

EN TORNO AL CONCEPTO DE RENACIMIENTO

POR

JUAN CARLOS GARCÍA DE POLAVIEJA

1. El problema del Renacimiento.

A pesar de ser uno de los temas más polémicos de la interpretación histórica contemporánea, o quizá precisamente por serlo, la reflexión sobre el Renacimiento no ha producido todavía ese tipo de frutos analíticos que —por su profunda coherencia con las dimensiones reales del drama humano— Menéndez Pelayo consideraba definitivos. Tal reflexión, no obstante haber convertido la interpretación de cada aspecto del momento renacentista en un problema controvertido, de haber logrado éxitos notables en el estudio pormenorizado de la época, y de cosechar una extensa literatura analítica muy por encima del nivel cuantitativo de la producida en torno a otros problemas históricos, tiende a detenerse ante el reto de una valoración global del Renacimiento. Esta tendencia a rehuir la correcta inserción del Renacimiento en una interpretación coherente de la historia humana, se aprecia más acentuada en las corrientes de inspiración cristiana y puede atribuirse —dejando a salvo las naturales excepciones— a un apenas disimulado temor a incurrir en cierto pesimismo interpretativo que, en última instancia, sería producto de carencias notables en las fuentes y conductos supuestamente cristianos que alimentan estas corrientes. En las distintas escuelas revolucionarias, por el contrario, se aprecia una firmeza mayor en la contemplación del Renacimiento como punto de partida, momento de génesis, alborada, en suma, en el camino emprendido por la «nueva humanidad liberada».

El fondo de la reflexión sobre el Renacimiento ha venido

centrándose en la debatida cuestión de la continuidad o ruptura entre éste y el medioevo, en la cual han participado casi todos los pensadores, historiadores y eruditos de este siglo y de los dos anteriores. En el marco de dicha polémica capital, el Renacimiento se ha convertido en un concepto cultural ligado al gusto de las distintas épocas y a las distintas doctrinas imperantes, como señala Uscatescu (1).

Al menos, el debate de siglos ha contribuido a clarificar los términos reales en que debe plantearse la cuestión. Puestas de relieve por intereses ideológicos dispares y contrapuestos, las teorías de la novedad absoluta del Renacimiento, del contraste de su cultura con la medieval, de la originalidad del humanismo, etc., han provocado lentamente la floración de una crítica superadora que relaciona el Renacimiento con la crisis del medioevo. Gilson, Huizinga, Russell, Kristeller y Garin, entre otros, pueden considerarse artífices principales de esta superación, lograda por la vía reivindicadora de la civilización medieval. Desde un punto de vista meramente historicista puede, pues, considerarse correctamente planteada la reflexión sobre el Renacimiento desde la tesis de Gilson, para el cual el humanismo es el retorno al espíritu clásico y al naturalismo, pero «como continuidad y exasperación de los elementos fermentadores de la espiritualidad medieval declinante...» (2). Y situarse el eje central del Renacimiento en el cambio de orientación en la conducta humana, matizado por Garin: «Después de muchos siglos, grandes siglos, en que el pensamiento humano se había esforzado, sobre todo, en elaborar una filosofía de la experiencia religiosa y en considerar todo desde esa perspectiva, la razón humana cambió de orientación y dirigió todos sus esfuerzos hacia el hombre poeta, hacia su CIUDAD, hacia esa naturaleza mundana que por entonces estaba conquistando...» (3).

(1) Uscatescu, Jorge: «Teoría del Renacimiento». Extracto de la revista *Nova Antologia*, Roma, mayo de 1973.

(2) Gilson, E.: *Humanisme medieval et Renaissance*.

(3) Garin, Eugenio: *Medioevo y Renacimiento*, Taurus, Madrid, 1981, (Juicio extractado por el mismo Garin).

EN TORNO AL CONCEPTO DE RENACIMIENTO

Ambas ideas pueden considerarse como síntesis válidas del análisis de la problemática del Renacimiento efectuado por sus autores y tiene la virtud de posibilitar nuestra aproximación al concepto de Renacimiento y a la realidad nuclear que dicho concepto encierra, prescindiendo precisamente de la polémica puramente historicista de la cual estas síntesis son el epílogo definitivo.

Gilson, al hablar de «retorno al espíritu clásico y al naturalismo» está consagrando la noción —por lo demás evidente— del entronque de la actitud intelectual de los hombres del Renacimiento con la propia del antiguo mundo pagano. Ese entronque no puede encontrarse sino en la voluntad de emancipar el afán especulativo del orden teocéntrico, voluntad que supone, en el interior de la conciencia individual, la ruptura de la íntima comunión entre razón y fe, característica, no sólo del hombre medieval, sino del hombre cristiano en todas las épocas. Y estableciendo que un tal retorno al naturalismo se produce «como continuidad y exasperación de los elementos fermentadores de la espiritualidad medieval declinante», Gilson explica el abandono de la actitud intelectual teocéntrica por el hombre renacentista como una consecuencia de la decadencia y crisis espiritual del último medioevo.

