

JACOBO BURCKHARDT

H
9415. C5
BUR

LA CULTURA DEL RENACIMIENTO EN ITALIA

TRADUCCION DE JOSE-ANTONIO RUBIO

SEGUNDA EDICION

Prólogo de FRANCISCO ELIAS de TEJADA Catedrático de la
Universidad de Sevilla

PORTADA: EL NACIMIENTO DE VENUS.—SANDRO BOTTICELLI

MADRID

Editorial Escelicer, S. A.

1974

PROLOGO A LA SEGUNDA EDICION

1. *La cultura del Renacimiento en Italia* es uno de los libros fundamentales del moderno saber en Occidente y de los que mayor influjo han gozado en la mentalidad de los últimos cien años. Abre un período fecundo de estudios acerca del Renacimiento, al proporcionarnos una interpretación que, con ser discutible y haber sido efectivamente asaz discutida, quedará siempre como punto de partida y como centro de referencia para todo análisis que sobre el Renacimiento se haga. Libro cardinal, sin cuya lectura no puede soñar con llamarse culto el hombre de cultura media en Europa, ha servido para plantear una cuestión: la de la validez cultural del Renacimiento, que constituye tema inagotable en la delimitación de las directrices de la historia. Todavía hoy, en que por supuesto la pléyade inmensa de estudios posteriores ha aquilatado o revisado innumerables facetas de la construcción de Jacob Burckhardt, no es dable entrar en normal diálogo científico sin arrancar de esta obra, vigorosa y apasionada, llena de prejuicios cuanto rutilante de aciertos, con la que el maestro de Basilea nos abrió una de las problemáticas más apasionantes de la cultura universal.

La biografía de Jacob Burckhardt nos fue contada por él mismo, publicándose en 10 de agosto de 1897, dos días después de su fallecimiento a consecuencia de un ataque de asma. Cuarto vástago de una familia patricia de Basilea, de su padre heredó cierta solemnidad aristocrática, de su madre aquel sentido sereno, alegre y apacible de la vida, aquella «Heiterkeit» que le acompañara siempre. Estudiante de teología, discípulo de Ranke en la Universidad de Berlín, docente de Historia en 1844 y habilitado en 1845, viajero luego por Italia en búsqueda de especialización en el arte, en 1855 profesor ordinario en la Politécnica de Zürich, establecido desde 1858 como catedrático de la Universidad de Basilea, es en 1860 cuando publica el libro que antecede, espléndidamente vertido al castellano por el profesor José Antonio Rubio Sacristán.

Libro en el cual afloran las características de su alma, tal como fueran descritas por su fiel discípulo y sucesor en la cátedra Heinrich Wölfflin en unas páginas estupen-

das de su *Gedanken zur Kunstgeschichte*. La manera de trabajar de Jacob Burckhardt consistía en la acumulación de fichas y en la constante revisión de las sugerencias que las sucesivas lecturas le iban deparando. Del conjunto del almacén de datos menudos resultaba su visión de lo universal, que venía saliendo más de intuiciones confirmables que de la modelación machacona de los conceptos. De suerte que su labor era más resultado del amor que de la fría intelección de los problemas, una tarea que únicamente podía ser personalísima. Jacob Burckhardt renegaba de los estudios emprendidos en equipo, glacialmente apegado a notas deshumanizadas y desprovistas del calor íntimo con que las venía atesorando e interpretando él mismo, rehaciendo sus intuiciones primeras al compás de cada nueva aportación. Individualista en el estudio, sentía como Goethe impar desprecio por los datos que no hubieran sido revividos por sí propio, en el incesante esfuerzo de sus aquilatamientos culturales. Sus escritos son productos razonados del amor intelectual, que da vida a las menudencias eruditas. Siente tanto o más que piensa cuando escribe. Heinrich Wölfflin nos ha transmitido una norma escuchada de sus labios: «Universal sein heisst nicht möglichst vieles wissen, sonder möglichst vieles lieben» (1). Primado del amor sobre la erudición merced al cual canonizaba al dilettante sobre el erudito, dado que dilettante es quien asume el estudio con «diletto», con dilección, con amor.

Trabajador infatigable, era el último en abandonar los locales universitarios y el primero en llegar al despacho de su seminario. Su único descanso consistía en el paseo dominical en las primeras horas de la tarde del domingo. De donde que su lectura fuera inmensa, abarcando desde los clásicos hasta los periódicos de cada día. Conversador magnífico, transvasaba su grande saber a la charla cotidiana, siendo placer supremo para sus discípulos acompañarle en las visitas a exposiciones y museos. Enamorado apasionadamente del arte italiano, menospreciaba a Rembrandt y a Velázquez, porque se apartaban de su concepto de lo clásico. Y es que, individualista hasta el hondón del alma, para Burckhardt no existía la belleza, sino su belleza; esto es, lo bello no era cuestión de gusto, sino de quehacer vital. «Für Burckhardt war die Schönheit, *seine* Schönheit, eine Lebensangelegenheit, nicht eine blossе Geschmacksfrage», dice a la letra Heinrich Wölfflin (2).

Quede fuera, en consecuencia, de la mente del lector, la imagen del estudioso alemán, fríamente apegado al dato y a la cita. Entra delante de los ojos la estampa del hombre apasionado, individualista, estudioso incansable de los temas predilectos, siempre vistos con mirada propia, rehechos y retocados a través del cristal de sus afanes. La porción italiana de sangre que corría por sus venas dábale dosis mayor de genuino apasionamiento. Incluso cuando pretendía ser más alemán que suizo en algunos escritos juveniles, recogidos por Reinhardt Jaspert en el estudio *Der Geist der Renaissance und Jacob Burck-*

hardt (3). Germanismo, por lo demás, evidente, que arrastra al concienzudo profesor de Basilea a proclamar que los suizos son pura y simplemente alemanes: «Auf mich hat Deutschland seine Güter augeschüttet und mich an sein warmes Mutterherz gezogen. Und daran will ich meine eben setzen, den Schweizern zu zeigen, das sie Deutsche sind. Was mich an Deutschland fesselt, ist die frohlockende Gewissheit, dass auch ich zu dem Stamm gehöre, in dessen Hände die Vorsehung die goldenste, reichste Zukunft, das Geschick und die Kultur einer Welt gelegt hat». Burckhardt fue apasionado hasta para trocar los suizos en tudescos.

Germanismo que excedía a los planteamientos estrictamente culturales, para identificarse en los cogollos del corazón. Que era, en suma, más sentido que razonado, secuela del intuicionismo con que Jacob Burckhardt superaba el amasijo de sus fichas de trabajo. Las coincidencias que se dan entre sus ideas y los modos de pensar de la Alemania contemporánea salenle del pecho más que del cerebro, son actitudes mejor que razonamientos. Unas actitudes que prejuzgan cuanto puedan decir sus papeletas de estudioso erudito, anteriores esquemas en lugar de conclusiones de estudios. En Burckhardt precede la intuición al pensar, el corazón domina a la cabeza, el dilettantismo noble en cuanto amor predetermina los resultados cara a la esquemática severa de las cosas. Cuando un poco más adelante anotemos su racismo despectivo para con los españoles en nombre de la superioridad de las razas germánicas o contemplemos su hostilidad para la Iglesia católica en aras de su protestantismo atezado, tendremos la ocasión de comprobar con ejemplos las observaciones de ahora. Contra lo que pueda aparecer a primera vista, Jacob Burckhardt era un historiador expeditivo, o, como dicese ahora, comprometido. Incluso sin darse él mismo cuenta, que se lo impediría la consabida serenidad atribuible a los catedráticos germanos. Su discípulo y admirador Friedrich Nietzsche lo dejó consignado en las *Unzeitgemässe Betrachtungen*, en el *Wir Philologen* del otoño de 1874, párrafo 155, al apuntar que Jacob Burckhardt era el único historiador que no se dejaba dominar por las patrañas generales: «Wo sind die Historiker, die nicht von allgemeinen Flausen beherrscht die Dinge ansehen? Ich sehe nur einen, Burckhardt» (4). Aunque, veremos luego, Burckhardt fue hijo sumiso a los prejuicios de su tiempo. Y quizás radique en ello una de sus insignes pruebas de grandeza, por la representatividad que esa situación le da.

Un programa hegeliano.

2. *La cultura del Renacimiento en Italia* es el intento de construir sistemáticamente los cánones intelectuales de la Italia renacentista, en un afán de sistemática admirable para los años en que fuera escrito, afán en donde recaen el gran empeño y el gran fracaso de su autor: el empeño en elaborar una visión armónica y omnicomprendiva de las diversas manifestaciones del Rena-

cimiento, aunque la intención se ciñera a Italia, puesto que el Renacimiento tuvo en verdad su centro en Italia, bien que no pueda reducirse a un hecho exclusivo de la cultura italiana; el fracaso, porque es tarea más que sobrehumana, tarea escuetamente imposible, la de proporcionar unidad a los hechos culturales, literarios, artísticos, políticos y de toda índole que en el Renacimiento se ayuntan.

"Burckhardt buscó la unidad sintetizadora y explicativa en algo capaz de agavillar artes y letras, religión y política, vida pública y vida privada, hábitos y doctrinas, encuadrándolas sin excepción en una noción que resumiese al Renacimiento como período inequívoco, claramente marcado con evidentes notas diferenciadoras en el curso de la historia humana." Ciertamente es que, a fuer de historiador del arte, lo que le sirvió de punto de partida fueron las creaciones artísticas; punto tan claro que inicia su exposición por el terreno político hablando del Estado como obra de arte; pero también buscando en la Reforma la razón de ser que sirviera de contrapeso moralizador al Renacimiento, por Burckhardt centrado en lo artístico. Lo que para Burckhardt cuenta es que con el Renacimiento asoma un hombre nuevo, separado del Medievo porque liberado de las trabas medievales en todos los terrenos: de la creencia en el Cristo del catolicismo romano, de las limitaciones sentimentales eticistas en lo amoroso, del apartamiento de la naturaleza en lo artístico, de las ataduras éticas o estamentales en lo económico. Hombre nuevo que nace porque sí, armado de todas armas novedosas, sin contacto alguno con la mentalidad de los siglos medios; el Renacimiento es el despertar de la personalidad, el ansia de la fama terrena cara a la sed de inmortalidad ultraterrena, el descubrimiento de la geografía del mundo, el hallazgo de belleza en el paisaje, la valoración de la vida activa, la debilitación de la fe y el desarrollo pleno de la personalidad individual. Nada más y nada menos.

El problema está en si esas calidades se dan, además de darse en el Renacimiento, también en el Humanismo. Burckhardt los ayunta y ésta es una de las reservas que le haya podido hacer la crítica posterior, según luego veremos. Lo que quisiera mostrar ahora es la razón en la que funda la identificación entre Renacimiento y Humanismo.

