce».³ Todo el código de valores se trasmuta. Se trata de una personalidad que se apoya sólo en sí misma; que sabe poco de falsa modestia e hipocresía; nadie teme llamar la atención, ser distinto a los demás, y parecerlo. Todo contribuye a que surjan estas gloriosas personalidades: la riqueza y la cultura promocionadas por la burguesía, las libertades municipales, la existencia de una Iglesia no identificada con el Estado (algo distinto a Bizancio o al mundo islámico), favorecían la competencia. El cosmopolitismo se nos presenta como una fase superior del individualismo. Se cultiva la personalidad y aparecen las figuras del «genio» y del «uomo universale». He aquí una diferencia con el Medievo. El siglo XV, para Burckhardt, es, por excelencia, el siglo de las capacidades universales. La figura del humanista descuella sobre las demás. Pero, tampoco hay que olvidar que el mercader y el hombre de Estado son, frecuentemente, doctos en ambas lenguas antiguas. Los más célebres humanistas, ellos y sus hijos, leen con pasión la *Ética* o la *Política* de Aristóteles. Los jóvenes reciben una instrucción depuradísima. Hallamos aquí, en realidad, los inicios de la más alta educación privada. El humanista, por su parte, se ve obligado a desplegar una actividad de máximo carácter universal, desde el momento en que sus conocimientos no lo serían sólo, como hoy ocurre, para el estudio de los tiempos y autores clásicos, sino que apuntaban a una aplicación cotidiana a la vida real. Ejerce de secretario y diplomático, imitando los géneros epistolares y de diálogo de la Antigüedad; compone además piezas de teatro para representación pública ante el pueblo o la corte, a imitación de las comedias de Plauto y otros; estudia en profundidad a Plinio y, a la vez, crea colecciones de historia natural; partiendo de la geografía de los antiguos prepara cartas y presta otros servicios a los navegantes; siguiendo el modelo de los historiadores de la Antigüedad clásica, compone historias locales o de acontecimientos particulares acaecidos en su tiempo. Encarna, en definitiva, tal vez mejor que nadie, este ideal del «uomo universale». Nos hallamos ante figuras realmente titánicas: León Battista Alberti, por ejemplo. Personalidades poseídas y sostenidas por una fuerza de la voluntad (*virtù*) intensísima. El lema de la época será, precisamente: «Los hombres, si quieren, lo

3 Burckhardt, J.: *Ibid.*, p. 123.

pueden todo». Se acentúa el deseo y el sentido de la «gloria». En la Edad Media las ciudades estaban orgullosas de sus santos y de sus reliquias, que conservaban en sus templos. Con una referencia a ellos empieza todavía su enumeración, en torno al año 1450, el panegirista de Padua Michele Savonarola (*De Laudibus Patavii*, 1450); pero pasa luego a tratar de los «hombres célebres que no han sido santos», aunque por su admirable espíritu y por su fuerza insigne (*virtus*) merecen ser colocados junto a los santos, lo mismo que en la Antigüedad la figura del hombre célebre lindaba con la del héroe: desde el mítico fundador de la ciudad (el troyano Antenor, hermano de Príamo, en este caso), pasando por reyes, emperadores, teólogos, filósofos, juristas y poetas, guerreros, mecánicos, pintores, militares e, incluso, algún espadachín afamado; todas las glorias locales, en definitiva. En paralelo a esta exaltación de la «gloria» y de la «fama», y como contrapunto, se cultiva también el género de la «burla» y el «sarcasmo» (por ejemplo, el Aretino, el representante más cualificado).

Otro de los aspectos dignos de destacarse del nuevo periodo, según este autor, sería el «resurgimiento de la Antigüedad» (parte III). También en el Medievo se había tenido en cuenta la Antigüedad (la corte de Carlomagno, cierta penetración en la arquitectura del Norte, la erudición refugiada en los conventos, imitación del estilo de los antiguos a partir de Eginardo, etc.); pero, ahora, y sobre todo en Italia, este resurgimiento presenta nuevos y más fuertes perfiles: el contacto directo con los vestigios del pasado, la fácil comprensión del latín y la multitud de recuerdos de monumentos existentes, etc. Por el contrario a lo que ocurría en el Medievo, en el Renacimiento, no se produce una compilación e imitación fragmentaria de lo antiguo, sino un renacer integral. Muchas fueron las causas o motivos que facilitaron este movimiento de retorno a la Antigüedad. Burckhardt trata de explicitarnos algunas de ellas: «Este movimiento de retorno a la Antigüedad puede decirse que, en gran escala y de una manera muy general y decidida, sólo se inicia en los italianos con el siglo XIV. Requería un desarrollo de la vida urbana como sólo se dio en Italia y en aquellos tiempos: convivencia e igualdad efectiva entre nobles y ciudadanos y constitución de una sociedad general que sintiera la necesidad de la cultura y que dispusiera de tiempo y medios para satisfacerla. Pero la cultura, al pretender liberarse del mundo fantástico de la Edad Media, no podía llegar, al súbdito, por simple empirismo, al conocimiento del mundo físico y espiritual. Necesitaba de un guía, y como tal se ofreció la Antigüedad clásica, con su abundancia de verdad objetiva y evidente, con gratitud y con admiración, y ella llegó a constituir, por lo pronto, el contenido principal de la cultura».⁴ Se despierta el interés por las ruinas de Roma y de otras ciudades. Se asiste al nacimiento de cierta conciencia histórica acerca de la grandeza de lo clásico. Aparte del celo arqueológico y el solemne patriotismo, las ruinas en sí mismas, como tales ruinas, despiertan una emoción elegiaco-sentimental. Se presta atención, por supuesto, a los «monumentos literarios», tanto griegos como latinos (Aristóteles, Plutarco, Homero, etc.). Se emprenden traducciones de los clásicos griegos y la ingente tarea de recuperar la Biblioteca de la Antigüedad. Se compran códices y se lleva a cabo la copia o reproducción de los mismos. Se desata un auténtico furor arqueológico de