La independencia con respecto al orden teocéntrico puede, pues, ser considerada como característica primera del hombre renacentista. Una independencia manifiesta en todas las dimensiones de la vida: en el orden intelectual a través de esa voluntad de emancipación del afán especulativo que Garin llama «transformación en el modo de filosofar», y que condujo a tantos, como a Marsilio Ficino, a constatar que «la tranquila seguridad de un universo familiar y doméstico, ordenado y ajustado a las necesidades humanas, estaba definitivamente perdida» (4). Pero se trata de una independencia que, por desordenar profundamente la jerarquía de valores medularmente cristiana se evidenciará, principalmente, en el orden moral, desatando los lazos con que

(4) Garin, E.: *op. cit.*, pág. 70.

éste mantenía subordinadas todas las actividades sociales: la filosofía política de Maquiavelo, el cálculo divinizado por Manetti (5), la distorsión capitalista o economicista de la religiosidad manifiestas en Villani o Alberti (6), son los primeros resultados de tal crisis moral. Paradójicamente, es en el mundo del arte en el que menos mella produce la voluntad de independencia, origen de la revolución intelectual y moral: el progresivo descubrimiento de nuevos conceptos plásticos en el «quattrocento» y la eclosión artística del primer tercio del siglo XVI, se producen aún en una dimensión plenamente teocéntrica —tan teocéntrica como la del arte español del siglo XVII, del cual son presupuestos— y, fundamentalmente ajena, por tanto, a los conatos de emancipación intelectual que marcan simultáneamente el comienzo de una escisión espiritual definitiva. Esta dimensión teocéntrica del arte renacentista no puede atribuirse exclusivamente al mecenazgo de los artistas por la Iglesia, porque, como el Siglo de Oro español demostrará más tarde, la supremacía estética de la civilización escindida permanecerá en el mundo teocéntrico.

La actitud intelectual «teocéntrica», que determinadas corrientes de interpretación han pretendido relegar a un ámbito temporal exclusivamente medieval, no es otra cosa que el método teológico de reflexión, que supone plantear toda investigación partiendo de los principios de la Fe, y subsumiendo bajo ellos todos aquellos principios de razón natural o de experiencia. Y es comprobable que tal actitud no sólo no desapareció en el siglo XVI, sino que ha alcanzado nuestros días llena de vitalidad. La reflexión TEOLÓGICA, que supone la unicidad del saber humano, la jerarquía de valores en el conocimiento y el orden en la

(5) Giannozzo Manetti: *Ve en Dios como un «maestro d'uno tráfico»*.

(6) La prosperidad, según Alberti, es la recompensa visible por una buena dirección, grata a Dios, del negocio.

A. von Martin: *Sociología del Renacimiento*, Fondo de Cultura Económica, Méjico, 1946. Nótese la similitud de tal distorsión con la producida en algunas corrientes del posterior espíritu religioso protestante.

complejidad y diversidad de experiencias no ha sido abandonada, en efecto, por el hombre moderno. Por el contrario, constituye el único método realmente científico, desde una óptica cristiana. Si aceptamos, pues, con Garin, que el cambio hacia una perspectiva antropocéntrica constituye la característica fundamental del hombre renacentista, veremos muy claro que el Renacimiento constituye primordialmente una escisión en el comportamiento —hasta entonces unitario— de los hombres. El comienzo de una divergencia profunda en la forma de enfrentar la realidad que se irá acentuando con el paso del tiempo.

Los límites de esta escisión estuvieron en un principio muy difusos. Hasta mediado el siglo XVI no se vieron forzadas las clases dirigentes europeas —y tras ellas el resto de la sociedad— a una toma de postura en uno u otro lado, que ya sería definitiva (7). Sólo algunas mentes extremadamente lúcidas comenzaron a ver claro desde la década de 1530, al percibir la verdadera dimensión del drama espiritual, en cuyo planteamiento se advierte, con la perspectiva de nuestros días, el equívoco maniqueo de la dialéctica de contrarios: frente a la tesis —la «Roma depravada en el centro de una Iglesia corrompida y desordenada»—, la antítesis de una «nueva espiritualidad», más «adaptada a las necesidades del hombre de la época» y liberada del yugo de la Babilonia romana. Flotando sobre ambas y rodeada de un aura de superioridad moral e intelectual, la síntesis humanista, y más que humanista erasmista, de una religión «para los hombres superiores», según la concebían los hijos espirituales del *Enchiridión* y de los libres Coloquios, destinada «a los cristianos más auténticos de todas las naciones», cuyo triunfo sería la meta de los esfuerzos del emperador, y a la cual el Concilio acabaría por afiliarse para renovar la Iglesia... (8).