El elemento que los ata es un nuevo sentido de la vida, cifrado en el hallazgo de la personalidad: así juzga Burckhardt. Hallazgo por él presentado en términos semihegelianos, cual el autodescubrimiento del Espíritu en un período maduro de la historia. En la parte III, capítulo VIII, dícenos que la Edad Media estaba sobrepasada en Italia porque era «época que el Espíritu se hallaba en condiciones de conocer por encontrarse ya fuera de ella». En la parte IV, capítulo I, el Renacimiento aparece como resultado del desarrollo del Espíritu. En la parte VI, capítulo I, el avatar renacentista «es un designio de la historia universal». O sea que el Renacimiento es

un estadio en el despliegue del Espíritu en la historia, suscitado por los modelos humanistas y por la nueva visión de la naturaleza, pero forzoso e ineludible despliegue del Espíritu. Es lo que casi con las mismas palabras había expresado Hegel en su *Geschichte der Philosophie*, parte II, capítulo III, al señalar cómo fue el despertar de la acción personificadora del Espíritu lo que condujo al revivir del arte antiguo y de las ciencias antiguas: «Dieses Erwachen der Selbstheit des Geistes führte das Wiederaufleben der alten Künste und der alten Wissenschaften herbei» (5). La fusión del Renacimiento con el Humanismo parece tener origen en esta perspectiva hegeliana.

Es el Espíritu hegeliano a donde, desde sus campos peculiares de la historia del arte, torna la mirada Jacob Burckhardt para buscar el elemento unitario que, abarcando a todos los datos que se dan en el Renacimiento, les otorgase la unidad anhelada, imposible de conseguir con el método descriptivo que él emplea. Una vez más entre tantas la sombra del coloso Hegel aletea sobre los autores más señeros del siglo XIX. 'De Hegel tomó Burckhardt el programa y los criterios para *La cultura del Renacimiento en Italia*.' La abigarrada disparidad de tantos y tantos datos dispersos gana unidad histórica en las perspectivas hegelianas. Es un momento del despliegue del Espíritu lo que Burckhardt analiza; y lo analizará exactamente igual que Hegel lo había analizado, como expresión del Espíritu que marcha, por Burckhardt cortado en un instante de su devenir dialéctico.

En lo cual ya no era hegeliano. Por eso lo calificué arriba dejándolo a la mitad, en portavoz de un semihegelianismo.¹ Burckhardt separa el fenómeno renacentista-humanista por algo aparte, prescindiendo de sus entronques, de los antecedentes en el siglo XII, de sus repercusiones en las concepciones del Barroco, de la línea paralela de los descubrimientos científicos.⁴

Quizás es que no estaba en sus manos proceder de diferente modo. Al cortar el devenir dialéctico del Espíritu en un peldaño de su marcha lógica en la historia, Burckhardt ha conseguido efectivamente dotar de unidad a los variadísimos hechos que integra en el Renacimiento; empero su corte fue tan tajante en demasía que olvidó analizar sus causas y sus efectos, desligándolo más que deslindándolo del resto del acontecer histórico.

Desviación de la inicial perspectiva hegeliana, que en el plano de la crítica trajo consigo la preponderancia de averiguar cual sea la dimensión del Renacimiento como entidad bien independiente, bien ligada al Medioevo, de una parte; y de otra aclarar si el Renacimiento es algo equivalente al Humanismo, según lo trata Burckhardt en *La cultura del Renacimiento en Italia*, o si, por el contrario, son dos cosas diferentes. Sin contar con la necesidad de tomar en cuenta el tercer elemento: las andaduras del saber científico, más o menos floridas, pero con existencia de la que no puede prescindir en una valoración de la historia de la cultura.

En estos extremos concretaré mis apostillas.

3.¹ Jacob Burckhardt procede sumando noticias de una serie de autores escogidos que no llegan al medio centenar sin preocuparse de las conexiones entre ellos. De donde que su cuadro de la Italia renacentista sea pintura donde se repiten los colores, los colores de los autores que maneja.¹

Acierta en la delimitación de los espacios territoriales. El eje de sus indagaciones está en Florencia y en la Toscana, en Venecia y en Roma. Nápoles casi es un añadido, intervinientó en cuanto sede de uno de los focos humanistas en días de la corte de Alfonso el Magnánimo. El Piemonte no es Italia, porque solamente se incorporó a Italia en el siglo XIX, y eso «en virtud de un acto libre y voluntario», carente de nudos en el pasado; y más en el pasado estudiado por Burckhardt, revélanos en el capítulo III de la parte V. Cerdeña no está nunca mencionada, y en verdad que la Cerdeña de los tiempos renacentistas, desde los siglos XIV a principios del XVIII en términos más amplios y más precisos, era pueblo de las Españas, tan español como el castellano o el gallego, según he mostrado en mi libro *La Cerdeña hispánica* (6). Sicilia tampoco, salvo la figura de Antonio Beccadelli de Palermo, y ello en cuanto miembro de la corte alfonsina de Nápoles. Sin citar a Giovan Domenico Campanella, más conocido por Tommaso, da por supuesto lo que el fraile dominico sostenía, a saber que la verdadera Italia deja fuera de sus linderos al Piemonte y a las islas. Al Ducado de Saboya, porque «sta in Francia ed in Italia» (7), a caballo de ambas; a las islas de Cerdeña y de Sicilia porque son países africanos (8). En los linderos de la geografía cultural tiene hartó buen sentido Jacob Burckhardt al señalar los mojones de la Italia.

Menos acierto cabe en el ámbito temporal, donde Burckhardt busca noticias a partir de Dante Alighieri para quedarse en la mitad del siglo XVI, con olvido a mi modesto entender de que Dante significa la culminación postrera del espíritu del Medioevo; pues aunque en sus obras existan atisbos de contemplar con ojos abiertos las bellezas naturales o parezca sublimar a Aristóteles en filosofía, semejante actitud se da ya en muchos escritores prehumanistas, a partir de la recepción clásica operada entre los siglos XI y XII. Por citar un ejemplo, en su formidable *Historia del Humanismo* Giuseppe Toffanin ha aproximado un trecho del *Entheticus*, de Juan de Salisbury, con otro del Purgatorio, XXVIII, 139-141, sobre la visión abierta de las cosas del universo (9). Es que en las expresiones del Alighieri lo que aletea no es un mundo nuevo, sí la coronación del mundo en donde estaba inserto, bien que sacudido después de las condenas de París. Por decirlo con Ernst Robert Curtius en su *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*: «El 20 de octubre de 1828 decía Goethe a Eckermann: «Dante nos parece grande, pero tenía tras sí una cultura de siglos.» Carlyle escuchaba en Dante «la voz de diez siglos de si-

lencio». Lo que percibieron Goethe y Carlyle, nosotros lo podemos determinar con precisión histórica: es el cosmos cultural de la Edad Media latina y el de la Antigüedad concebida a la manera medieval» (10). Dante es hermano de las catedrales góticas en las aspiraciones artísticas, de las catedrales filosóficas que son las *Summae* aquinatenses; su *Divina Comedia* es la cumbre literaria del Medievo, precisamente porque representa la misma visión celeste de lo humano, idéntica ascensión con ansias de infinito, la sublimación de los detalles o las figuras concretas en un anhelo de sistemática anclada en la teología, de suerte que aquellas cosas menudas o aquellas figuras individuales suben a cifra de símbolos al insertarse en la trama transcendente de un orden cuyo supremo apoyo no puede ser otro que el del mismo Dios. En Dante no existen servilismos ciegos para los dorados nombres de la antigüedad clásica; su aristotelismo está en todo caso fuera del Humanismo, inscrito en la línea de los científicos que seguían apoyando en Aristóteles sus avances, pese a las condenas de 1270 y 1277. La diferencia entre los científicos y Dante está en que, precisamente por anidar en Dante la aspiración a una concepción total del mundo pareja a la de los magnos sistemas escolásticos, sigue pensando en utilizar a los antiguos, Virgilio guía o Aristóteles filósofo, en provecho del dogma y de la unitaria concepción cristiana de la vida. Dante continúa la línea de las universalidades escolásticas en la genial *Summa* poética toscana que es la *Divina Comedia*; y si en otras partes adhiérese a Aristóteles es dentro de las premisas totalizadoras de la visión del siglo XII. No puede decirse que esté en el Humanismo ni dentro de la naciente ciencia coetánea. Quiere soñar la unidad al par de las sumas escolásticas, por más que cuando escribe pese sobre sus espaldas la condena que, al golpear al averroísmo, golpeó de soslayo la alta teología neoaristotélica. De ahí sus equilibrios de varón de transiciones, al lado de su aspiración unitaria, pareja a la de Santo Tomás de Aquino.

Otro tanto sucede en el término final. Para Burckhardt parecen ser extraños al Renacimiento aquellos hombres en quienes precisamente el Renacimiento encuentra su sublimación y su coronación. Por no salir de Italia, baste citar a Bernardino Telesio, de Cosenza, en el Reino de Nápoles, cuya crítica superadora del aristotelismo, tanto en los escritos menores cuanto en el *De rerum natura iuxta propria principia* vale por el programa más audaz y clarividente que el Renacimiento forjó en torno a una nueva justificación de los saberes científicos; o a Galileo, cuya concepción de la experiencia, asumida en función de «le dimostrazione necessarie», por usar las palabras por él mismo empleadas en la carta a Elia Diodati del 2 de enero de 1638, constituyen la síntesis perfecta del dato con la razón; en una teoría de la experiencia que, no solamente avanza sobre las previsiones de los anteriores científicos renacentistas, sino

que además es la fórmula con la que el Renacimiento culmina cabalmente porque se coloca en antítesis con la cerrada férvida devoción de los humanistas hacia los modelos clásicos.

Quizá el origen de tales nebulosas en la demarcación del tiempo deba a que para Jacob Burckhardt Humanismo y Renacimiento son cosas iguales. Muéstralo la manera en la que maneja indistintamente en cada capítulo los autores colocados bajo cada una de ambas banderas culturales. Coloca en el mismo plano a Eneas Silvio que a Maquiavelo, a Petrarca que a Cristóbal Colón. Siendo así que la complejidad de ambos movimientos muestra cómo, si bien íntimamente entrelazados, pertenecen a dos etapas diferentes.

Sobre el Humanismo.

4. En el primer capítulo de su estupendo libro, *Cicero und der Humanismus. Formale Untersuchung über Petrarca und Erasmus* (11), Walter Ruegg ha analizado con precisión y erudición completas la historia del vocablo «Humanismo». Arranca de un neohelenismo fijado en los grupos de significación correspondientes a los nombres griegos de acción, terminados por lo general en -ισμός, deducidos como denominativos verbales. Así de ἀγωνίζω o luchar, resulta ἀγωνισμός para significar tomar parte en la lucha, en el ἀγων; así οικισμός o colonización procede de οικίζεω o pretener ya que la colonia es el conjunto de instituciones aforadas a la ciudad madre. Judaísmo, paganismo, cristianismo, son nombres latinos acuñados sobre esta base helénica antes de los siglos medios, durante los cuales por cierto desaparece esta aplicación filológica tal vez por falta de las condiciones culturales incitadoras de las mudanzas del lenguaje. En el siglo XVI, en cambio, los ismos retornan con aplicaciones crecientes. Háblase ya de ateísmo en 1534, fariseísmo en 1536, de calvinismo y de platonismo hacia 1570. En el siglo XVII las denominaciones aumentan: deísmo en 1660, escepticismo en 1696. En el XVIII aparece en Francia el optimismo en 1737, el idealismo en 1752; en Alemania el pesimismo en 1776. En los albores del XIX Inglaterra aporta el liberalismo hacia 1819.