4 Burckhardt, J.: *Ibid.*, pp. 151-152.

las letras. Hay personajes que se especializan en la búsqueda o rastreo de libros perdidos: por ejemplo, Guarino y Poggio. Emprenden, así, rastreos por las abadías alemanas y suizas. Se recupera a Cicerón y Quintiliano, Lucrecio, Aulo-Gelio y otros muchos autores. Asistimos a la constitución de magníficas bibliotecas: la Vaticana, la de los Médicis, la de Urbino y otras de igual y merecido prestigio. Legan a Italia los eruditos bizantinos y emprenden una cuidada labor filológica de depuración de textos. La labor de estos políglotas y de los humanistas configura la cultura urbana y burguesa de la época y sólo es inteligible en dicho marco. El Humanismo predomina en las universidades. Se crean escuelas o academias urbanas y privadas. Las universidades de Italia, sobre todo en letras, derecho y medicina, alcanzan gran renombre. Aparece la figura del protector o mecenas de las letras y las artes. Las cortes principescas buscan y rivalizan en prestigio cultural y mecenazgo de los eruditos y hombres de letras afamados. Los príncipes se cultivan (Lorenzo de Medicis, el *Magnífico*, es el prototipo de estos cultos hombres de Estado). Se pide la colaboración de los humanistas para la redacción de epístolas y para la confección de los discursos públicos y solemnes. Se cultiva la elocuencia (embajadas, discursos académicos, oraciones fúnebres, arengas militares, sermones religiosos, etc.): Cicerón y Quintiliano aparecen como los modelos por seguir e imitar. Se emplea el latín elegante, culto. Se explotan diversos géneros literarios (historia, diálogo con fin moralizante, etc.); se promueven las «historias locales», a fin de exaltar la gloria de las ciudades. Se asiste a un proceso de latinización general de la cultura. Se imita a los clásicos, bien en la forma, bien en el contenido. Se recurre y recogen muchos temas y motivos de la Antigüedad clásica.

Todo ello hay que entenderlo, además, en el marco del «descubrimiento del mundo y del hombre» (parte IV) al que se asiste en la época renacentista. Descubrimiento del mundo a través de los viajes, del desarrollo de las ciencias naturales, del coleccionismo, del descubrimiento de la belleza del paisaje, del interés por la Naturaleza en general. Un interés que, por cierto, queda reflejado, especialmente, en el arte y en la literatura del momento. Por otro lado, ante un individualismo tan exacerbado y extremo, se busca la descripción —desde la poesía, la pintura, la medicina, etc.; y desde distintas perspectivas: psicológica, etc.— del «individuo concreto» en toda su riqueza de matices. No es de extrañar, pues, en este contexto, la aparición de los géneros como el de la biografía, autobiografía o de la crónica urbana; y el efusivo canto a la «vida activa».

Burckhardt se ocupa también en su obra de «la vida social y las fiestas» (parte V) en este periodo histórico. Nos habla del nacimiento de la burguesía y del surgimiento y afianzamiento de la creencia de que no existe otra «nobleza» que aquella que proporciona el «mérito personal». Se asiste a un refinamiento exterior de la vida. Nace la figura del «cortesano» o «perfecto hombre de mundo» (que nos describirá Castiglione). Se cultiva el lenguaje como instrumento de sociabilidad y se produce una auténtica revolución en la «vida cotidiana». En palabras de nuestro autor: «La vida doméstica de nuestra Edad Media era un producto de la moral popular imperante, o, si se quiere, un producto natural en los impulsos que determinan la evolución de los pueblos y en la acción de la manera de vivir según las clases y la fortuna. La vida caballeresca, en su periodo de florecimiento, dejó

intacta la intimidad doméstica; su destino era el andante destino de la caballería en las cortes y en las guerras; su homenaje se dedicaba más a otra mujer que a la propia —la madre de familia...— y que ocurriera en el castillo, en la patria lo que Dios quisiera. Por primera vez se intenta en el Renacimiento vivir la vida doméstica, conscientemente, en un sistema ordenado, convirtiéndola en una obra de arte. Viene en ayuda de este propósito una economía muy desarrollada y una manera racional de construir las casas, pero lo principal es la reflexión inteligente sobre todas las cuestiones de la convivencia, de la educación, de la organización y la servidumbre». ⁵ Se asiste, así, al resurgimiento de las «villas», etc., y a la animación de la vida social con todo tipo de actividades: fiestas, representaciones teatrales, etc. Reaparece el gusto por lo espectacular, sea sagrado o profano.

Se producen igualmente, para finalizar, transformaciones profundas en las «costumbres y religión» (parte VI). Hay una especie de secularización de la vida y, a la vez, la religión se convierte en personal, más tolerante, fatalista, fantasiosa, etc.

Así pues, según Burckhardt, a modo de conclusión, existe una importante «unidad cultural» en el Renacimiento, que claramente se puede diferenciar de la espiritualidad y sentido de la vida en general propios del Medievo.

III. LA «REBELIÓN DE LOS MEDIEVALISTAS»

Todos estos planteamientos, hasta cierto punto radicales en la defensa de la «ruptura» entre ambos periodos históricos, condujeron a la llamada «rebelión de los medievalistas», los cuales defendían la «continuidad» entre Medievo y Renacimiento y la existencia de «renacimientos» en la llamada «edad oscura».

Hablarán éstos, en efecto, del Renacimiento carolingio en la época de Alcuino, del renacimiento del Islam, de la renovación cultural llevada a cabo por la Escuela de Chartres en el siglo XII, del renacer de la investigación filosófica de la mano del Aquinate en el siglo XIII, del interés de Gerson o de un Nicolás de Clamanges por los antiguos, del ciceronismo de San Jerónimo, del naturalismo del último gótico o en el franciscanismo, de la revalorización de la experiencia en Oresme, R. Bacon o Buridan, de la preocupación de San Bernardo por la «retórica», de los descubrimientos geográficos de Marco Polo, del «estado moderno» en la Sicilia de Federico II, etc. Así, por ejemplo, Thode destacó la importancia que el franciscanismo, como movimiento religioso estrictamente medieval, tuvo en la génesis del vivir renacentista; los franceses Sabatier y Gebhart afirmaron, por su parte, la continuidad espiritual entre la Edad Media y el Renacimiento; ya en nuestro siglo, y desde el punto de vista de la Reforma protestante, ésa fue también la tesis de K. Burdach: la figura del propio Cola de Rienzo, típico pre-renacentista del siglo XIV, se dijo, no sería explicable sin la fuerte influencia que sobre él ejercieron los «espirituales»

5 Burckhardt, J.: *Ibid.*, p. 323.

de Joaquín de Fiori; P. Renucci escribió todo un libro sobre «la aventura del humanismo europeo en la Edad Media»; e, incluso, nuestro Menéndez Pelayo, que desconocía la obra de Burckhardt, escribía en 1876 que el Renacimiento no fue sino la culminación del esfuerzo por salvar la herencia de la Antigüedad clásica (esfuerzo ya del todo «humanista»), iniciado por Casiodoro y Boecio en la corte de Teodorico y proseguido sin descanso a lo largo de la Edad Media.