El emperador, que desde la dieta de Worms, en 1521, había

(7) Salvo en Inglaterra, donde los cambios políticos alargaron la ambigüedad de amplios sectores hasta el siglo XVII.

(8) Febyre, Lucien: *Erasmus, la contrarreforma y el espíritu moderno*, Ed. Martínez Roca, Barcelona, 1970, pág. 126.

calibrado perfectamente la amenaza de la rebelión protestante (9), fue el sujeto principal ante quien se desplegó tal dialéctica. La política ambigua de la sede romana —en la que Clemente VII hubo de asimilar la idea de la «universitas christiana» casi por la fuerza y tras años de incomprensiones y equívocos, la permanente enquina de Francisco I, y la ansiedad natural por afirmar la autoridad imperial entre los príncipes y electores alemanes agitados por Lutero, eran otras tantas razones que podían inclinar a Carlos hacia las orientaciones eclécticas propugnadas por algunos de sus consejeros formados en la influencia de Erasmo.

Y conviene recordar que la figura y la influencia del autor de los Coloquios desempeñaron un papel vital durante aquella época (1522-1530), en que la Corte Imperial, no desengañada aún del todo por el cariz verdadero de la revolución luterana, dudaba entre una política temporalista ilustradamente «gibeliniana», o el enfrentamiento total que poco a poco se demostraría inevitable. La tentación de «saltar por encima» de la querrela religiosa buscando la consolidación del poder imperial por el camino del eclecticismo y de la componenda, llegó a pesar con fuerza en los consejos imperiales, quizá por la influencia de Gattinara, ferviente erasmista (10).

No cabe duda de que el moderantismo erudito y teñido de filantropía propio del erasmismo, con su ambigua espiritualidad, proporcionaba un magnífico soporte intelectual a aquella orientación política. Afortunadamente, Carlos de Austria no era un cripto-protestante advenedizo, como Enrique IV de Francia, sino un hombre de conciencia íntegra y sólida formación cristiana. Y fue él, mediante su personal y responsable compromiso con la Fe, quien impidió que Erasmo anticipase —quizá involuntariamente—, el triste papel destinado por la historia a Bodino.

(9) Menéndez Pidal, Ramón: *La idea imperial de Carlos V*, Colección Austral, Espasa-Calpe, Madrid, 1940, pág. 16.

(10) Lucien Febvre explica esta influencia en: «une conquête de l'histoire, l'Espagne d'Erasmus», artículo aparecido en los *Annales d'Histoire sociale*, t. I, 1939.

En 1530, Carlos dispó todas las dudas. El espectáculo desalentador de la dieta de Augsburgo hubiera convencido de la necesidad de una política decididamente confesional al mismo Gattinara, fallecido poco antes (11). La dialéctica estaba rota por la misma fuerza de los hechos. En adelante el erasmismo sería cada vez peor visto en la corte imperial, y en España e Italia desaparecería rápidamente aquella suerte de «snobismo» intelectual, arrollado por la escisión de las almas: Muchos erasmistas revisarían su credo, forzados por la radicalización del drama espiritual, pasando a ser simplemente católicos. Otros, los menos, llevando la heterodoxia más allá que su maestro, constituirían los alumbrados y herejes estudiados por M. Pelayo y Marcel Bataillon (12).

Reconocida la actitud antropocéntrica del hombre renacentista y la incompatibilidad de la misma, no ya con el método intelectual escolástico o con la filosofía medieval, sino —lo que es más grave—, con la actitud teocéntrica perenne en el Cristianismo por ser exigencia del primer precepto del decálogo, pueden estudiarse y comprenderse mejor las diferencias —si las hubiere—, entre el «hombre del Renacimiento» y el «humanista», entre Renacimiento y Humanismo. Quede claro, antes de penetrar en el terreno necesariamente feno de matices de tal distinción, que no entendemos el Renacimiento como momento cronológico sino como momento revolucionario y que, por tanto, habiendo establecido suficientemente que la época inauguró una escisión en la forma de afrontar la vida y el conocimiento, al hablar de «hombres del Renacimiento» nos referimos únicamente

(11) En mayo de 1530, Carlos abandonó Italia por el Brennero, dirigiéndose a Alemania. En Insbruck falleció Gattinara que viajaba con el séquito imperial. La Dieta de Augsburgo se abrió el 20 de junio y el 25 se leyó, por Bayer, la «Confesión de Augsburgo», redactada por Melancton. El 3 de agosto se presentó la «Refutación de la Confesión», escrita por Eck, Faber, Cochlaus y otros, que fue rechazada por los príncipes luteranos, lo que influyó decisivamente en la determinación de Carlos.