Es en estos albores del siglo XIX cuando el bávaro Friedrich J. Niethammer, miembro del círculo de las amistades de Federico Schiller, crea el vocablo «humanismo» dentro de la terminología propia de las ciencias pedagógicas, en su libro *Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie der Erziehungs-Unterrichtes unserer Zeit dargestellt*, estampado en Jena en 1808. En cuyo libro el humanismo supone señalización de escuelas, o como él dice, una «Sechstenbezeichnung», para contraponer la vieja manera de la educación sobre la base de estudiar las fuentes clásicas a los nuevos sistemas y métodos educativos introducidos en el «Basedowsche Philantropinum». La razón de buscar estas palabras para denominar dos tendencias pedagógicas es la de querer decir lo mismo respectivamente echando mano

de raíces griegas y de raíces latinas. En este plano pedagógico Humanismo se distingue por la educación según los «studia humanitatis», tal como venían ya esbozados en los programas del Medievo.

Al correr de las polémicas culturales de la primera mitad del siglo XIX la significación pedagógica truécase en bandera de combate. K. Hagen en 1841, en su *Der Geist der Reformation und seine Gegensätze*, define a la corriente humanista por precursora de la Reforma en la medida de hostil a la Escolástica. Es la línea seguida por G. Voigt en su *Die Wiederlebung des classischen Altertums oder das erste Jahrhundert des Humanismus* en 1859, al situarle como manera cultural que sirve de puente entre el Medievo y las formas culturales de la época moderna. Y es la acepción que late en *La cultura del Renacimiento en Italia*, aparecida en 1860 y que comparte con el libro de Voigt del año anterior los méritos de haber popularizado este vocablo.

La fecha del libro de Burckhardt, en la alborada del uso de la palabra, justifica o por lo menos disculpa la imprecisión con que está manejado el vocablo, sin diferenciarle apenas del Renacimiento. Disculpa para el lector de hace un siglo e incluso para el lector de hoy que lea *La cultura del Renacimiento en Italia* con la devoción casi religiosa con la que es necesario acercarse a las obras cardinales del saber contemporáneo. Pero que requiere una aclaración a la luz de los aquilatamientos de los últimos cien años y exige una toma de postura que impida confundir al vocabulario acuñado por Burckhardt con el vocabulario de nuestro tiempo.¹¹

5. Cuando apareció la traducción francesa de la *Geschichte der italienischen Renaissance*, en 1885, E. Gebhardt publicó en la *Revue des Deux Mondes* del 15 de noviembre del propio año de 1885, un estudio, entre exégesis y comentario, intitulado *La Renaissance italienne et la philosophie de l'histoire*, donde puntualizaba, tras de ponderar los justísimos excelsos méritos del libro de Jacob Burckhardt, cómo en él faltaban, ni siquiera levemente tratados, los «points d'attache... soit avec le moyen-âge, soit avec le milieu du XVI^e siècle» (12). De donde parecía deducirse que el primer punto a completar era el de las conexiones del Renacimiento con sus precedentes medievales.

En efecto, el siglo XII contempla un retorno a las fuentes clásicas no carente del deslumbramiento que luego será la moda de los humanistas. No hay que esperar a Francesco Petrarca para toparse con la pasión por los saberes clásicos. Incluso puede señalarse una tendencia en la crítica posterior a Burckhardt que hable más que de un prehumanismo o de un prerrenacimiento, para referirse a un Renacimiento sin más. Baste recordar el conocido libro de Charles Homer Haskins titulado así: *The Renaissance of the twelfth century* (13). Es tesis traída a sabores de interpretación nacionalista a la fran-

Humanismo, Tecnología y Ciencia.

cesa por J. Boulanger en *Le vrai siècle de la Renaissance*, estudio aparecido en 1935 como primer volumen de la serie *Humanisme et Renaissance*. Desde el lado de los estudiosos italianos, Giuseppe Toffanin ha recabado papejos méritos para la cultura italiana en el libro más certero y documentado que sobre estos temas se haya escrito después de Jacob Burckhardt, en su colosal *Historia del Humanismo*, subrayando cómo ese fenómeno del retorno a los clásicos en el siglo XII se dio también en Italia de maneras claras. Así, por ejemplo, Godofredo de Viterbo, que vive entre 1120 y 1191, había escrito en su *De rebus gestis Imperatoris Caesaris Federici Augusti* cómo, aunque careciese de otro título para la posteridad, siempre le cabría la fama de haber divulgado las Musas tanto tiempo ocultas y que no osaban salir de sus escondites retirados, la fama de haber restituido su antiguo esplendor a los poemas, estimulando a los poetas ociosos (14).

Si hay pasión de amores humanistas en la pasión con que Alejandro Neckan canta en su *De laudibus Sapientiae*, y vive entre 1157 y 1217, la grandeza de saber que sea algo válido por sí mismo, y si existe la ocasión de que su coetáneo Walter Map anticipe la sátira culta en pleno siglo XII, no olvidemos que en nuestro alto Medioevo se da el cuidado por la puntualización clasicista. En el *Poema de Alexandre*, sea su autor Jofre de Loaysa o séalo el astorgano Juan Lorenzo Segura, inténtase revivir en lengua castellana el oropel dorado del héroe de la leyenda griega con atención de erudito que subraya la certidumbre veraz de sus fuentes, al aclarar, ya en función de humanista puntilloso, con actitud mental bien manifiesta:

«En escripto yaz esto, sepades uos non miento» (15).

Sin contar con que, a través del árabe, es en tierra hispánica donde se hallan los hontanares del gusto por el saber de los antiguos. En Toledo traduce Gerardo de Cremona a Hipócrates en el siglo XII, y lo mismo hace con Galeno. El propio Gerardo de Cremona vierte el *De coelo et mundo* y el *De generatione et corruptione* de Aristóteles, mientras Miguel Scot, asimismo en Toledo, traduce el *De animalibus*. En geometría pasan al latín en Toledo el propio siglo los *Elementos*, de Euclides; la *Crónica*, de Apolonio; el *De mensura circuli*, de Arquímedes; el *De speculis corburentibus*, de Diocles; el *Almagesto*, de Ptolomeo; el *De motu et tempore*, de Alejandro de Afrodisia.

Típico de este retorno a lo clásico es que la cultura del denominado Renacimiento del siglo XII, o si se quiere para evitar errores prerrenacimiento, es la fusión de ciencia, amor a lo clásico y teología. Lo que sucede es que esta vuelta de miras a la antigüedad grecorromana tiene lugar con arreglo al intento de asimilarla al cristianismo, trocando a los saberes viejos en instrumentos confirmadores del dogma cristiano. Por eso su culminación está en los magnos sistemas totales de la Escolástica, en es-

pecial en las *Summae* aquinatenses. Fue una síntesis total de clasicismo, ciencia y filosofía al servicio de la teología, con arreglo a la concepción teocéntrica característica del dualismo Creador-creatura, esencial a la visión cristiana de la vida.

Torcióse el medido equilibrio a causa de la separación averroísta entre dos verdades, la teológica y la filosófica, mantenida en las aulas de París por Siger de Brabante, Boecio de Dacia y Bernier de Nivelles; exactamente lo contrario de la unidad del saber al servicio del dogma mantenida y elaborada por Santo Tomás de Aquino. Lo peor fue que las condenas de París del 10 de diciembre de 1270 y del 7 de marzo de 1277 crearon ambiente hostil al aristotelismo en todas sus maneras, tomándolas como base Juan Peckham y determinados franciscanos para intentar arrastrar en tales condenas determinadas proposiciones de Santo Tomás, debido a sus raíces aristotélicas.

Con el procurado vilipendio de Aristóteles, que se quería presentar por secuela de las condenas del averroísmo, va a romperse el módulo del armonicismo tomista y la cultura de Occidente se romperá en tres líneas: la Escolástica, la científicista y la humanista. La orientación escolástica, privada de bases seguras en Aristóteles, va a decaer perpendicularmente al iniciarse la llamada «vía moderna» y en la disgregación de escuelas enemistadas y pugnantes. Sin entrar en detalles eruditos, por fuerza fácilmente conocidos, baste señalar la figura de Guillermo de Occam. El final de esta línea acaba en el protestantismo cabalmente por independizar la razón a fuerza de insistir en los valores de la fe. Baste leer el libro consumado de Erwin Iserloh, *Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham. Ihre Bedeutung für die Ursachen der Reformation* (16). Otro eslabón de la cadena sería John Wycleff, donde ya se dan, no solamente las premisas, sino las consecuencias que adoptará Martín Lutero, como indico en mi estudio *Las doctrinas políticas de la Baja Edad Media inglesa* (17). Sin que se puedan comparárseles los antecedentes, ajenos a la problemática filosófica, acumulados por Hermann Reuter, ya en 1874 en su *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter vom Ende des 8. bis zum Anfang des 14. Jahrhunderts* (18), o las recogidas por G. Volpe en *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana (secoli XI-XIV)* (19), por citar apenas dos estudios clásicos sobre ese asunto.

Dejando a un lado esta línea filosófica, la apostilla deberá concretarse a las otras dos orientaciones: la humanista y la renacentista.

6. Según ha demostrado Alfred von Martin en el mejor libro que yo conozca acerca de la personalidad de Jacob Burckhardt, el titulado *Die Religion in Jacob Burckhardts Leben und Denken. Eine Studie zum Thema Humanismus und Christentum*, el Humanismo vino a ser

*Puntualizaciones de
Georg Weise.*

para este arrepentido aprendiz de pastor evangélico casi una religión de la belleza a la que tendía por su condición de catedrático apasionado de la historia del arte, debiendo ser interpretado «als quasireligiöser Ersatz», como sucedáneo casi religioso de su fallida vocación primera (20). Lo eterno de la belleza del arte será la verdad eterna de su vida porque la historia entera será, en remedo hegeliano, la marcha secularizada de la salvación. Para Burckhardt religión y cultura vendrán a actuar en el curso de los acontecimientos como dos potencias complementarias, cuya máxima expresión se logra en un arte referido a la tradición religiosa, de la cual la forma suprema es «das antike Paradigma» (21). Paradigma que Burckhardt centró en el arte helénico con un apasionamiento transmitido a las visiones dionisiacas de su discípulo Federico Nietzsche, por lo demás erradas en cuanto el arte helénico es pura y simplemente esquema de serenidades apolíneas; y que transmitió al Humanismo en cuanto retoño de lo clásico, por Burckhardt sentido en la medida en que soñaba con la perennidad eterna del clasicismo grecorromano, amén de asociarle al Renacimiento para fundirlos a ambos en un supuesto nuevo «descubrimiento de la persona y de la vida» que fuera el contrapíe externo de la independización religiosa que trajo consigo la Reforma luterana.

La apología del Humanismo por Jacob Burckhardt, así como su identificación con el Renacimiento, encubren la apología de la Reforma. Contempla en el Humanismo el retorno a los modelos clásicos, pensando que tal retorno implicaba la condenación del Medievo católico y medido, así como otra nueva revuelta dionisiaca contra el rigor de las ordenadas medidas apolíneas. Fúndelo con el Renacimiento, porque éste es la independencia completa de las normas cristianas a su vez, aunque luego la crítica posterior haya mostrado lo equivocado de esas tesis. Y todo ello para justificar la Reforma al pretender que la Contrarreforma de Trento y el yugo bárbaro de los bárbaros españoles que la sostuvieron tridentina y católicamente, fue la causa de que el Renacimiento muriera, y de que con el Renacimiento muriera también la libre genialidad cultural de unos italianos: italianos que, bajo el peso de las onresiones españolas, ya no pudieron seguir los impulsos de sus almas genuinas, impulsos que les habrían llevado a acoger la Reforma luterana.