La «rebelión de los medievalistas» se dejó sentir especialmente en Francia. Étienne Gilson, por ejemplo, no dudó en hablar del «Humanismo medieval»⁶ y un historiador de la ciencia de la talla de Pierre Duhem, y su escuela, defendió abiertamente que las investigaciones de Copérnico, Descartes o Galileo habían comenzado allí donde los físicos parisinos y los lógicos oxonienses del siglo XIV las habían dejado. Nos dice, en efecto, P. Duhem: «[...] Es en el mismo momento en que Juan Buridan formula los principios de donde saldrá la moderna Dinámica, anuncia la ley de la inercia, y, arrojando del Cielo todas esas Inteligencias motrices que el politeísmo astral de los Helenos allí habían arrojado, declara que los astros se mueven en virtud del impulso inicial que les ha comunicado el Creador, es en ese mismo momento que Alberto de Sajonia entrevé la ley verdadera de la caída de los cuerpos; es en este momento que Nicolás Oresme se adelanta a la vez a Descartes, Galileo y Copérnico».⁷

6 Gilson, E.: «Humanisme médiéval et Renaissance», en *Les idées et les lettres*, París, J. Vrin, 1932 (el verdadero Humanismo se halla en la Escolástica y, especialmente, en Santo Tomás, que asimilan del helenismo aquello que éste tiene de eternamente válido y opera una auténtica revolución del pensamiento) y *Héloïse et Abélard. Études sur le moyen âge et l'humanisme*, París, J. Vrin, 1938 (personalidades fuertes al estilo de las que Burckhardt pinta para el Renacimiento, según Gilson, ya las podemos encontrar en personajes como Eloísa y Abelardo o en Bernardo de Clairvaux). En línea similar, dentro y fuera de Francia, se pueden citar a Huizinga, Paré, Brunet y Tremblay, Noerdstroim, Febvre, Haskins, Chem, Francastel, el propio Panofsky, y otros. Del último autor mencionado es muy conocida su obra *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental* (Madrid, Alianza, 1979; caps. 1 y 2, especialmente, pp. 30-174). Huizinga, por su parte, polemiza airadamente con Burckhardt en su trabajo «El problema del Renacimiento» (*El Concepto de Historia y otros ensayos*, trad. W. Roces, México, FCE, 1946). Huizinga y Gilson, con todo, trabajan ya sobre terreno abonado. Ya que, sobre el «renacimiento» carolingio y centrándose en autores como Alcuino de York, Rábano Mauro o J. Escoto Eriúgena, ya habían escrito G. Brunhes (*La foi chrétienne et la philosophie au temps de la renaissance carolingienne*, Friburgo, 1904) o E. Platzer (*Die karolingische Renaissance*, Viena, 1924) y, en torno al «Renacimiento del siglo XII», Gilberto Porretano, los Victorinos y la Escuela de Chartres, habían escrito Ch. Haskins (*The Renaissance of the twelfth century*, Mass, Cambridge, 1927) y el mencionado Paré y otros (*La renaissance du XIIe siècle. Les écoles et l'enseignement. Les écoles et l'enseignement*, Montreal-París, 1933). Para Haskins, por ejemplo, el Renacimiento italiano habría sido precedido de otros renacimientos menores: la época de las Cruzadas, de la formación de las ciudades, culmina con el arte románico y el principio del gótico, el surgir de la literatura popular, la reafirmación de los clásicos latinos, de la poesía latina y del derecho Romano, el resurgir de la ciencia griega con sus aspiraciones naturales y del pensamiento griego; el siglo XII dejó su impronta en la alta cultura, la filosofía escolástica y los varios sistemas europeos del derecho, sobre la arquitectura y la escultura, sobre el drama litúrgico, sobre la poesía latina y vulgar (Cfr. Haskins, Ch.: *Ibid.*, pp. vii-viii). En Francia, por cierto, verán la luz luego otros trabajos en torno a la misma cuestión; siendo el más significativo, tal vez, el de Gandillac, M. de y Jauneau, E. (éds.), *Entretiens sur la Renaissance du XIIIe siècle* (París, 1968).

7 Duhem, P.: *Le système du Monde*, París, Harmann, 1959, t. X, pp. 25-26.

Y aunque, con el paso del tiempo, la postura de los medievalistas en este punto ha ido tomando formas más mitigadas, como lo demuestra algún trabajo relativamente reciente de Ch. Payen,⁸ en los últimos tiempos ha recobrado vigor en toda su radicalidad en la pluma de M. de Gandillac, una de las figuras más representativas de esta corriente hermenéutica que estamos analizando.

A Maurice de Gandillac le gustan las paradojas. Por eso no duda en remitirse, en su defensa de la riqueza y carácter precursor del Medievalismo en relación al Renacimiento, en cuanto autoridad, a los ilustrados. En efecto, habíamos dicho, páginas atrás, que el tópico de las «tinieblas» y «tiempos bárbaros y oscuros», atribuidos a los tiempos medios, se había fortalecido en el siglo XVIII. Ahora bien, nos recordará Gandillac, el pensamiento que para los enciclopedistas representa la «luz» no es, precisamente, el de los autores renacentistas, sino el de Bacon, Galileo Galilei, Descartes y Newton. Diderot y d'Alembert, en efecto, no consideran a los filósofos renacentistas (Bruno, Pomponazzi y otros) aún con títulos suficientes como para merecer un artículo en su vasta *Enciclopedia*, el manifiesto ideológico del momento. Gandillac comparte plenamente este planteamiento de los ilustrados. Leonardi da Vinci se inspira todavía en los lapidarios y bestiarios medievales, técnicos y artesanos del Renacimiento se apropian de muchos descubrimientos del mundo árabe medieval, la filosofía en este periodo sigue siendo en gran medida oficio de clérigos, y se expresa mediante terminología escolástica, la Escolástica propiamente dicha —la de los «Comentarios a las Sentencias» y «Sumas»— se prolonga en las Universidades al punto de conocer una nueva floración en la Península Ibérica, paralela a la mística, en el Siglo de Oro, etc. Para Gandillac, pues, el denominado pensamiento «renacentista» es más un «entreacto» que una «transición», un «sueño» mas que una «aurora». Para este autor, que ha investigado profundamente la cuestión, junto a otros medievalistas, en el Centro Internacional Cultural de Ceresy, la conclusión es clara: más que de «ruptura radical» entre uno y otro periodos, hay que hablar de clara «continuidad». «Normas ciceronianas perceptibles hasta en la retórica de un san Bernardo, imitación de Ovidio y Virgilio, contactos renovados con el mundo árabe y griego, temática casi panteísta del *Deus forma essendi* (Dios forma del existir del existente), que, a través del Maestro Eckhart, pasará desde Nicolás de Cusa a Giordano Bruno, apoteosis de la "Naturaleza" en el *De planctu naturae* (*Sobre la lamentación de la naturaleza*) de Alano de Lille, decadencia del feudalismo, desarrollo de las ciudades y de las escuelas, roturación intensiva de las tierras y creciente demografía, papel ejercido por fuertes individualidades en la novela y en la historia, contrapunto entre "suerte" y una "virtud" llamada "proeza": he aquí otros tantos rasgos, entre otros muchos, que prefiguran ya el "Renacimiento"...».⁹