(12) Bataillon, M.: *Erasmus y España*, Fondo de Cultura Económica, México, 1950.

a los personajes que adoptaron la actitud mental emancipada: esta distinción excluye del concepto, tanto a la mayor parte de los artistas cronológicamente renacentistas, como a personajes de la política, del clero y —como trataremos de demostrar—, a numerosos humanistas.

La crítica histórica moderna ha ilustrado suficientemente que el humanismo, como ola de erudición clasicista, es una más de las que produjo el flujo y reflujo cultural de la Edad Media: las teorías de Cian, los estudios sobre el siglo XII de Haskings, Gilson y Focillón, la revaloración intelectual, filosófica y artística del medioevo en la interpretación de Rossi, son concluyentes al respecto. En efecto, a lo largo de toda la Edad Media hubo momentos de esplendor cultural y de revalorización de las letras clásicas: hubo «humanismos medievales» que fueron asimilados por el orden teocéntrico y no cuajaron en rebeldías —o al menos en rebeldías definitivas—, e incluso hubo individuos aislados tan potencialmente destructivos como el renacentista Maquiavelo. Sin embargo, la eclosión de rebeldía como movimiento capaz de condicionar y truncar el curso de la historia, se produce precisamente en el marco de las generaciones que protagonizaron el humanismo de los siglos XV y XVI. Michelet, desde su óptica revolucionaria, fue bastante gráfico al describir esta diferencia: «En el curso de los siglos XIII y XIV se habían formado diversos movimientos de pensamiento y de acción, los cuales se podían considerar como verdaderos preludios del Renacimiento. Pero en el choque con las férreas leyes de la escolástica, del universalismo católico, de la caballería y de la fuerza política de aquel tiempo fueron fallidos, porque la barbarie medieval los aplastó sin que pudieran consolidarse de una forma decisiva. Sólo el siglo XVI realiza esta victoria del mundo moderno sobre las tinieblas del pasado. Esto constituye uno de los puntos luminosos en el camino del progreso humano, porque libra para siem-

(13) Michelet, Jules: «La Renaissance,» sexto volumen de su *Historia de Francia*. El párrafo está contruido literalmente con diversos conceptos vertidos a lo largo de la obra.

pre a la humanidad de los prejuicios y de la opresión eclesiástica...».

En el siglo XVI, tal «victoria del mundo moderno», es decir, la hegemonía de las utopías del hombre emancipado de la Fe, estaba lejos de ser un hecho. El único logro visible de la revolución hasta bastante después de la publicación de las tesis de Lutero, en 1517 —quizá hasta la claudicación de Augsburgo, de 1555—, era la escisión, apenas percibida aún por los contemporáneos, de los hombres en dos bandos. A partir de 1530, tal escisión se radicalizaría y se haría irreversible. Entonces se vería claro que bajo el banderín de enganche humanista habían militado gentes muy dispares y que el concepto mismo de humanismo únicamente era aplicable a todos ellos en su acepción más genérica de erudición clasicista.

Entre los erasmistas españoles, Juan de Valdés, refugiado en Italia, derivará pronto a la franca herejía, mientras el cosmopolita Luis Vives, uno de los principales corresponsales de Erasmo, no se desvía de la ortodoxia. Francisco de Encinas caerá del lado del luteranismo y Miguel Servet —a quien Erasmo se negó a recibir cuando se dirigió a él con ánimo de deslumbrarle con sus elucubraciones teológicas—, será violentamente perseguido por unos y otros para acabar cayendo en manos de Calvino y morir en la hoguera. En el humanismo británico, la escisión, matizada por un cierto racionalismo utópico, muy propio de estos albores desilvanados de la revolución, se verá contrarrestada por la reacción producida en aquel medio ante la rebelión luterana: Fisher, Colet y Moro son tres ejemplos elocuentes de esta reacción. Dos de ellos mártires ante el Cisma, y el tercero, Colet, abrumado por la ruptura con Roma de algunos de sus discípulos. Tomás Moro, por cierto, puede y debe destacarse como antítesis viviente de Maquiavelo: ambos juristas, ambos políticos, Moro se negó en redondo a separar, en la práctica especulativa —con la «utopía» como excepción que confirma la regla—, su razón de su fe, planteándose siempre la cuestión del buen gobierno como una búsqueda dentro de la ética cristiana y manteniendo hasta el final que la moral debe disciplinar, necesari-

riamente, las relaciones de los soberanos entre ellos y con sus súbditos.