Por lo demás, la crítica posterior, en lo tocante al Renacimiento dentro del arte, ha puntualizado fechas con un detallismo hasta exagerado, no cantado por Burckhardt pese a la incommensurable erudición que le asistía. Para no salir de la historia del arte, tierra firme que a fuer de especialista sirve a Burckhardt para perfilar la cultura italiana de la época que definió renacentista, Georg Weise ha subrayado con datos a mi ver de profano irrefutables, cómo el goticismo predomina a lo largo del siglo xiv, e incluso alcanza su apogeo en la puerta esculpida por Andrea Pisano para el baptisterio de Florencia. Por los mismos días la célebre Anunciación de

Simone Martini representa uno de los cuadros menos clasicistas y más transidos de idealización al gusto gótico que existan en la pintura italiana. En el documentado estudio sobre *El doble concepto del Renacimiento*, escrito en 1933 y recogido con otros trabajos en *L'ideale eroico del Rinascimento e le sue premesse umanistiche*, el profesor de Tubinga contrapone el estilo gótico al del humanismo en las artes plásticas. Repitiendo una vez más la tendencia centro-europea empeñada en arrebatar a Italia el cetro renacentista, refiere lo gótico como el hallazgo estilístico conseguido en los estudios y talleres del norte de Francia; caracterizado por la limpieza en la composición, por las líneas armonizadas casi con tensiones musicales, por la idealidad graciosa y hasta casi vaporosa mezclada con un pudor en la expresión; cualidades todas que traducen en Italia los pintores dulcísimos de la escuela de Siena o los escultores pisanos cuales Andrea y Nino, e incluso Tino di Camaino. Para Georg Weise el postrer representante es Lorenzo Ghiberti y la última manifestación el conocido San Esteban de la iglesia del Or-Sanmichele en la calle de los Zapateros, de Florencia. Mientras que la primera muestra del arte nuevo de gusto humanista, proyectado ya al realismo imitador de las formas plásticas de la antigüedad grecorromana es el Jeremías del Campanile (22). De suerte que, a menos de mil pasos en la geografía urbana de Florencia y con un solo año de diferencia, se dan dos maneras contrapuestas de un idealismo gótico que concluye y de una intencionada imitación de las maneras clasicistas que comienzan. En el ámbito de la pintura la apertura la inician los frescos de Masaccio Guidi en la capilla Brancacci de la iglesia del Carmen, de Florencia, sobre todo en los celebérrimos frescos que representan la expulsión de Adán y Eva del paraíso o el pago del tributo por Jesucristo. De cuyas observaciones deberá deducirse que es en el sexto quinquenio del siglo xv cuando el humanismo se asegura en el campo artístico, esto es un siglo después de que la nueva orientación clasicista hubiera sido formulada por Francesco Petrarca en el horizonte de las letras.

X

7. Lo que queda por ver es si el Humanismo, la vuelta a los clásicos, libera al hombre del entramado medieval, o si la liberación es un proceso madurado por la edad media y culminante en el Renacimiento, sea o no en relación directa o indirecta con los gustos clasicistas. Porque en resumidas cuentas el humanismo, desde Petrarca hasta Erasmo de Rotterdam, más que desatar al hombre, lo que hace es sustituir las cadenas teológicas de contenido por las cadenas artísticas del gusto. Están en la misma línea, sin otro cambio que dar predominio al fondo o a la forma.

Porque el humanismo no descubre al hombre, cual supuso Burckhardt, sino que idealiza al hombre del clasicismo grecorromano para colocarle por modelo de imi-

Los dos Humanismos.

tación. De ahí que Cristianismo y Humanismo puedan perfectamente no ya coexistir, empero mucho más: conjugarse en un abrazo armónico. Las exageraciones humanistas, en la literatura licenciosa del Beccadelli como en el culto florentino del «divino» Platón, no empecen a que la línea central humanista se aparte de las heterodoxias, armonizando credo católico con formas sacadas de la venerada antigüedad. Petrarca y sus sucesores hasta la llegada de los huídos a la caída de Constantinopla, en 1453, no ven a Platón directamente, lo contemplan detrás del cristal de los escritos ciceronianos. En el hondón de su pensamiento los humanistas de la estela de Petrarca de quien se hallan más cercanos es de San Agustín, porque ven en el obispo de Hipona la guía para entender cuál fue la verdadera estampa de Cicerón y del Platón que únicamente a través de Cicerón conocían.

Todo lo más, estimo yo cabría distinguir dos etapas del Humanismo. La primera época, ceñida a la ortodoxia católica, discurre desde Petrarca hasta la llegada de los griegos a Italia a mediados del siglo xv. La recepción del clasicismo es formal, atendida a los halagos del latín directamente manejado en contraste con la deslucida fraseología de la Escolástica decadente primero, y más tarde al redescubrimiento de las formas artísticas. El segundo momento, sellado con la aportación de las doctrinas traídas a Florencia por Jorge Gemistos Pletón y sus secuaces, acarrea la recepción de la filosofía griega, ahora cifrada especialmente en un Platón por fin conocido en sus fuentes originales.

El primer humanismo nuevo, si dejamos de lado la tradición classicista jamás extinta en Occidente y cuya cumbre está en el siglo xii, tiene marcado tinte ciceroniano, tasado con criterios por lo general sacados de San Agustín. Petrarca mismo es un ciceroniano convencido, que aprovecha para las cosas divinas la filosofía antigua tamizada por los decires de Cicerón. Son humanistas retóricos, jamás aspirantes a innovaciones teológicas. Su clasicismo está más cerca de los escritores curiosos del siglo xii que de las Academias florentinas del tiempo de los Medici. Como ha escrito Giuseppe Toffanin «con Petrarca el humanismo, vanguardia de la reacción católica, exaspera el propio conflicto con el averroísmo científico» (23). Es una corriente en que se apuntan los más extremosos humanistas, clara en la devoción cristiana, agustiniana y ciceroniana de Giannozzo Manetti en el *De dignitate hominis*, en la manera en la que Boccaccio identifica en el libro xvi, capítulo v, de su *De genealogia deorum* a los enemigos del humanismo con los frailes engañadores de quienes se había burlado en el *Decamerón*, en el ánimo con que se acercaban a los clásicos los componentes del círculo fundado por el agustino Luigi Marsili en la Florencia del xiv.

El segundo humanismo comienza cuando entre 1438 y 1439 trasládase a Italia los griegos en riadas que aumentarán después de la caída de Costantinopla en

poder de los turcos en 1453, trayendo consigo por bagaje los textos cabales de la filosofía antigua. Reátase con una pasión de siglos, ahora vehementemente en vías de conseguirse: la de conocer las fuentes y hacerlas accesibles mediante depuradas versiones. Sobre todo se redescubre al auténtico Platón. Y no es que el conocimiento de Platón no viniera de antiguo, como ha probado Eugenio Garín en sus *Studi sul platonismo medievale* (24), pues que ya había sido objeto de polémicas en el siglo XI al modo de la sustentada por Manegold de Lautenbach contra Wolfram de Colonia. Lo que acontece es que el Platón traído ahora por los griegos estaba impregnado de color novedoso, dado que el platonismo venía siendo en el Imperio de Oriente la bandera del helenismo recalcitrante desde hacía mil años frente a la ortodoxia de la Iglesia bizantina. Ha sido François Masai en su decisivo libro *Pléton et le platonisme de Mistra* (25) quien ha revelado los choques entre tradición cristiana y platonismo bizantino. En contraste con el platonismo del humanismo anterior al 1440, orientado al servicio de los dogmas, según su versión ciceroniana, en el Imperio de Oriente el platonismo suponía la heterodoxia frente a la Iglesia bizantina, los platónicos eran los herederos de la Academia mucho después de que fuera cerrada en el año 529. Faltó en Oriente el San Agustín con arrestos para cristianizar a Platón y en lugar de los Padres de la Iglesia capaces de llevar a buen término la versión platónica de los Plotino y de los Porfirio, de los Proclo y de los Jámblico. En los días del XIV y del XV la vieja fortaleza edificada en 1249 por los cruzados en las proximidades de Esparta sube a capital de unos dominios adjudicados a los herederos del título imperial. En el siglo XV Jorge Gemistos Pleτόν funda en ella una escuela hasta 1393 hasta 1414 va a ser el foco de la cultura antibizantina, aspirante a renovar los valores culturales de la Grecia clásica, el primero de los cuales será la restauración nítida de la filosofía de Platón. Centro cultural importante, que incluso en las pinturas señala en los muros de las iglesias el afán por retoñar el arte clásico, arrumbando a las figuras del hieratismo solemne de las iglesias de Bizancio. Con ser como soy mero profano en temas de arte, yo recuerdo la extraordinaria impresión de clasicismo grecorromano que movió los pinceles de los pintores que a mediados del siglo XIV pintaron los frescos del monasterio de la Péribleptos tomando por asunto la vida de la Virgen, o hacia 1430 en la Pantanassa la resurrección de Lázaro y la procesión de las palmas; gustos y estilos tan opuestos al gusto bizantino como puedan serlo una estatua del Donatello a un cuadro de fra Angélico. El avivado alborar del amor a la Grecia prebizantina que asoma en el siglo XIV por la Héliade, patente en la carta de Demetrio Cydones siguiendo al diálogo anónimo y lucianesco del siglo XII intitulado *Tímarion*, cobra en Mistra su sentido de oposición a la

cultura de la Iglesia ortodoxa. Platón va a ser considerado como teólogo, no ya solamente como moralista. Es un Platón cuya filosofía vale por contraste cara a la filosofía cristiana.

Es el platonismo de Pletón el que pasa a Florencia, con justeza definida por otro emigrado, por Crisolora, verdadera salvadora de la cultura griega, esto es de la cultura no bizantina, sino clásica. Las polémicas de Pletón contra el Genadio o Jorge Scholario es la lucha entre la Grecia rediviva y el Bizancio ortodoxamente cristianísimo, trasladada ya a suelo itálico. Siendo sobre la huella de Pletón como nace el platonismo de la Florencia de la segunda mitad del siglo xv, la de la *Theologia platónica seu de immortalitate animorum* de Marsilio Ficino, la de la Academia platónica fundada en 1462 por Cosme de Médici enlazando con la Academia ateniense fenecida casi mil años antes, la de la religión natural de Pomponio Leto con sus justificaciones de los antiguos misterios de Rodas y su doctrina de que Júpiter posee la plenitud de las formas cósmicas, la de las novecientas tesis de Giovanni Pico della Mirandola enderezadas a unificar en el platonismo todos los saberes sin exclusión de los dogmas religiosos. Estamos en presencia de un segundo humanismo que ya no se queda en la admiración ni en la imitación de los modelos clásicos; estamos delante de un humanismo que ha hecho de Platón la bandera de la vuelta a la filosofía precristiana. Humanismo de Florencia que prolonga al humanismo de Mistra, enlazados ambos en los proyectos culturales de Jorge Gemistos Pletón en ambos sitios.

Quiere esto decir que en Italia el humanismo de la forma, sea literaria o sea artística, precede al humanismo en materias de teología y de filosofía, que el humanismo entrañado con el Catolicismo es netamente previo al humanismo platonizante alzado en pugna con los dogmas de la Iglesia. En España ocurrió cosa diversa, como veremos luego. Y lo que admira es que varón de la talla intelectual altísima de Jacob Burckhardt haya mezclado en informes acumulaciones de citas indiscriminadas a un humanismo con otro. Con la secuela de confundir al Humanismo con el Renacimiento.