8 Cfr. Payen, Ch.: *Les origines de la Renaissance*, París, SEDES, 1969; Chap. 1: «Les Renaissances médiévales», pp. 9-29.

9 Gandillac, Maurice de: «Introducción», *La filosofía del Renacimiento* (vol. 5 de la *Historia de la filosofía* de la ed. Siglo XXI), Madrid, S. XXI, 1974, p. 19.

Y, aunque reconoce la existencia de algunas diferencias entre ambos periodos (respecto a la importancia de la mujer, a la resuelta voluntad de crear un arte original, etc.), cree que éstas son mínimas y no invalidan la anticipación medieval del Renacimiento. El apelativo «Renacimiento» ya conviene enteramente al siglo de Abelardo (que, aún de un modo mas atrevido que Anselmo, rehabilita la reflexión racional y esboza una crítica histórica) y de Eloísa (que recita la *Farsalia* y entiende ya, sin haber leído a Platón, de «furores heroicos»). Concluirá M. de Gandillac: «Para poder aceptar la tesis de una ruptura entre la Escolástica y el Humanismo es preciso haber interpretado previamente los siglos XIII y XIV de tal forma que solamente se retenga de ellos la instauración de aquel aparato escolástico que será precisamente la bestia negra de nuestros “renacentistas”; o que solamente se retenga el latín abstracto, del que, por cierto, ha ido surgiendo todo nuestro lenguaje filosófico moderno, pero que poco o nada se preocupa de la elegancia ciceroniana; o que solamente se destaque la evolución que, entre las artes del *Trivium* privilegia la gramática “especulativa” (hoy bien rehabilitada) y la sutil dialéctica del “complejo significable”. Sin embargo, ¡cuántos no fueron los “renacentistas” que se alimentaron de todo lo que el siglo XIII había aprendido de los árabes (y de la ciencia antigua, mezcla de astrología y alquimia), de la Cábala judía, del pseudo-hermetismo, del Aristóteles averroizado! Rogerio Bacon y Ramón Llull son ya, en muchos aspectos, *uomini singolari*, tales como los describe Burckhardt, héroes que no desdirían en nada dentro de *La obra en negro* de una Margarita Yourcenar. El fundador del primer “Estado moderno”, Federico II, rey de Sicilia, se hubiera encontrado a sus anchas entre los *uomini singolari*. El maestro de Dante, Brunetto Latini, escribe en su *Tesoro*, ya en 1264, esta bella frase que podría ser el lema del cosmopolitismo: “Todas las tierras son para el sabio su patria, lo mismo que los mares lo son para los peces. A donde quiera que yo vaya me encontraré con mi patria, de forma que ningún lugar podrá serme ni destierro ni extranjero, ya que el encontrarse a gusto corresponde, no al lugar, sino al hombre” (II, ii, 71). Si las expediciones de los vikingos a la boca del San Lorenzo quedan sin continuidad y no les proporcionan la gloria histórica de Colón, sin embargo, San Luis envía embajadores a los hijos de Gengis Khan y, antes que Francisco I, sueña con una gran alianza oriental. Ramón Llull, que viaja a Túnez para cultivar el contacto con los “amigos” de la Corona de Aragón, lleva también sus expediciones hasta la Armenia Menor, haciendo dialogar a cristianos, musulmanes y tártaros. ¿Quién no conoce los pacientes viajes de Marco Polo hasta la misteriosa China? El propio Dante se consuela con la división de su patria italiana y de su destierro fuera de Florencia soñando con un “paz universal” vinculada a la unificación del mundo, única actualización posible de la “potencia intelectual” común a todos los hombres (*De monarchia*, I, iii, 9-19)». ¹⁰ Y, desde luego, para este historiador de las ideas, no serían los únicos datos que han de tener en cuenta. Dante, por ejemplo, está impregnado de ideales medievales (el legado clásico como preparación al Cristianismo, lectura de Boecio, visión del Universo en tres escenas basándose en el esquema de los misterios, Beatriz como apoteosis de la *donna* cortesana, la deuda con Juan de Salisbury,

10 Gandillac, M. de: *Ibid.*, p. 20.

etc.). Petrarca es igualmente tributario del Medievo: fanático del Imperio, lector de San Agustín, lucha contra el averroísmo en defensa de la cristiandad contra el paganismo, etc. Y, de igual modo, podríamos juzgar a Bocaccio. Las hipótesis «infinetistas» de Juan de Ripa o el *De infinito* del escolástico Juan Maier entroncan con las reflexiones que, en torno al trascendental concepto de «Infinito», van del Cusano a Giordano Bruno (otras fuentes de este mismo concepto habría que buscarlas, por ejemplo, en la matemática de Bradwardine —vinculada a la teología neoplatónica tanto como al método euxodiano de la comprensión exhaustiva— en las reflexiones lógicas de la escolástica sobre la diferencia entre “categorema” y “sincategorema”, etc.). Gandillac nos aporta, en este sentido, abundantes ilustraciones.

IV. UN DEBATE ABIERTO

La polémica ha continuado en nuestros días animada, sobre todo, gracias a la obra de Paul O. Kristeller y Eugenio Garin, y no tiene visos de quedar cerrada.

El primero de los autores mencionados va a defender una tesis «continuista» matizada, mientras que Garin va a polemizar con los medievalistas, radicales o moderados, en favor de una tesis de «ruptura» total entre ambos periodos históricos.