En Francia, por el contrario, el humanismo, reflejo del italiano, será plenamente heterodoxo y sus figuras de relieve típicos hombres del renacimiento en el sentido antropocéntrico del concepto: Margarita de Angulema, reina de Navarra, 1492-1549, autora del *Heptamerón*, mística a su manera y vehemente protectora de heterodoxos de toda condición, es el prototipo femenino de un cierto antropocentrismo religioso en el que se conjugan armoniosamente humanismo y protestantismo incipiente y, que, en lugar de someter al hombre a las leyes divinas, trata de acomodar a Dios a la medida humana. En torno a ella y a su corte de Nerac —refugio del joven autor de un celebrado comentario sobre el tratado «De Clementia», de Séneca, llamado Juan Calvino...—, gravitan poetas protestantes, como Marot, epicúreos materialistas, como Rabelais, eruditos heterodoxos, como Lefèvre de Etaples y filósofos anti-aristotélicos y cripto-protestantes, como Ramús (14).

En Alemania, los humanistas Conrad Muth, de la Universidad de Erfurt; Juan Reuchlin, autor del famoso «Espejo ocular», obra declarada sospechosa de herejía por la Sorbona, y el poeta revolucionario Ulrico de Hutten (1488-1523), entre otros muchos, comenzaron una campaña de opúsculos contra la escolástica (15) en el ambiente enrarecido de los últimos años de Maximiliano, ofensiva que tuvo su colofón el 4 de septiembre de 1517, cuando Lutero, aprovechando el clima general, lanzó, en Wittemberg, sus 97 tesis contra la teología escolástica.

Y, en Italia, verdadero corazón y centro de irradiación del renacimiento, encontramos la figura decisiva de Maquiavelo que, entre la inmensa galería de personajes de la época, sobresale como arquetipo de la actitud intelectual rebelde. Porque, lejos

(14) Pierre Ramús o de la Ramée (1515-1572). En 1561 hizo pública apostasía de la Fe católica. Fue asesinado en la noche de San Bartolomé.

(15) De aquella disputa se hizo célebre la *Epistolae obscurorum virorum*, de Juan Jäger.

del humanismo problemático de Ficino o de Pico de Mirandola, aborreciendo el rigor intransigente de Savonarola, más amigo de las pasiones —y, sobre todo, de las aspiraciones de los Borgia que del convencionalismo interesado de los Médicis—, odiando a los gibelinos sólo un poco menos que a los guelfos, Maquiavelo, ese hombre solitario, es ya un revolucionario completo. El mismo no se siente identificado con ninguna figura italiana o europea anterior, no siendo con los sueños más disparatados de Nicolás de Rienzi (16) o con algunas conclusiones anti-eclesiales de la obra de Marsilio de Padua. Y es que Maquiavelo, un hombre vitalmente anticristiano, aborrece profundamente el orden jetárquico de la civilización en que vive, abomina del parentesco tomista de la lógica con la ética, del teórico matrimonio entre imperio y papado, se irrita con la dimensión eclesial de la vida política y gozaría destruyendo el mismo imperio romano que, a sus ojos, no es sino un obstáculo para el desenvolvimiento de esa pretensión nacional itálica, basada en criterios raciales, lingüísticos y geográficos.

Con «El Príncipe», Maquiavelo señala al mundo una dirección diametralmente contraria a la que esbozara Dante en «De Monarchia»: Maquiavelo eleva a la voluntad de potencia la voluntad de energía de cada príncipe y de cada nación hasta ser el supremo y único objeto de su pensamiento y acción. Todas las fuerzas de una comunidad nacional tienen que servir al pensamiento de la nacionalidad con el fervor de una idea religiosa. La razón de Estado, el extremo desarrollo de la propia individualidad nacional, tienen que ser para ellos el único y visible fin propio y culminante e toda evolución histórica, y su realización sin miramiento alguno, la más alta tarea dentro de los acontecimientos del mundo. Para Maquiavelo, el sentido final es el poder y el desplegamiento del poder. No cabe imaginar carga más destructiva contra la idea que la sociedad tiene en aquellos momentos de sí misma, vertida como un ácido disgregador en

(16) Nicola di Rienzi: en mayo de 1347 asaltó el capitolio y se proclamó Tribuno de la «república romana».

el seno de la Cristiandad que es aún una gran familia —algo mal allegada y confusa—, pero familia al fin.