La esencia del Renacimiento.

8. Dice, yo creo que con justeza, Bohdan Kieszoski en sus *Studi sul platonismo del Rinascimento in Italia* que la entera filosofía del Renacimiento puede ser encajada en tres tendencias: la que continúa la filosofía medieval, en sus ramas del tomismo, del escotismo y del agustinismo; la que se orienta a una especulación naturalista sobre la memoria de Aristóteles, en muchos casos no exenta de implicaciones averroístas; y el platonismo (26). Situado el platonismo dentro del proceso humanista, falta por ver si el descubrimiento novedoso del hombre típico del 1500 es fenómeno nuevo o simplemente dato inserto en la trayectoria del saber científico medieval.

Para entender el problema será preciso distinguir dos aspectos: de un lado la atención mayor dada a la preeminencia de lo humano en el cosmos y de otro la concepción teocéntrica del universo. El primer hecho no lleva forzosamente aparejado el segundo. Subrayar el papel representado por el hombre no equivale a centrar todo en el hombre. Cabe afirmar al hombre sin prescindir de Dios. En la marcha de la problemática científica ambas actitudes podrán darse y la cuestión radica en concluir si la tradición científica del Medievo, al fundirse con la exasperación del humanismo platonizante en la segunda mitad del siglo xv lleva o no a un concepto del saber o a una perspectiva vital del hombre en la cual, amén de afirmarse por centro del universo, se defina así eliminando la visión teocéntrica que gira alrededor de Dios.

No hay por qué trazar aquí la trayectoria de la ciencia en la Edad media. Si mostrar su conexión con la concepción teocéntrica del universo, no eliminada por la pasión experimentalista. Ni siquiera en la grande contraposición que media alrededor de la recepción o no de las tesis aristotélicas sobre la validez de las matemáticas entre los procedimientos del saber científico. Como es sabido, para Aristóteles las matemáticas podían servir de base a determinadas ciencias físicas, pero únicamente en la medida en que se referían a los aspectos cuantitativos, en definitiva abstractos de las cosas materiales; sin que en ningún caso fueran capaces de proporcionar la causa de los objetos considerados, porque les era ajeno el conocimiento de la sustancia, en términos escolásticos medievales el de la causa sustancial, que era cabalmente la fuente de los cambios en los seres y que estaba más allá de las apreciaciones matemáticas. Mientras que para los neoplatónicos tal sustancia era una extensión en acto, esto es, la «materia prima» o primera potencia, fijada por dimensiones espaciales y por ende sujeta a los demás atributos de las cosas materiales; de donde que desde el ángulo de los neoplatónicos resultaba hacedero extender las matemáticas al conjunto de las ciencias de la naturaleza.

La historia de las ciencias en el Medievo, y aún hasta nuestros días, ha consistido en la paulatina extensión de las matemáticas en el estudio de la naturaleza. De ahí que ya en la Edad media, si bien Aristóteles seguía siendo el universal punto de partida para los conocimientos científicos, esta faceta de la valoración platonizante de las matemáticas vino a ser el magno motor en el avance del contenido de las ciencias. Remítase a Aristóteles, pero para superarlo en valor de una mentalidad que no se llama platónica, pero que arranca consciente o inconscientemente de Platón.

Mas no del platonismo vertido por Cicerón que encandiló a los humanistas que siguen las huellas de Petrarca; moralizador, vicioso de gustos clásicos, deleitoso en las maneras de los decires o los pintares bellos. Sí de un resabio incitador que se vale de la experiencia,

pero de una experiencia que se fundamenta en Aristóteles, mas que acoge los datos de las matemáticas. Roger Bacon, por ejemplo, intenta aplicar a las leyes de la naturaleza forjadas por Aristóteles, los planteamientos de la geometría. En el capítulo VIII, distinción IV, de la parte IV del *Opus majus* dirá que en las cosas de este mundo, por lo que concierne a sus causas eficientes y generadoras, es imposible saber nada sin la ayuda de la geometría. O en medicina Petrus Hispanus, el portugués muerto en 1277 y conocido por el apellido de su hispana patria portuguesa, en sus *Comentarios sobre Isaac*, que es un tratado de medicina, recalca la necesidad de que las experiencias se hagan sobre cuerpo adecuado, sin que valgan para un hombre las medicinas ensayadas con un asno, y de que las dosis medicinales se comprueben en serie sucesiva de aplicaciones a tenor de la adecuada valoración de la experiencia.

De esta suerte temas propiamente filosóficos van siendo tratados en técnica de saberes científicos. Sirva de referencia la manera en que la teoría del «impetus» definida por el neoplatónico Juan Philipon penetra en los siglos medios la teoría aristotélica del «motus» en la serie de nombres que constituyen en grandes rasgos la cadena de Petrus Olivi, Francisco de Marchia, Alberto de Sajonia, Nicolás Oresme, Pedro Ceffons, Enrique de Hainbuch y Lorenzo de Lindores, cual mostró el dominico polaco Konstanty Michalski en *La physique nouvelle et les différents courants philosophiques au XIV siècle* (27).

Verdad es que en el siglo xv esta línea científica sufre crisis, sobre todo en los centros europeos como París y Oxford. Lo que en esta centuria se escribe allí son repeticiones de escritos anteriores, concluye A. C. Crombie en su *Histoire des sciences de Saint Augustin a Galilée (400-1650)* (28). En Italia será preciso esperar al Renacimiento propiamente tal, en especial al genial Leonardo da Vinci, que es cabalmente quien recogerá la antorcha de estos planteamientos científicos.

Línea exenta de contactos humanistas. Los humanistas no se interesan por la ciencia en modo alguno. Es la indiferencia característica, la casi aversión al estudio científico de fondo subrayada por George Clarke Sellery en su *The Renaissance. Its nature and origins*, indiferencia hostil que perdurará incluso después de los grandes descubrimientos de nuevos mundos al final del siglo xv (29).

Afin a esta línea pero inconfundiblemente desligada de ella es la que supone la supervivencia del averroísmo condenado en el siglo XIII; caudal que perdura en aspiraciones de forjar tramas de saberes independientes transidos de puro racionalismo, centrado en el círculo patavino del siglo XIV con el *Conciliator differentiarum philosophorum et medicorum* de Pietro de Albano, afianzado en las polémicas de Paolo Nicoletti de Udine y de su discípulo Gaetano de Thione; aplicado a las cuestiones políticas por Marsilio de Padua en escritos

celebrísimos, trasladado a la indagación naturalista por Nicoletto Vernia de Chieti, difundido por Elia del Medigo y llevado a la psicología en el *De immortalitate animae* de Pietro Pomponazzi.

En todas estas corrientes va a asegurarse la independencia del hombre, de la razón del hombre, por encima de todas las cosas y más allá de cualquier posible ligadura. La trayectoria científica a que antes aludí es contemporánea del averroísmo y de las corrientes heretizantes. Ninguna de ellas tiene con el humanismo puntos de contacto otros que los esporádicos, especialmente en las exageraciones platonizantes. Mientras que los humanistas pretenden asimilar al hombre de su hora a los modelos ejemplares de la humanidad grecorromana, transidos de un clasicismo ensalzador formal de la paganía antigua, los científicos por un lado, los averroístas por otro, tienden a penetrar en la realidad de las cosas, colocando a la razón en su medido puesto o levantando a la razón por encima de cualquier especie de barreras.

Es en esta actitud donde creo yo habrá de buscarse la esencia más profunda del Renacimiento. Prescindo ahora, que no habría espacio para ello, de relatar tantas teorías y tan diversas opiniones. Lo que en mi sentir significa el Renacimiento es la adecuación de la cultura a un realismo de conceptos en una actitud delante de los saberes que nada tiene de común con el realismo detallista, estrictamente descriptivo, que trajo el humanismo restaurando bellísimos vocablos olvidados o recomponiendo líneas armoniosas perdidas hacía un millar de años. En todo caso el realismo humanista colaboraría al realismo conceptual renacentista. Pero colaboraría secundaria y formalmente. Su verdadera razón de ser estará en el desarrollo del espíritu investigador de la naturaleza, en atenerse a las cosas por hontanar de los saberes, en cantar las excelencias de la razón.

El equívoco ha venido de los historiadores del arte y que Jacob Burckhardt sea historiador del arte es lo que explica su postura de encerrar en el mismo saco al Humanismo con el Renacimiento. En el arte es verdad que el Humanismo prepara al Renacimiento, aunque sólo en la medida en que el hallazgo de la figura humana por un Leonardo da Vinci suponía el abandono del hieratismo transcendente por parte de un Masaccio o de un Donatello; nunca en el análisis profundizante de la estructura del cuerpo humano, que ya es fórmula caracterizadamente renacentista, sí en la proporción en que los artistas humanistas humanizan las figuras desnudándolas de su dulce transcendencia, en que pintan a las Vírgenes sobre modelos de mujeres de carne y hueso o esculpen profetas o héroes según vecinos afamados «condottieri». Lo que en los humanistas fue tendencia, en los renacentistas es ciencia, ciencia heredada de las precedentes conquistas científicas del Medievo.

Engaño parecido ocurrió entre los filólogos. Ya lo señaló Giuseppe Toffanin en manera que no deja lugar

a dudas, cuando precisa que al borde del 1500 el humanismo se transforma en filología. Pero ésta ya no es humanismo propiamente tal, es otra cosa, lo que Toffanin denomina neo-humanismo (30). Sus cuatro evangelistas, Erasmo en todo Occidente, Tomás Moro en Inglaterra, Guillermo Budé en Francia y Luis Vives en España son, mejor que imitadores, pulidores del saber antiguo en un pulimiento actualizador no exento del aquilatamiento, que es ya crítica. Quédese abierta la cuestión de la medida en la cual participan en el Renacimiento estos humanistas-filólogos, introductores del ánimo renacentista en los planteamientos del Humanismo imitador del siglo xv.

En el Derecho el tránsito pudiera marcarse en la figura de Ludovico Bolognini. Las censuras de que le hace objeto nuestro Antonio Agustín en el capítulo III del libro III del *Ad Modestinum siue de excusationibus liber singularis* son los reproches con que el neohumanismo jurídico, ya típicamente incorporado al Renacimiento, rechaza los estilos de los humanistas de la anterior centuria (31).

La pervivencia de los gustos clasicistas en los nuevos humanistas y nuevos filólogos del siglo xvi está ahora impregnada del sentir nuevo del Renacimiento. Pero este sentir no viene de sus predecesores; viene de la actitud científica de los estudiosos cristianos medievales, ayudada con la afirmación de la razón, en los averroístas y filósofos rebeldes de una parte, en los continuadores del intelectualismo escolástico por otra.

De ahí las dos corrientes renacentistas: la paginizante y rebelde que terminará en el racionalismo desatado; y la medida, armónica y equilibrada de la renacida escolástica de los teólogos hispanos de las Españas áureas. Por ende, mientras el Humanismo del siglo xv no cae dentro del Renacimiento, donde el Renacimiento culmina es en la nueva síntesis de los mayores pensadores hispánicos del siglo xvi.

El catalizador hispánico.