Paul O. Kristeller ha desarrollado estas ideas en diversos escritos: desde aquel famoso «Apéndice» a su obra *Eighth Philosophers of the Italian Renaissance* (Stanford University Press, 1964; trad. María Martínez Peñaloza, México, FCE, 1970), titulado precisamente «Los antecedentes medievales del Humanismo renacentista»; hasta dos de sus obras más capitales: *Renaissance Thought II* (N.J., Princeton University Press, 1965; trad. Bernardo Moreno Carrillo, *El pensamiento renacentista y las artes* [Colección de Ensayos], Madrid, Taurus, 1986) y *Renaissance Thought and its Sources* (Compil. de Michael Mooney) (N.York, Columbia University Press, 1979; trad. Federico Patán López, México, FCE, 1982). Intentaremos aquí, en las páginas que siguen, hacer una breve síntesis del gran número de ricos materiales y perspectivas que Kristeller aporta.

La tesis de Kristeller, a nuestro entender, se fundamenta en tres grandes pilares: existe una continuidad, más que de ideas, de «formas» de pensamiento y de expresión del mismo; el pensamiento escolástico mantiene una notable vigencia todavía en el periodo histórico del Renacimiento; y, finalmente, en este periodo, no se puede hablar propiamente de una «filosofía» genuina.

Uno de los rasgos de la época renacentista es el interés por los clásicos. Un interés que, por supuesto, nunca faltó en el Medievo; pero que, al decir de Kristeller, adquiere ahora nuevas formas y fuerzas: «La actitud renacentista hacia los clásicos heredó algunos rasgos de la Edad Media, pero se diferenciaba de los enfoques medievales primero y último, así como del adoptado por el clasicismo moderno. Los eruditos del Renacimiento continuaron y reanudaron el estudio de los autores latinos cultivados por los gramáticos medievales, pero ampliándolo y mejorándolo mucho, a la vez que prosiguiéndolo por el gusto de hacerlo. No eran anticristianos, pero, en tanto que legos, se subordinaban al desarrollo de la sabiduría

secular a su amalgamiento con la doctrina religiosa o teológica. Además, agregaron a lo anterior el estudio del griego y de toda su literatura, sobrepasando en mucho los límites de la ciencia y de la filosofía aristotélicas. Finalmente guiados por el entusiasmo que les producía todo lo antiguo, así como por un programa consciente de imitación y revivificación de la erudición y la literatura antigua, los intelectuales renacentistas tenían un interés mucho más cabal por la literatura antigua que los estudiosos medievales o modernos. No despreciaron a los autores posteriores o menores, a pesar de la preferencia muy difundida por Cicerón o Virgilio, e incluso aceptaron como auténticas muchas obras apócrifas. Como resultado de este amplio interés, los estudios clásicos tuvieron en el Renacimiento un lugar muy central en la civilización de aquel periodo, estando unidos de un modo más íntimo con otras tendencias y logros intelectuales que en cualquier otro periodo de la historia de la Europa occidental, sea anterior o posterior». ¹¹ El papel que en el Renacimiento tuvieron los estudios clásicos sólo puede entenderse en el marco del surgimiento y desarrollo del movimiento humanista. Ahora bien, Kristeller quiere dejar claro que este movimiento no produce una «filosofía» propia. En esto, como en otras muchas cuestiones, diverge ostensiblemente de los puntos de vista expresados por el italiano Eugenio Garin.

El término «humanista», acuñado en el apogeo del Renacimiento, provenía, a su vez, de otro anterior: es decir, el de «humanidades» o *studia humanitatis*. Autores como Cicerón y Aulo-Gelio emplearon ese término con el sentido general de una educación liberal o literaria, uso que continuaron los sabios italianos de finales del siglo XIV. En la primera mitad del siglo XV *studia humanitatis* vino a significar un ciclo claramente definido de disciplinas intelectuales —a saber, la gramática, la retórica, la historia, la poesía y la filosofía moral—, entendiéndose que el estudio de cada una de estas materias incluía la lectura e interpretación de los escritores latinos usuales y, en menor grado, de los griegos. En este sentido de *studia humanitatis*, nos dirá Kristeller, estuvo en uso general en el siglo XVI y posteriormente, y ecos tenemos de él en el empleo que hoy todavía damos al término de «humanidades». Así pues, más que una tendencia o movimiento filosófico, el humanismo renacentista aludía a un programa cultural y educativo, en el cual se encuadraba y desarrollaba un campo de estudios importante pero limitado. La preocupación fundamental era de tipo «literario».

Los *studia humanitatis*, por otro lado, si bien incluían también una disciplina filosófica —es decir, la moral—, por otro excluían tácitamente campos como la lógica, la filosofía natural y la metafísica, incluso la teología y las diversas ciencias. Los humanistas trabajaban, básicamente, como maestros de humanidades en las escuelas secundarias o en las universidades, o bien como secretarios de príncipes o ciudades, consistiendo su producción, fundamentalmente, en discursos, cartas, poemas y obras históricas. El humanismo renacentista, en el plano profesional, por lo tanto, puede considerarse como una fase característica de lo que podría llamarse la tradición retórica de la cultura occidental. Y «retórica» se opone aquí, como ya en la Antigüedad, a «filosofía». En el Renacimiento hallamos una mayor preocupación por la forma de expresión. Algo central en la cultura de la época. «Por otra parte, si deseamos aplicar el término renacentista “humanista” al periodo

11 Kristeller, P.O.: *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, México, FCE, 1982, pp. 36-37.

medieval, que no lo usaba, quizá llamemos "humanistas" a ciertos sabios carolingios como Alcuino o Lupus de Ferreira; o a ciertos autores del siglo XII, como Juan de Salisbury o los gramáticos de Orleans y de Chartres, debido a la afinidad existente entre sus intereses intelectuales y los de los humanistas italianos del Renacimiento. Pero si a Santo Tomás de Aquino lo llamamos "humanista" a causa de la deuda que tiene con el filósofo griego Aristóteles, igual razón tendremos para aplicar el calificativo a cualquiera de los otros filósofos aristotélicos de la tardía Edad Media, así como a todos los matemáticos, astrónomos, autores médicos o juristas medievales, ya que dependen de autoridades anteriores tales como Euclides, Ptolomeo, Galeno o el *Corpus Juris*.¹²