Entre Dante y Maquiavelo, entre «De Monarchia» y «El Príncipe» no hay acuerdo posible. Tal afirmación, nacida de la pluma de Lucien Febvre, la compartimos plenamente. Aunque, evidentemente, no en el mismo sentido que él. Para Lucien Febvre —quizá condicionado por la revolucionaria aceptación posterior de las tesis mequiavélicas—, el florentino es un político «positivo y sin prejuicios» que, instalado en medio de una sociedad humana «tal como es», construye con los materiales que le ofrece. Mientras que Dante «es un reformador visionario, que desprecia al mundo real y, desdiciendo las naciones, reconstruye con la ayuda de las puras ideas un abrigo ideal para toda la Cristiandad...» (17).

Henos, así, ante un Maquiavelo «positivo y realista» y un Dante «visionario».

Esa sociedad que, según Febvre, Maquiavelo ve «tal como es», resulta que *no es* exactamente como la concibe Maquiavelo. El florentino no ha conocido sino el aspecto más sórdido de la mezquina política de los pequeños poderes italianos en la época desquiciada que siguió a la muerte de Lorenzo de Médicis (al morir Lorenzo, Maquiavelo contaba sólo 23 años).

¿Qué cosas desconoce Maquiavelo?

Desconoce que la unidad peninsular española, que envidia, no se ha hecho, pese a las apariencias, en conversaciones e intrigas de antesala, sino en la forja de unos ideales de reconquista y, que en ella, el interés particular de los príncipes ha contado menos que la incipiente llamada de una vocación universal. Desconoce que ese apogeo de los saberes clásicos, con el que cuenta para arrumbar los cimientos políticos de la sociedad cristiana va a servir también para que muchos y muy altos personajes lleguen a apreciar en su plenitud la obra de ese Dante al que des-

(17) Febvre, Lucien: «Le Machiavel d'Augustin Renaudet», artículo publicado en los *Melanges d'histoire sociale*, fasc. IV (1943).

precia. E ignora, por último, que el idealismo va a ser aún fuerza motriz de hombres y pueblos por varias generaciones.

Por eso no es válida la calificación de Lucien Febvre, ni en el caso de Maquiavelo ni en el de Dante. El termómetro religioso —que diría Donoso Cortés—, estaba aún muy alto en los albores del siglo xvi. La política, hecha por hombres, se hacía todavía por hombres cristianos en buena medida, y esa calificación de Maquiavelo como un pensador «realista», que en el marco de nuestros días sería quizá válida, resulta anacrónica en los días en que el mundo cristiano va a hacer su último y colosal esfuerzo por mantener sus estructuras temporales.

¿Dante un reformador visionario?

Los ideales de Dante permanecen vivos y vitalmente operantes hasta el naufragio de Westfalia de 1648, que consagra esa «compleja escisión social y política» de la Cristiandad tan nítidamente explicada por Andrés Gamba (18) y Elías de Tejada (19). En los albores del siglo xvi, lo revolucionario, lo visionario, era propugnar un nacionalismo positivista que tendría que esperar en Italia hasta el conde de Cavour y los carbonarios para producir sus dudosos frutos. Lo positivo, lo realista, y lo que hizo el pueblo italiano desde 1530 fue, por el contrario, colaborar en la tarea de restauración del «ordo cristianitas» emprendida por el joven emperador Carlos V, profundo admirador y conocedor del autor de la «Divina Comedia». No se descubre nada nuevo al constatar que la sociedad italiana, a partir de la tercera década del siglo xvi, ha experimentado una profunda transformación en sus valores, a la que no es ajena una considerable reacción moral. La generación que comienza su andadura asistiendo a la coronación imperial de Bolonia y a la profunda reorganización de la vida italiana que la acompaña, no es ya la misma que ha servido de blanco a las críticas aceradas de

(18) Gamba Gutiérrez, Andrés: «El sentido de la historia de España en comparación con la de Europa», en *Verbo*, núm. 161-162.

(19) Elías de Tejada, Francisco: *La Monarquía Tradicional*, pág. 37, Madrid, 1954.

Brentano (20). Han pasado los tiempos del cardenal Bembo, y Alejandro VI, Julio II, César y Lucrecia son personajes que se recuerdan con cierto espanto y cuyas «hazañas» se mantienen alejadas de los oídos de los niños. No ha llegado aún el momento de la influencia española y de la reacción católica que se hará avasalladora a partir de Trento, pero esta generación de Bolonia protagoniza un giro decisivo en la orientación de las aspiraciones italianas que se aprecia principalmente en cierta restauración de las costumbres y que, en el plano ideológico, no tendrá su contrapartida hasta que las campañas del Primer Cónsul —antes general Bonaparte—, solivianten de nuevo los ánimos italianos tres siglos más tarde. El ambiente de la época, marcado por el signo de una contricción no exenta de repugnancia hacia los excesos del pasado inmediato ha sido intuido por escritores como Mújica Láinez (21).