9. Claro es que tampoco esta postura hubiera cuajado a no mediar los descubrimientos hispánicos de finales del siglo xv, en la rama portuguesa de las Descubiertas, en la rama castellana de la aventura americana. Sin la aportación de los españoles la postura cultural del Renacimiento se habría enarenado, tal como venía discurriendo mansa y precariamente, casi agotada en el siglo xv. Fueron nuestros abuelos hispánicos quienes aportaron el catalizador que provocó la aparición del nuevo sentido cultural que el Renacimiento significa, porque arrebató a los humanistas la apasionada estricta contemplación de los modelos antiguos al brindarles culturas ignoradas por la Antigüedad y porque proporcionó a la desmedrada ciencia la posibilidad de saltar los muros trazados por Aristóteles, por Ptolomeo o por Hipócrates. La hazaña hispánica destruyó la razón de ser de un Humanismo cifrado en las apetencias viejas,

al par que regalaba a los científicos la posibilidad de evadirse de cuanto habían formulado los maestros clásicos. Ya a la experiencia de quince siglos atrás cabrá oponer otra experiencia nueva y directa. Las posibilidades que brinda el nuevo marco geográfico truncan las nostalgias intelectuales en actividad recreadora de saberes.

La ciencia raquítica del Medievo cobra impulso nuevo cuando el español Cristóbal Colón anote en su Diario en 16 de octubre cómo vio «muchos árboles muy diferentes de los nuestros» (32) o en 21 de octubre «aves y pajaritos de tantas maneras y tan diversos de los nuestros, que es maravilla» (33). Era el mismo sentimiento de admiración que encendió en los griegos el ansia de la filosofía, del conocimiento de la verdad residente en el intramundo de las cosas. Es que con los descubrimientos conócense tierras que no supo Ptolomeo, animales no catalogados por Aristóteles, sucesos no descritos por Plinio, estrellas no vistas por Hiparco o enfermedades que escaparon a Hipócrates y a Galeno. Las ciencias escritas en libros reverenciados durante más de quince siglos ceden delante de la realidad de este otro nuevo mundo ahora descubierto. García da Orta, médico de Elvas y catedrático de medicina, que viaja a las Indias en la expedición de las cinco naos capitaneadas por Martín Alfonso de Sousa en 1535, desempolva allá noticias científicas que no se hubiera nunca atrevido a sostener en Lisboa, mas que eran evidentes realidades nuevas; en sus *Colloquios dos simples, e couzas medicinaes da India, e assi de algumas frutas medicinaes achadas nela, donde se tratão algumas couzas tocantes a Medicina practica, e outras couzas boas para saber*, impresos en Goa por Joannes de Emden en 1563, será muestra de la pugna entre Humanismo y Renacimiento cuando en uno de tales diálogos, el titulado *Colóquio de maça e noz*, tras hacer sus observaciones estrictamente científicas, agrega como «estando em Espanha», o sea en Lisboa, «não ousaria dizer cousa alqua contra Galeno e contra os Gregos» (34). La ciencia moderna veía abiertos sus caminos, los caminos de la actitud cultural del Renacimiento, gracias a las quillas de las naves españolas, rompedoras de las rígidas trabas de las consabidas admiraciones humanistas.

10. El espíritu renacentista va a las cosas, no se queda en el espejismo de los clásicos. En el estudio *Il Rinascimento nelle recenti interpretazioni* Federico Chabod ha señalado cómo en la Italia de principios del siglo XVI inició una reacción contra el mito de lo antiguo, esto es, contra el estilo cultural del Humanismo (35). Maquiavelo comenta a Tito Livio, pero es para aplicarlo a la realidad italiana; sus héroes modelares no serán griegos ni romanos, antes los contemporáneos Fernando el Católico o César Borgia. Francesco Guicciardini se levanta contra quienes alegan por argumento el

Leonardo da Vinci abre el camino.

ejemplo de los romanos. Es la misma distancia que media entre Leonardo da Vinci, con sus coetáneos Raffaello Sanzio y Michelangelo Buonarroti respecto de los artistas italianos del «Quattrocento». Leonardo es un renacentista puro por nuevo, por no enteco imitador de los clásicos. No se ciñe a recalcar a los antiguos, antes los estudia desde sus universales conocimientos científicos. De encontrar paralelo sería Erasmo de Rotterdam; ambos coinciden en depurar los textos o los gestos, en someter a refundición cuanto de los antiguos se sabía. Pero en Leonardo con mayor agudeza, con genialidad incomparable. Entre Masaccio y Leonardo corre la misma separación que entre Andrea Mantegna y Rafael; Masaccio y Mantegna son humanistas de la pintura, con la vitalidad de las figuras o la estilización serena en *La expulsión del paraíso* o en *El tránsito de la Virgen*, que se guarda en el museo del Prado de Madrid. Leonardo o Miguel Angel son renacentistas en la novedad expresiva de la Monna Lisa, ornada de nueva gracia inédita y recóndita, o con el vigor plenísimo de la tensión del fresco de la creación en la Capilla Sixtina del Vaticano. Igual que es renacentista y no clásico el Rafael que ordena triangularmente la composición de las figuras en sus tablas marianas, mientras era todavía humanista el Perugino en la solemne simbología de *La Anunciación*.

El hecho de que el Renacimiento fuera casi patrimonio de estudio de los historiadores del arte en el pasado siglo, ha impedido ver cómo en el llamado arte renacentista hay que considerar en líneas generales dos etapas: la época humanista, que corre por las tres primeras generaciones de artistas del siglo XV más o menos, los que trabajan en los setenta años posteriores al 1420, caracterizada por la resurrección del ánimo artístico de los clásicos mediterráneos; y la época propiamente renacentista, significada por el hallazgo de la personalidad, sea en la nueva expresividad psicológica de las figuras, sea en el estudio directo de las anatomías corporales.

Porque en ambos sentidos Leonardo crea o consolida una visión nueva de las cosas. Leonardo es la encarnación del Renacimiento en el arte, al paso que fueron escuetamente humanistas los varones de la generación que la había precedido. Pese a sus relativas personales innovaciones, los artistas humanistas repiten el respeto casi religioso a los modelos venerados; Leonardo recrea formas y expresiones, porque por vez primera se siente superador del arte antiguo, limitando su imitación del arte antiguo en seguir la regla de ir derechamente a las cosas presentes tal como los antiguos fueran derechamente a las cosas doce o veinte siglos antes.

Es que Leonardo va a manejar con personal independencia la noción de la experiencia, sin curarse de cual fuera el resultado de la experiencia de los antiguos. Es que Leonardo, amén de artista, aporta una nueva concepción del saber: la idea renacentista del saber que en-

laza con la corriente científica jamás apagada en el Medievo en cuanto a actitudes se refiere. La universalidad de sus conocimientos vino de la pasión por descubrir formas u objetos nuevos, por los antiguos ni siquiera sospechados. Desde la máquina voladora o el arte de fortificar atañente a las ciencias bélicas del 1500, hasta la elevación de las formas artísticas plásticas a esquemas de raigambre matemática. La pintura o el dibujo, la arquitectura o las invenciones fueron ocasiones para dar satisfacción a su demonio renacentista íntimo. Con él nace una experiencia segura de sí misma, actitud por él inaugurada y que cerrará más de cien años después Galileo. Si no se pliega a la imitación de los clásicos es porque arranca de sí mismo. En el folio 155 del Códice Arundel guardado en el Museo Británico de Londres nos narra cómo al penetrar en la gran caverna de la naturaleza «subito si destarono in me due cose, paura e desiderio: paura, per la minacciosa e oscura spilonca; desiderio per vedere si là entre fusse alcuna miracolosa cosa».

Porque Leonardo es renacentista, cara a los artistas del humanismo precedente, tiene la aspiración de ser clásico él mismo. De ahí le satisfaga la experiencia propia suya, no la experiencia de los antiguos que había sido más que bastante para los artistas del Humanismo. En el Códice Atlántico, folio 119 vuelto, reduce a la propia experiencia el hontanar de los saberes, a «la semplice e mera isperienza, la quale é maestra vera». La experiencia copiada por los humanistas cae delante del ímpetu del Renacimiento, cuyos hombres magnifican con rigor la primacía de la experiencia propia. Con Leonardo el Renacimiento vence, supera y sustituye al Humanismo. En el párrafo 33 del *Trattato della pittura* desprecia los remedos humanísticos en nombre de su visión renacentista, y por renacentista puramente científica, cuando escribe: «Ma a me pare che quelle scienze siano vane e piene di errori, le quali non sono nate dell'esperienza, madre di ogni certezza, e che non terminano in nota esperienza.»

Cierto es que no bosqueja un sistema coherente, como le censura Karl Jaspers en su *Leonard als Philosoph*, que «Leonardo entwirft nicht eine konstruktive Metaphysik» (36). Es que no podía hacerlo, porque su tarea fue la de continuar, no sé si consciente e inconscientemente de prolongarla, la línea científica del Medievo, nunca la tendencia humanística. El privilegio de labrar sistemáticas universas estará reservado para los magnos teólogos y filósofos hispanos de la Contrarreforma, porque ellos sí podrán asumir ciencias y formas dadas su fidelidad a los sistemas del siglo XIII, solos capaces de trazar concepciones universas. Lo que podía hacer e hizo Leonardo fue modelar el concepto de la experiencia que era la piedra de toque de la superación del Humanismo. Una experiencia más allá del empirismo, porque se aquietaba a los dictámenes de la razón. En el folio 33 del Códice Trivulziano puede leerse que «i sensi sono terrestri, la ragione sta for di quelli, quando contempla».

Es la bandera del Renacimiento contra el sobrepasa-

do Humanismo. Tomás de Copérnico fundará en esta experiencia la renovación del las ciencias astronómicas. En su *Mikolaj Kopernik. Dzieje jednego odkrycia* ha subrayado Waldemar Voise que si Copérnico entró en nuevos horizontes del pensamiento, en «nowe horyzonty mislenia», es porque no se quedaba en los hechos como tales, sea cual fuera su referencia, sino que miraba a otras corrientes: «Krytyka koncepcij Kopernika nie poszła wiec w kierunku sprawdzania danych faktycznych, na których była ona oparta, lecz została skierowana w innym kierunku» (37); esto es, aplicaba a la astronomía la noción leonardesca de la experiencia contrastada.

No de otro modo tampoco el magno renacentista que fuera nuestro Juan Huarte de San Juan centra en la experiencia al uso de Leonardo sus argumentaciones acerca de las condiciones naturales del hombre, cual estampó en su *Examen de ingenios para las ciencias en el qual el lector hallará la manera de su ingenio, para escoger la ciencia en que más a de aprovechar*, que «los médicos no tienen letra a que sujetarse. Porque si Hipócrates y Galeno y los demás autores graues desta facultad dicen y afirman una cosa, y la experiencia y razón muestran lo contrario, no tienen obligación de seguirlos. Y es que en la medicina tiene más fuerza la experiencia que la razón, y la razón más que autoridad» (38).

No de otra suerte Girolamo Fracastore en su *Homocentricorum siue de Stellis liber unus* declara idéntica perspectiva renacentista y leonardesca al señalar que «is autem procedendi erit modus, ut in singulis ante omnia praeponomamus quaecumque apparent, quaeque observata traduntur, mox quo pacto alii ea ostendere conati sunt; tum demum quo pacto eadem demonstrata videantur per ea principia, quae nuper inventa sunt» (39). Con los que sustituye por los criterios de Leonardo en astronomía a los viejos conceptos de Aristóteles.