Los humanistas del Renacimiento, por otro lado, en epigrafía y oratoria, son continuadores de los *dictadores* italianos de la Edad Media, los cuales, basándose en libros de texto y modelos enseñaban y practicaban el arte, eminentemente práctico, de componer documentos, cartas y discursos públicos. No hay que olvidar tampoco que muchos autores latinos — como Virgilio, Ovidio, Séneca o Boecio — eran muy conocidos ya en la Edad Media; y que, en el descubrimiento y estudio de los autores griegos, los humanistas son deudores de la tradición medieval del Oriente bizantino. La importancia dada al hombre, la investigación introspectiva y el «individualismo», un mayor gusto por estilo y formas literarias elegantes, la revivificación de la sabiduría clásica, constituyen, básicamente, la aportación del Humanismo; pero, en opinión de Kristeller: «No he logrado descubrir en la literatura humanista ninguna doctrina filosófica general, a no ser la creencia en el valor del hombre y de las humanidades y en la renovación de la sabiduría antigua», o, como se apunta en otro lugar, «me inclino a sugerir que los humanistas italianos no eran ni buenos ni malos como filósofos; simplemente no eran filósofos». ¹³ La tesis de Kristeller es que, en los siglos XV y XVI, se produjo una auténtica ebullición de ideas y experimentación con las mismas, pero nada más. Eran meros «aficionados» a cuestiones de filosofía y, cuando algunos critican el saber medieval (no, por cierto, Pico o el jurista Alciato), lo hacen a causa de un conflicto de competencias y poco más. ¹⁴ No eran filósofos profesionales: sus escritos sobre temas

12 Kristeller, P.O.: *Ibid.*, p. 40. Para el tema de la influencia de la retórica antigua y medieval en la renacentista: Cfr. Caps. XII, XIII y otros de esta misma obra.

13 Kristeller, P.O.: *Ibid.*, pp. 49-51 y 124, respectivamente. Analiza la continuidad de las tradiciones platónica y aristotélica en el Medievo y Renacimiento, así como de la «tradición agustiniana» en este último periodo histórico, al igual que la deuda que tienen con las corrientes de pensamiento medieval (neoplatonismo, averroísmo y otras) algunas de las reflexiones renacentistas en torno a la «dignidad del hombre» (cap. IX), la «inmortalidad del alma» (cap. X) o la «unidad de la verdad» (cap. XI).

14 «Además, gran parte de la polémica humanista contra la ciencia medieval no tenía como propósito criticar el contenido o los métodos de dicha ciencia, sino que simplemente representa una fase de la "batalla de las artes"; es decir, una propaganda ruidosa a favor de la erudición, que los humanistas lanzaron para neutralizar y vencer las pretensiones de las ciencias rivales. De aquí que me incline a considerar a los humanistas como retóricos profesionales poseedores de una idea nueva y classicista de la cultura, quienes intentaron afirmar la importancia de su campo de actividad e imponerse en sus normas a otros campos de aprendizaje y la ciencia, incluyendo la filosofía, y no como filósofos en quienes una curiosa falta de ideas filosóficas iba acompañada de una peculiar inclinación por la elocuencia y por el estudio de los clásicos» (Kristeller, P.O.: *Ibid.*, p. 126).

morales carecen de precisión en los términos y de solidez en la argumentación, se contradicen con frecuencia, sus ideas filosóficas en general carecen de uniformidad, a menudo sólo son meras repeticiones o variaciones de doctrinas anteriores, tienden acomodaticiamente al eclecticismo (no es de extrañar su admiración por Cicerón), y, finalmente, si algún mérito tienen, es el de popularizar o vulgarizar ideas de sistemas clásicos menores.¹⁵

El movimiento humanista no surgió en el campo de los estudios filosóficos o científicos, sino en aquél de los gramáticos y de los retóricos. De forma que, prácticamente, Descartes tiene que retomar la reflexión allí donde la dejó Santo Tomás, dando un nuevo giro a la filosofía y a la ciencia en el siglo XVII, mientras que muchas corrientes secundarias del pensamiento que aparecen en el Renacimiento y que se mantienen hasta el siglo XIX, de hecho han impedido el progreso de la reflexión. Así pues, en algunas ocasiones, más que horizonte productivo, en las llamadas «filosofías» del Renacimiento, hallamos auténticas y verdaderas rémoras. Con el Humanismo, tal vez, se introduce un nuevo «estilo» en el campo de las actividades culturales; pero, nada más. Coexisten, de hecho, el Humanismo y la tradición escolástica: «Así llegué a la conclusión [...] de que en la Italia renacentista, el humanismo y el escolasticismo aristotélico no eran tanto dos corrientes ideológicamente opuestas —y mucho menos representantes de una filosofía nueva y otra antigua—, sino dos campos de interés coexistentes. El humanismo tenía como base los *studia humanitatis* (es decir, la gramática, la retórica, la poesía, la historia y la filosofía moral), y el escolasticismo aristotélico las disciplinas filosóficas (es decir, la lógica, la filosofía natural, la metafísica y, una vez más, la filosofía moral). Un análisis de la producción literaria, así como de las actividades pedagógicas asociadas con los humanistas y con los escolásticos, mostró que provenían, al menos en parte, de dos ramas de la erudición que habían florecido en la Italia medieval: el humanismo estaba unido a la retórica medieval del *ars dictandi* y el *ars arengandi*; la filosofía escolástica al aristotelismo secular de las escuelas médicas de Salerno, Bolonia, Padua y otros centros».¹⁶ Existe, en este sentido, según dicho autor, una clara «continuidad» entre la «actividad intelectual» del Medievo y del Renacimiento. Nos recuerda, así mismo, además, que el «escolasticismo» surge en Italia sólo a fines del siglo

15 Kristeller, P.O.: *Ibid.*, p. 335-336.

16 Kristeller, P. O.: *Ibid.*, p. 18. La discusión se prolonga en el cap. V de este mismo trabajo, titulado «La filosofía renacentista y la tradición medieval» (pp. 150-186). La formulación más precisa de estos débitos del Humanismo renacentista al Medievo, con todo, la hallamos en el cap. I («El saber humanista en el Renacimiento italiano», pp. 17-35) de su obra *El pensamiento renacentista y las artes*, ya citado, donde se lee: «Este papel profesional que jugaron los *studia humanitatis* en la Italia renacentista nos ayuda a entender los antecedentes medievales; los cuales no hay que buscarlos en la filosofía o teología escolásticas del siglo XIII, que siguieron floreciendo durante todo el periodo renacentista, tanto dentro de Italia como fuera, y que actuaron, por así decir, en un compartimiento diferente. A mi entender, hubo tres fenómenos medievales que contribuyeron al auge del humanismo renacentista, si bien sufrieron una transformación como consecuencia de su misma combinación, si no por otras razones. El primero fue la retórica formal o *ars dictaminis*, la cual había florecido en la Italia medieval como técnica para redactar cartas, documentos y discursos oficiales, y como adiestramiento de la clase de cancilleres y secretarios que componían cartas y documentos para los papas, emperadores, obispos, príncipes y ciudades-repúblicas. El segundo influjo medieval en el humanismo