La generación de Bolonia está, desde luego, mucho más cerca de Dante que de Maquiavelo, y en las solemnidades majestuosas de San Pedro y San Petronio puede adivinarse, cuál genio inspirador de un caminar perfectivo y no dialéctico para la humanidad, el espíritu del autor de la «Vita Nuova», triunfante sobre la serpiente marmórea del pórtico de Jacopo della Quercia.

El humanismo es la última floración cultural unitaria de la Cristiandad. Que en su marco se haya producido la escisión—hasta hoy definitiva— de los hombres en dos actitudes vitales inconciliables es el resultado de las condiciones religiosas, políticas y sociales en que se gestó aquella floración. La decadencia espiritual y teológica de los siglos xiv y xv, paralela a un proceso —sabiamente descrito por Huizinga (22)—, de acentuación de las dimensiones sensuales de la vida, está en el origen de aquella actitud intelectual sustentada primordialmente en un clima moral caracterizado por el orgullo: orgullo manifiesto en el

(20) Funk-Brentano: *El Renacimiento*.

(21) Mújica Láinez, M.: *Bomarzo*.

(22) Huizinga, Johan: «El problema del Renacimiento», ensayo, en *Fondo de Cultura Económica*, México, 1946.

gusto por las disputas aparatosas y vacías, por las argucias inconsistentes y por las exhibiciones fatuas de erudición. Orgullo que lisonjeó viejas tendencias filosóficas, de las que triunfara la escolástica, y que ya entonces, relajado el antiguo celo por la integridad de la fe, renacían con nuevos aspectos (23). La crítica situación en que se encontraban las estructuras religioso-políticas del cuerpo orgánico cristiano, por no haberse logrado la correcta inserción de las esferas de autoridad espiritual y temporal, y debido a los efectos destructivos del cisma papal, favoreció la consolidación de aquella actitud intelectual rebelde, que pasó de brotes aislados a congerirse en fermento social e hizo eclosión en diversas manifestaciones aparentemente contradictorias pero fruto de una misma Revolución dialéctica.

La clave de la escisión renacentista puede buscarse en una doble vertiente de investigación: por un lado, en la dinámica espiritual interior del humanista concreto, mediante una introspección de tipo agustiniano que nos llevaría al conocimiento de las formas de gestación de la actitud de rebeldía en cada individuo, ayudándonos a comprender por qué en una misma generación y dentro de un ámbito cultural muy similar, unos dieron el paso que suponía en la práctica la relegación de Dios al plano de lo ausente, de lo no directamente condicionante, otros permanecieron en un terreno ambiguo, en el que se suponían ingenuamente equidistantes tanto de la apostasía formal como del «dogmatismo escolástico», y otros, por último, percibieron con nitidez la dimensión real del drama de su época y desandaron buena parte de lo andado, a veces a costa de esfuerzos heroicos.

Divergencia o escisión en la forma de afrontar la realidad, si. Pero no divergencia de raíz formal ni intelectual, sino gestada principalmente en los estratos más íntimos de la previa disposición personal: divergencia de dimensión anímica, entroncada en una soterrada pero real crisis de fe, gestada a su vez en un largo proceso de degradación moral.

(23) P. Correa: *Revolución y Contrarrevolución*, Buenos Aires, 1970, págs. 56, 57 y 58.

Conviene fundamentalmente evitar, llegados a este punto, dos equívocos demasiado frecuentes: el primero consiste en buscar lo nuclear de la escisión en el terreno exclusivo de la disputa de métodos o escuelas intelectivas, teológico-filosóficas. Es indudable que el escolasticismo decadente (no Santo Tomás, sino su deficiente interpretación y glosa posterior) y la confusión filosófica provocada por los alborotados nominalistas contribuyeron a enrarecer el ambiente en toda la Cristiandad, desprestigiando gravemente la concepción teocéntrica de la ciencia y sus baluartes universitarios. Y que la crisis teológica, coincidente con el redescubrimiento del pensamiento pagano a través de las letras greco-latinas, tuvo gran influencia en los matices escépticos, epicúreos, neo-platónicos, etc., de los humanistas más destacados. A pesar de ello, el germen de la divergencia hay que buscarlo en un estrato más profundo que la mera adscripción tomista, nominalista o humanista de un personaje: en su *substratum* religioso-moral.