Postura renacentista y no humanista que es la clave de la obra del cosentino, español del Reino de Nápoles, Bernardino Telesio, al encabezar el libro I de su *De rerum natura* en los términos siguientes: «La costruzione del mondo, la grandezza e la natura dei corpi in esso contenuti, non devono essere indagati con la ragione como è stato fatto da gli antichi, ma deve esser percepita col senso ricavata delle cose stesse» (40).

Y es la actitud de Galileo, arriba aludida, cuando busca leonardesca y renacentistamente el saber en la conjunción de «le esperienze sensate e le dimostrazioni necessarie».

Tal es el Renacimiento. No el hallazgo del hombre nuevo, cual se sostuviera en tiempos de Jacob Burckhardt, pero sí el descubrimiento de un nuevo sentido de la vida despojado de yugos, ganado en la contemplación del universo. No confundamos al Humanismo con el Renacimiento. No denominemos renacentistas ni el arte anterior a Leonardo, ni la filosofía anterior a Erasmo; llamémosles más bien humanistas. No nos dejemos arrastrar de las limitaciones con que la especialidad ha ente-

rebrecido las perspectivas de los filólogos o de los historiadores del arte bello. El Renacimiento es mucho más que la superación del gusto gótico o que las diatribas contra el latín de los «asini» de la Escolástica decadente. El Renacimiento es un nuevo modo de pensar, cifrado en la realidad de las cosas experimentalmente recibidas y valoradas por la razón humana. Es ir derechamente al mundo sin preocuparse de imitar las maneras en que vieron al mundo los antiguos. Los renacentistas aspiran a ser clásicos nuevos, sin curarse mucho de los clásicos pasados, muertos hacía casi veinte siglos. El mundo que las hazañas hispanas regalaron a los científicos bajó de su trono a Aristóteles y a Platón, tronos vacantes que ahora ocuparán estos Leonardo y estos García da Orta, estos Huarte de San Juan y estos Copérnico, forjadores de un clasicismo actual, nuevo y eficazísimo para el avance de los saberes humanos.

El Humanismo creó un ambiente, pero la raíz del Renacimiento está en el hilo de los científicos del Medievo; los cuales únicamente fueron capaces de romper las ataduras de su ciencia enclenque gracias a los descubrimientos hispánicos. Fueron castellanos y portugueses quienes abrieron las posibilidades del Renacimiento, aunque por otro lado imitaran tardíamente al Humanismo triunfante en la península italiana. Nadie quite a Italia, a la dorada y bienamada Italia, la gloria de ser la Grecia del 1500; pero nadie quite a las Españas la gloria de la Roma rediviva. Con la diferencia de que el ensanchamiento de las fronteras geográficas de la Roma rediviva que fueron entonces las Españas, fue la ocasión para que el genio incomparable de un Leonardo forjara para siempre las fórmulas de la nueva mentalidad en que el Renacimiento consistió. La nueva Grecia fue de verdad posible en su espíritu, más allá de las añorantes formas humanísticas, en tierras itálicas, porque las Españas eran la nueva Roma en el camino de la India y en la civilización de América.

X

11. ¿Cómo a hombre de la talla intelectual de Jacob Burckhardt pudo pasársele de soslayo con quebras de olvido esta realidad histórica? Porque, con toda su ingente grandeza, Jacob Burckhardt tuvo dos limitaciones: su horror protestante contra las Españas católicas y su condición de historiador del arte.

Burckhardt historiador del Arte, cara a las Españas.

El segundo dato explica confunde al Humanismo, vuelta a las formas clásicas, con el Renacimiento, afán de novedades científicas investigadas en la experiencia contrastada. Su fallo es el de contemplar a hecho tan complejo como lo es el Renacimiento desde el simplicismo de su especialización. Ebrio de lo bello, creyó era lo bello el meollo de la cultura; considerando a través de lo bello el proceso completo de una realidad histórica que posee tantas y tantas facetas conceptuales y tal abanico de abiertas perspectivas. No separó Humanismo de Renacimiento, por igual razón por la que no vio la diferen-

cia entre humanismo literario y entre humanismo artístico de un lado; entre humanismo puramente ciceroniano y estrictamente formal, respecto del humanismo filosófico o platonizante; entre el humanismo que comienza con Petrarca y el humanismo erudito, ya curioso y puntualizador, del siglo XII. Coge un período de la historia y lo juzga de una parte unitario, con unidad vista según las reglas de la estética; de otra parte aislado, sin antecedentes medievales ni secuelas en la llamada Edad Moderna. Doble error en la mescolanza de problemas dentro del ámbito abarcado por los siglos XIV y XV, y de aislar ambas centurias de sus contornos históricos que asoman en la por lo demás maravillosa trama de *La cultura del Renacimiento en Italia*, una de las cumbres del saber humano en los últimos doscientos años.

El primer dato refiere su hostilidad hacia lo hispánico, solamente comparable a su ignorancia de lo hispánico. Verdad es que el libro se refería a Italia y que por ende no tenía por qué hablar de la recepción del ciceronismo en Portugal a través de la *Virtuosa Bemfeitoria* del duque don Pedro de Coimbra y de fray João Verba en el cuarto decenio del siglo XV, por ejemplo, aun siendo este escrito de tan excepcional importancia que dándole de lado es imposible captar a fondo el Humanismo en parte alguna. Pero es que, además, cuando hable de España su actitud es hostil, agria y opuesta.

Jacob Burckhardt escribe cosas como las siguientes: que los españoles arruinaron a Italia (libro I, capítulo VI), quizá para compensar el dato de que en tiempos de los Reyes Católicos estaba España todavía sumida en la ruina más completa (libro I, capítulo X). Alfonso el Magnánimo tenía un «alma monstruosa» (libro I, capítulo V). Si los hispanos salvaron a Italia del dominio turco, eso no pasará de un «triste, aunque no infundado, consuelo» (libro I, capítulo VIII). Los españoles son diabólicos y de raza inferior; a la letra asevera que «no se sabe si sería la mezcla no europea de su sangre, o la costumbre de los espectáculos de la Inquisición, lo que desencadenó en los españoles el aspecto diabólico de su naturaleza» (libro I, capítulo IX). Alejandro VI es otro monstruo, por lo que hará Burckhardt constar cómo «mientras que España envía a los italianos a un Alejandro VI, Italia envía a los españoles un Colón» (parte IV, capítulo I). Es inútil seguir repitiendo dislates injuriosos, impropios de un sabio historiador del arte como Jacob Burckhardt era, solamente explicables porque para el maestro de Basilea no existía la verdad, sino su verdad; tal como incluso en materias estéticas, para él no existía la belleza, sino su belleza, según anotaba su fiel discípulo Heinrich Wölfflin.

No hay que decir el yerro que supone, para quien conozca la situación económica de Castilla en el siglo XV hablar de un país arruinado, con los telares de paños de Segovia de que se vestían en la corte inglesa, con sus ferias de Medina del Campo y con su poderosísima marina. Ni que atribuir al Magnánimo condición de monstruo va

contra todos quienes le conocieran, tanto en Nápoles cuanto en Aragón. Ni mucho menos la tesis racista, de un hitlerismo antes de tiempo, según la cual los rubios germánicos ahitos de cerveza son ángeles perfectos, mientras los hispanos contaminados de sangre vasca o árabe son diablos, malvados sin remedio. Ni atribuir la bestialidad de los españoles a una Inquisición que se acababa de establecer y que desde luego fue instituida medio siglo después de que el Magnánimo entrara triunfalmente en Nápoles y dos siglos después de que Sicilia fuera miembro de la Corona Aragonesa. Incluso resulta donoso llamar a Cristóbal Colón italiano; porque aparte de no haber sido todavía resuelto el enigma de sus orígenes, aun en el caso de que naciera en Génova como Burckhardt tiene por indiscutible, su formación marinera tuvo lugar en naos portuguesas y la empresa del descubrimiento de América fue empresa castellana en lo económico, en lo político y en lo jurídico; tanto que sus descendientes sirvieron siempre egregiamente a los Reyes de Castilla. Pero es que luego Burckhardt apellida italiano a Marco Polo, sin duda por el hecho de que a la sombra de la República veneciana llevara a cabo sus viajes; cuando Marco Polo nació en la ciudad que los croatas dicen Korčula y los italianos Curzola, en el palacio cuadrangular situado a la vera de la catedral (41). Si aplicamos el criterio del lugar del nacimiento, Marco Polo es de Curzola, no de Venecia, tal como Colón sería genovés si así algún día se demostrara, y no castellano; si aplicamos el criterio de la pertenencia al pueblo en cuyo nombre y servicio llevaron a término sus hazañas descubridoras, Marco Polo es veneciano y Colón es castellano. Lo que no puede admitirse es sustentar con discriminatoria injusticia dos reglas diferentes para dos casos idénticos.

Semejante hostilidad habrá de ser achacada a que las Españas sofocaron la Reforma protestante en Italia, «ya directamente o a través del Papado y de los instrumentos de éste», cual puntualiza Burckhardt en el capítulo II de la parte VI. Su odio a las Españas es el reflejo del odio a la Iglesia católica, enemiga de la Reforma, con su «doctrina degenerada, defendida con todos los medios de un poder tiránico» (ibd.). Si en su enemiga de protestante a machamartillo hace gavilla de réprobos a la Iglesia católica y a las Españas, aplicando su verdad frente a la verdad histórica, hemos de comprenderle en su hostilidad hacia Trento, la gran ocasión en que anduvieron juntos españoles y Papado. Porque lo que media entre Burckhardt y las Españas es nada más, pero nada menos, que Trento. Por lo cual quizás sea hacedero ahora, en que los progresistas mal apoyados en el Vaticano Segundo reniegan también de Trento y de las Españas, que su verdad sea la verdad, aunque esté en contradicción palmaria con la verdad patente de los hechos. Y entonces *La cultura del Renacimiento en Italia*, sobre ser uno entre los libros cardinales de la cultura de Occidente, se niñará de actualidad incluso entre nosotros.

12. Al llegar aquí cabe repetir la pregunta de V. Klemperer en el título de su artículo *Gibt es eine spanische Renaissance?* (42). ¿Hubo Renacimiento en España?

La más simple respuesta es la de Aubray F. G. Bell en *El Renacimiento español*: lo hubo, puesto que hubo humanismo, como lo prueban la *Biblia* políglota de Cisneros, la Políglota de Arias Montano, Luis Vives, el Brocense y Alonso López Pinciano (43). Empero la respuesta no es satisfactoria, porque arrastra la consabida confusión entre Humanismo y Renacimiento.

Lo peculiar del Humanismo en las Españas es que fue movimiento antes preocupado del contenido que de las formas. Quizás porque los hispanos somos hombres sustanciales, más atentos al meollo que a las exterioridades, que cuando hemos de definir un día soleado solemos llamarle «buen día» en lugar de «belle journée» o «bella giornata». Si dejamos aparte nuestro apoyo al prehumanismo del siglo xii, el primer humanismo auténtico entre nosotros en el siglo xv, dejando atrás las artificiosas memoranzas de lo clásico que llenan la literatura castellana medieval desde el *Libro de Alexandre* hasta el *Rimado de Palacio* del canciller Pero López de Ayala, o en Cataluña desde las estrofas latinas de los códices rivi-pullenses hasta los traductores de la corte de Pedro IV de Aragón, los Mateu Andriá, los Arnau Simó, los Guillem de Copons, los Jaume de Vedrinyans, los Guillem Nicolau, los Antoni de Vilaragut o los Antoni Canals. Es un humanismo que supera a estos predecesores para poseer más fondo que forma.