XIII y, por lo tanto, es casi contemporáneo del Humanismo; que la teología de Lutero estuvo influida por el vigoroso ockhamismo de las universidades alemanas del siglo XV; y, finalmente, que la teología católica vio un robusto renacer durante el siglo XVI, tras la fundación de la orden de los jesuitas y la celebración del Concilio de Trento, en especial en España y Portugal. Y, ¿qué decir del impacto del tomismo, agustinismo o averroísmo?

Esta interpretación de Kristeller ha tenido eco en diversos autores. En nuestro país, podríamos destacar el trabajo del profesor de la Universidad compostelana, César Raña Dafonte, «El humanismo del siglo XII y su proyección en el humanismo renacentista», dedicado a la relevante figura de Juan de Salisbury. Nos muestra allí su autor cómo, ateniéndose a los rasgos con que Kristeller define el «humanismo» renacentista, se pueden encontrar antecedentes de todos y cada uno de ellos en la obra de Juan de Salisbury (el pulcro estilo, el profundo conocimiento y uso de los clásicos latinos, la retórica ciceroniana, la cuidada epistografía, la preocupación crítica por la historia, etc.).¹⁷

La interpretación radical de los «medievalistas» (contestada ya, en parte al menos, por Payen y otros) y la moderada de Kristeller, van a hallar una réplica en los polémicos y eruditos trabajos de Eugenio Garin. Para este autor italiano, el paso de la Edad Media al Renacimiento, hay que entenderlo como un «salto» cualitativo, como una «crisis» de valores sin precedentes y, en último término, como una gran «revolución» cultural. «Salto», «crisis» y «revolución»: éstas son literalmente las expresiones que emplea este prestigioso investigador, autoridad indiscutible en el estudio de ambas épocas. Conviene evitar, en este

renacentista fue el estudio de la gramática latina tal y como se había cultivado en las escuelas medievales, y especialmente en las escuelas francesas, en las que dicho estudio se había combinado con la lectura de los poetas y prosistas clásicos latinos. Este influjo se sintió en Italia hacia finales del siglo XIII, época en que se consideró el estudio e imitación de los clásicos latinos como requisito para redactar elegantemente las cartas y discursos que se suponía que los retóricos profesionales debían escribir. El tercer antecedente medieval del humanismo renacentista nos lleva lejos de las tradiciones del occidente latino; nos referimos en concreto al Oriente bizantino. En efecto, el estudio de la literatura clásica griega, prácticamente desconocida en la Europa occidental, con la posible excepción de las áreas grecoparlantes del sur de Italia y Sicilia, había sido acometido de manera más o menos continuada en la Constantinopla medieval. Cuando los humanistas italianos de finales del XIV empezaron a combinar el estudio de la lengua y literatura clásica griega con la literatura latina y la retórica formal, se convirtieron *ipso facto* en alumnos de los sabios bizantinos. Se ha reconocido sin duda este hecho desde hace tiempo; no obstante, aún quedan por estudiar algunos de sus aspectos» (pp. 20-21). El «Apéndice» mencionado, «Los antecedentes medievales del humanismo renacentista», no es sino una extensa variación sobre idénticos supuestos; que P. O. Kristeller resume en el siguiente párrafo: «En mi opinión, hay básicamente tres tradiciones medievales que contribuyeron al surgimiento del humanismo renacentista: el *ars dictaminis* de la Italia medieval; el estudio de la gramática, la poética y los autores romanos clásicos como se había cultivado en las escuelas de la Francia medieval; y el estudio de la lengua, la literatura y filosofía griegas clásicas como se había proseguido en el Imperio Bizantino» (*Ocho filósofos del Renacimiento italiano, cit.*, p. 206).

17 Cfr. Raña Dafonte, César: «El humanismo del siglo XII y su proyección en el humanismo renacentista», *Actas del Simposio sobre Filosofía y Ciencia en el Renacimiento*, Santiago de Compostela, Serv. Public. Univ. de Santiago, 1988, pp. 357-362. El propio Maurice de Gandillac, presente en este Congreso celebrado en Santiago de Compostela a finales del año 1985, felicitaba públicamente al autor de esta ponencia, mostrando su adhesión a dicho planteamiento.

sentido, según él, dos equívocos: el de no apreciar como corresponde la profundidad de este salto y el de creer que el Renacimiento fue un fenómeno esencialmente literario y artístico y que, por ello, habría tenido una influencia mínima e indirecta en la historia de la filosofía y del pensamiento científico. Se puede hablar, ciertamente, de precedentes «medievales» (la Edad Media también amaba los clásicos, Aristóteles —y, en menor medida, Platón— estaba en boca de todos, Bernardo Silvestre escribía poemas filosóficos dignos de Bruno y Bernardo de Chartres cantaba a la *veritas filia temporis*, los juristas restauraban el derecho romano, el naturalismo e impiedad renacentistas es, en parte, heredero del alejandrismo medieval, etc.). Pero el «humanismo» fue algo más que retórica fácil de exaltación del hombre —sería absurdo, pues, buscar su secreto en las páginas de algún gramático tardío—, si nos atenemos al precio que se tuvo que pagar por ella: libertad de luchar en un mundo que resiste firmemente a todo esfuerzo y en el que todo progreso resulta una laboriosa conquista, desaparición de la idea tranquilizadora de un orden establecido, una vida política sin ilusiones —dura y de continuos choques de fuerzas—, la conciencia de una caducidad que todo lo arrastra, y un Dios —cuando subsiste— lejano, inefable, cuyos decretos resultan incomprensibles y que no admite plegarias; he ahí la obra de Maquiavelo y Pomponazzi, Lutero y Calvino, el fin del doméstico y ordenado sistema ptolemaico. El envite humanista no fue un fenómeno limitado al terreno retórico-literario: fue, más bien, el planteamiento de una clara imagen del hombre frente a una metafísica (la escolástica) en la que el hombre no tenía cabida. El interés renacentista por nuevos métodos de enseñanza y la renovación de disciplinas —los *studia humanitatis*— no es un elemento marginal; como tampoco lo es la apuesta por el ideal de la «vida activa». Apuntan al corazón mismo de la revuelta humanista. La educación del hombre *in fieri* (en lugar de la *specie*) —la educación humanística se presenta como la reconsagración del hombre, de su mundaneidad, de su vida en la ciudad terrestre, de sus pasiones, de lo que es más terrestre, corporal, natural— es el lema de la nueva era. Incluso el encuentro con el pasado clásico, que en el renacentista supone una apertura al sentido crítico de la historia, participa de esta misma apuesta.¹⁸