En efecto, inicialo en Portugal la *Virtuosa Bemfeitoria*, del duque don Pedro de Coimbra, tan superior al amasijo de erudiciones desordenadas que constan en el *O leal conselheiro* del rey don Duarte, por su poseso ciceroniano enaltecido en el planteamiento puramente ideológico de reducir a unidad el concepto ético del beneficio tallado por Cicerón con la realidad feudal del Portugal del segundo cuarto del siglo xv. En Navarra nace con la ilusión del príncipe don Carlos de Viana de que, al verter a lengua castellana la *Politica* de Aristóteles proporcionaba una teoría del poder válida para sus contemporáneos. En el orbe catalán con el manejo de las fuentes clásicas para sustentar doctrinas políticas, sean las del egregio imperialismo de don Martín el Humano en las cortes de Perpignan del 26 de enero de 1406, sea para justificar sobre textos de Aristóteles el Compromiso de Caspe por el gobernador Guerau Alemany de Cervelló, sea por el arzobispo Pere de Zagarriga para defensa de las libertades del Principado en las cortes del segundo decenio del siglo. En Castilla a tenor del programa de la nueva recepción actualizada del pensamiento aristotélico en los magnos profesores del Colegio Bartolomeo de la Universidad salmantina: Alfonso de Polo en lo teológico, y en lo político en la relección *De optima politia*; Pedro Martínez de Osma comentando la *Etica a Nicómaco*, Fernando de

Roa comentando la *Política*, Pedro Jiménez de Prexano en los escritos de menor aliento.

Mientras que los ecos de la asunción del Humanismo en las formas literarias o artísticas ha de esperar a los gramáticos o artesanos de finales del siglo: a Antonio de Nebrija con sus gramáticas y léxicos, a la influencia de Pedro Mártir de Angleria en la correcta redacción de las crónicas, a las tallas policromadas de Alonso de Berruete o de Damián Forment en el San Sebastián del retablo de San Benito o en el retablo de la catedral de Huesca respectivamente. Formas y gustos aprendidos en tierras italianas, que vienen a corregir desde la patria del Humanismo en letras y en cinceles aquel auténtico humanismo español ordenado a buscar preferentemente en los clásicos antiguos el hondo sentido de las cosas eficaces.

El arte humanista perdura en las Españas revestido de cambios notorios en el plateresco o en el manuelino, preludios del gusto barroco que triunfará en nuestros siglos imperiales. Pero, a la vera del arte o del cultivo de las letras, el Renacimiento existe en España en la incomparable actualización del Derecho Natural por parte de los filósofos y teólogos de nuestra magna Escolástica y por el cultivo independiente de las ciencias. El siglo xvi ve en nuestro suelo un hecho que solamente tuvo lugar en las Españas, esto es desde Lecce hasta Lisboa y desde Dola hasta Salamanca: la fusión en haz robusto de las dos corrientes que antes separé en la Edad Media. De un lado la línea propiamente científica, la de los García da Orta y los Huarte de San Juan antes apuntados. De otro la asunción por nuestros teólogos del espíritu libre de las ciencias vigentes en el Renacimiento, merced al cual Francisco de Vitoria inventa el derecho de gentes con validez universal o los teólogos de la escuela salmantina fundan la economía moderna al descubrir la teoría del valor psicológico de la moneda, cual ha demostrado Margorie Grice-Hutchinson en *The School of Salamanca. Readings in Spanish monetary theory. 1554-1605* (44).

De la fusión de ambas direcciones en único caudal intelectual nace la grandeza del Renacimiento hispánico. En su seno se logra la armonía de la «sapientia» con la «scientia», dando carne de realidad al ensueño de los siglos medievales. La hazaña de Santo Tomás fue consumada segunda vez por nuestros clásicos. De la rabiosa dignificación de la independencia de los saberes por Leonardo asumieron la dignificación del hombre, los prestigios del razonamiento, la relación entre experiencia y verdad a la lumbre de la razón. De la tradición teológica tomaron la concepción unitaria del universo, la ordenación de los saberes alrededor de un teocentrismo tridentino, la justificación de la libertad política sobre la libertad teológica contra la trágica barbarie del predestinacionismo luterano.

No es ocasión de cansar con referencias. Hubo en las Españas Renacimiento original, el único verdadero Renacimiento exento de exageraciones, el que mantiene la

autoridad sin menoscabo de la experiencia, el que en la *Historia natural y moral de las Indias* del jesuita José Acosta incorpora la nueva experiencia de los descubrimientos al cuadro tridentino del orden universo, el que en *Las repúblicas del mundo* del agustino fray Jerónimo Román, redescubre el método comparado en el derecho y en la política. Por ir al grano y no a la cáscara, al hondón y no a las formas, nuestro primer humanismo ideológico se anticipó al humanismo de exterioridades que fuimos a copiar en Italia; para luego apropiándonos del Renacimiento italiano, superarlo en la síntesis perfecta del diálogo de Dios con el hombre teológicamente libre y científicamente reelaborador de experiencias según dictados de razón, que es la clave del Renacimiento hispánico, el único equilibrado de los Renacimientos que en la historia han sido.

Si la palma del Humanismo toca a Italia, la del Renacimiento compete a las Españas. Dejemos de confundir arte humanista con espíritu renacentista y se comprenderá en seguida cómo las aspiraciones de liberación de los hombres del Renacimiento fueron posibles exclusivamente gracias al aporte hispánico de los descubrimientos, aptos para vigorizar unas ciencias raquílicas, desencadenadas por Leonardo y por nuestros abuelos incorporadas en el cuadro de una visión jerárquica, tridentina y justa del diálogo del Creador con la criatura racional.

¡Lástima que la verdad subjetiva de Burckhardt empapada en el horizonte de su hora le impidiera ver la verdad objetiva del Renacimiento! Es por cierto el contraste que acrecenta la valía de su libro para el lector hispano, que al compás de la lectura de *La cultura del Renacimiento en Italia* cobrará idea de las perspectivas decimonónicas sobre estas cuestiones, perspectivas trazadas con estilo jugoso y sabiduría incomparables por el gran maestro de la historia que fuera Jacob Burckhardt.

FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA

Catedrático en la Universidad de Sevilla

NOTAS

1. Recogido en HEINRICH WÖLFFLIN: *Jacob Burckhardt*, por EDUARD KOEHLER: *Geisteserbe der Schweiz*. Erlanbach-Zürich, Eugen Rentsch Verlag, 1943, pág. 331.
2. H. WÖLFFLIN: *Jacob Burckhardt*, 334.
3. Publicado como apéndice a la edición de *Die Kultur der Renaissance in Italien*. Berlín, Safari-Verlag, 1941. Cita a la página 246.
4. Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1930, páginas 582-583. Sobre las relaciones entre ambos ALFRED V. MARTIN: *Nietzsche und Burckhardt*. München, Ernst Reinhardt, 1942, segunda edición.
5. En las *Sämtliche Werke* editadas por HERMANN GLOCKNER. Stuttgart, Fr. Drommanns Verlag. XIX (1959), 212.
6. Sevilla, Montejurra, 1960.
7. TOMMASO CAMPANELLA: *Discorsi ai Principi d'Italia*. Edición por LUIGI FIRPO en *Discorsi ai principi d'Italia ed altri scritti filo-ispatici*. Torino, Chiantore, 1945, pág. 162.
8. T. CAMPANELLA: *Della Monarchia di Spagna*. En *Opere scelte*, ordinate ed annotate da ALESSANDRO D'ANCONA. Torino, Cugini Pombe, 1854. Tomo II, pág. 172.
9. Traducción castellana. Buenos Aires, Editorial Nova, 1953, páginas 54-55.
10. Versión castellana bajo el título de *Literatura europea y Educ. Media latina*. México, Fondo de Cultura Económica, 1955, pág. 541.
11. Zürich, Rhein-Verlag, 1946, páginas 1-6.
12. *Revue des Deux Mondes*, de 1885, pág. 344.
13. Cambridge, Harvard University Press, 1933. En el mismo sentido M. D. CHENU: *La théologie au douzième siècle*. París, J. Vrin, 1957 y GERALD G. WALSH: *Humanismo medieval*. Buenos Aires, La Espiga de Oro, 1943.
14. *Patrología Latina*, de MIGNE. CCXII (1855). Libro X, versos 585-590.
15. En la colección de Rivadeneyra LVII (Madrid, Atlas, 1952), 147. Estrofa 11.
16. Wiesbaden, Franz Steiner, 1956.
17. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1946, páginas 47-124.
18. Aalen, Scientia Verlag. 1963. Dos tomos. Cita al I, página V.
19. Firenze, Vallecchi, 1926.
20. München, Ernst Reinhardt, 1942, pág. 18.
21. ALFRED V. MARTIN: *Die Religion in Jacob Burckhardt Leben und Denken*, 87.
22. Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1961, pág. 6.
23. G. TOFFANIN: *Historia del Humanismo*, 211.
24. Firenze, Le Monnier, 1958, páginas 13-87.
25. París, Les belles lettres, 1956.
26. Firenze, G. C. Sansoni, 1936, pág. 9.
27. Cracovie. Imprimerie de l'Université, 1928. Cito por el libro del autor *La philosophie au XIV^e siècle*. Frankfurt am Main, Minerva, 1969, donde se le recoge en las páginas 203-277.
28. París, Presses Universitaires de France. Dos tomos. Cita al tomo I (1959), 310.
29. Madison, University of Wisconsin, 1950, página 256.
30. G. TOFFANIN: *Historia del Humanismo*, 337.
31. A este respecto SEVERINO CAPRIOLI: *Indagini sul Bolognini. Giurisprudenza e filologia nel Quattrocento italiano*. Milano, Giuffrè, 1959, páginas 41-54.
32. Madrid, Cultura Hispánica, 1968, página 38.
33. CRISTOBAL COLÓN: *Diario*, 43.
34. Cito por la edición del CONDE DE FICALHO en Lisboa, 1891. Tomo II, página 84.
35. En el volumen de FEDERICO CHABOD: *Scritti sul Rinascimento*. Torino, Einaudi, 1967, pág. 20.

- Ya lo había notado FRANCESCO FLAMINI: *Il Cinquecento*. Milano, Vallardi, s. a., pág. 50.
36. Bern, Francke Verlag, 1953, pág. 46.
 37. Torun. Zakłady graficzne w Toruniu, 1970, pg. 37.
 38. Barcelona, Sebastián de Cormellas, 1607, pág. 250.
 39. Venetiis, apud Iuntas, 1584, sobre todo en páginas 2-3.
 40. En la selección de textos por NICOLA ABBAGNANO. Milano, Garzanti, 1941, pág. 175.
 41. DMITAR CULIC: *Dalmazia*. Beograd, Jugoslavija, 1963, pág. 136.
 42. En *Logos XVI* (1927), 129-161.
 43. Zaragoza, Ebro, 1944, páginas 5 y ss.
 44. Oxford, at the Clarendon Press, 1952, pág. 47.