18 «Sin duda, la Edad Media no ignoró la antigüedad: hoy sabemos, por ejemplo, que los escolásticos, sobre todo desde el siglo XII, conocían gran parte del pensamiento clásico. Sin embargo, lo que más les importaba no era tanto determinar si una tesis había sido de Platón o Aristóteles, como, en el caso de que la misma fuera verdadera y válida, asimilarla a las propias proposiciones. En definitiva, Platón y Aristóteles son meros vehículos, nombres y máscaras, a veces términos y símbolos usados en el discurso para referirse al hombre: nombres comunes. Con el Humanismo empieza a buscarse el rostro preciso de cada uno: lo que se vuelve prioritario es recuperar al hombre concreto. Para hablar con Sócrates, para formarnos en su escuela, necesitamos recuperar a Sócrates, al verdadero, al auténtico Sócrates. Lo que importa ya no es una universalidad abstracta, sino una persona viva —yo diría, el timbre de su voz—. El encuentro con el pasado, la presencia del pasado, deja de ser la confusión de una verdad impersonal donde mi mente y la de otro pierden su identidad, y se convierte en un diálogo donde cada uno participa a título personal, con el lenguaje que mejor expresa su idiosincracia. Por eso el filósofo quiere leer a Platón en su original y no le basta con estudiar su lengua, sino que intenta comprender todos los aspectos de su ambiente, de su vida, de su mundo. Por eso, un historiador como Leonardo Bruni pone elaboradísimos discursos en boca de sus personajes. Con la ligereza de siempre,

En cuanto al hecho de si existió o no genuina «filosofía» en el Renacimiento y entre los humanistas, algo puesto en cuestión por Kristeller y sus discípulos, Garin es tajante: «Pero tampoco hay que ceder a la seducción que, para bien o para mal, ejerce la herencia, manifiesta u oculta, de la larga y no “desinteresada” polémica sobre el Renacimiento: hay que tratar de liberarse, pues, de la vieja antítesis entre la luz y las tinieblas, con lo que supone de lucha religiosa no siempre oportuna ni justificada; hay que tratar de comprender la diversidad de las formas de vida y de pensamiento —no sólo el ocaso de ciertos problemas, sino también el surgimiento de otros nuevos—, así como la distinta manera de vivir (incluso la vida religiosa) y de “sentir” (incluso los “problemas” eternos de la vida y de la muerte). Aún no se ha demostrado —como, en cambio, algunos opinan— que, frente a esos problemas, el que ha construido edificios imponentes y sistemáticos, perfectamente ajustados a los cánones de la metafísica y la lógica clásicas, sea más “filósofo” que un pensador como Sócrates, cuyo demonio sigue atormentándonos, o como Vico, que hasta su muerte fue profesor de retórica. Esta manera de ver las cosas tampoco supone necesariamente un coqueteo con las posiciones típicas de un decadentismo neorromántico o pseudoexistencialista».¹⁹

La polémica con Kristeller se acentúa. Para Garin, quizá ni siquiera sea del todo justo (al menos en la expresión) aquello que Gentile (gran investigador del movimiento humanista) decía: el que la filosofía de los humanistas había sido elaborada sin conciencia de tal por los no filósofos —poetas, literatos, juristas, políticos y quizás también predicadores y profetas—, filosofía llamada a enfrentarse y destruir a la filosofía de los filósofos. La lógica de Valla, la ética de Salutati, de Bruni y de Manetti, o la retórica de un autor como Poliziano, no tienen mucho valor en sí mismas, es decir, desde el punto de vista filosófico. Ahora bien, apuntará nuestro autor, si se hubiese tratado precisamente de no filosofía —es decir, sólo de retórica y poesía, literatura y homilia—, la verdadera filosofía no se habría derrumbado entonces por obra de ataques y burlas que, de hecho, eran bastante anteriores a los siglos XIV y XV. «Lo cierto, en realidad, es que la llamada no filosofía era la nueva filosofía que por entonces empezaba a nacer: una concepción verdaderamente nueva de lo real, visto *sub specie hominis*, es decir, desde la perspectiva de la libertad, la voluntad y la actividad; no ya un mundo inmóvil, definido en cada una de sus articulaciones, no ya una historia totalmente prevista, sino obra, actividad, *prodigiosa* transformación de la totalidad, riesgo y, en definitiva, *virtù*. La naturaleza, las cosas, las estrellas, el mundo entero se convierten en algo vivo, personal y humano [...]. Dios es una persona viva, una voluntad activa; la obra mágica se realiza en todas partes, y todo es, en su estructura profunda, voluntad y actividad

algunos han acusado a Bruni de entregarse a una retórica hueca y de imitar a Tito Livio. Sin embargo, esos discursos se basan, por lo general, en documentos muy precisos y su propósito es siempre recuperar al personaje en toda su autenticidad. Si es cierto que la literatura humanista —desde Petrarca hasta más allá de Erasmo— consiste en coloquios —ya se trate de diálogos o de intercambios epistolares—, no menos cierto es que tales coloquios intentan serlo entre hombres y no entre máscaras» (Garin, E.: *Medievo y Renacimiento* [Estudios e investigaciones], trad. Ricardo Pochtar, Madrid, Taurus, 1981, pp. 148-149).

¹⁹ Garin, E.: *Ibid.*, p. 10.

constructiva [...]. No por casualidad esta visión se expresará plenamente en los libros de poesía y en los tratados de magia de fray Tommaso Campanella, dominico y reformador, contemporáneo de Descartes».²⁰

El debate, por supuesto, sigue abierto.

20 Garin, E.: *Ibid.*, p. 34.