El segundo error, tan grave como el primero, estribaría, al contrario, en negar por completo la incidencia del pensamiento teológico-filosófico en la gestación de la escisión del mundo cristiano. El señalar los orígenes morales de dicha gestación no implica, en absoluto, negar la rápida transposición de la crisis al terreno de las ideas. Usando la acertada terminología de Correa de Oliveira, podemos decir que la crisis se origina en el extremo de las tendencias, por su desorden —en un plano moral—, y comienza por modificar las mentalidades, los modos de ser, las expresiones artísticas y las costumbres. De estos estratos profundos la crisis pasa al terreno ideológico: inspiradas por el desarreglo de las tendencias profundas, irrumpen nuevas doctrinas. Estas procuran, a veces, al principio, un «modus vivendi» con las antiguas y se expresan de una manera capaz de mantener con aquellas un simulacro de armonía que habitualmente no tarda en romper en lucha declarada. La transformación de las ideas se extiende, a su vez, al terreno de los hechos, donde pasa a operar, por medios cruentos o incruentos, la transformación de las

instituciones, de las leyes y de las costumbres, tanto en la esfera religiosa cuanto en la sociedad temporal (24).

De ahí que, dejando bien sentada la primera dimensión —moral— de la crisis, sea imprescindible para una comprensión profunda del drama renacentista establecer con nitidez la importancia que tuvo, y sigue teniendo, para la génesis del proceso revolucionario la denuncia de la filosofía escolástica por amplios sectores. Porque demasiado frecuentemente y en aras de un mal definido pluralismo filosófico y cultural se acepta el rechazo como «ideas tomistas» de verdades filosóficas que no son producto opinable de la especulación sino consecuencia directa de las coordenadas en que se manifiesta el lenguaje revelado. Una cierta idea de la realidad se deduce de la forma misma en que el Creador se dirige o se manifiesta a las criaturas, y el hombre, imagen y semejanza de Dios quizá también en la forma de relacionarse con las realidades que le rodean, no podría insertarse en la creación, ni dirigirse a su Autor, sin respetar el lenguaje profundo que de la misma se deduce.

No se trata de defender un estrecho uniformismo filosófico, sino, por el contrario, de deshacer el equívoco interesado que confunde el pluralismo de opciones con la licencia para incorporar al bagaje cristiano errores de bulto, rechazados en épocas de mayor rigor intelectual, y que truncan el difícil equilibrio alcanzado por el autor de la «Summa» en la búsqueda de la verdad. Un equilibrio difícil y fundamental, logrado principalmente en la ciencia vital, en la antropología: fundamental por afectar a la idea que el hombre tiene de sí mismo y de su inserción en la realidad, previo por tanto a toda forma de conocimiento. Difícil por encontrarse cuál cúspide entre dos pendientes por las que el afán especulativo resbala sin remedio al menor descuido: estas dos pendientes las conocía bien el maestro Sciacca cuando hablaba de «cuantismo cientista o cuantismo espiritualista» (25).

(24) Pi Correa de Oliveira: Ob. cit., págs. 77, 78 y 79.

(25) «Cristianismo y mundo moderno, según el profesor Sciacca, laicismo y utopía», por Juan Vallet de Goytisolo, en *Verbo*, núm. 201-202, págs. 32 y sigs.

La «emancipación» inaugurada por el hombre renacentista puede comprenderse en su aspecto nuclear si se considera el complejo proceso de causas y efectos gestado en el desordenado clima moral del siglo xv. El desorden vivencial, vital, reiterado, invencible en determinados medios, choca con la conciencia ética cristiana produciendo un forcejeo profundo que puede durar largo tiempo en cada caso, pero que concluye invariablemente con la reafirmación de aquella ética o con su revisión. En el primer caso el hombre permanece apegado a unas reglas vitales que le trascienden tanto en su origen como en su naturaleza. En el segundo caso, el intento de revisar la propia conciencia ética comienza con una sustancial mutación de carácter antropológico: el hombre en vías de emancipación comienza por modificar la idea que tiene de su propia naturaleza, que se niega a reconocer FALLECIENTE, y de la Gracia, de la cual la ausencia prolongada acaba por hacer olvidar naturaleza y efectos. La concepción que el hombre tiene de sí mismo queda así fundamentalmente modificada. Se convierte en un ser artificialmente optimista o pesimista, o alternante entre ambos extremos, o contradictorio, según la mayor o menor influencia del orgullo o de la sensualidad, o de la conjugación de ambas, en la génesis moral del proceso. Tal mutación antropológica se refleja de inmediato en todas sus actividades intelectuales: tropieza con obstáculos invencibles a la hora de realizar un esfuerzo paciente, decidido, para buscar y encontrar la verdad superior y universal acerca de sí mismo, a la luz de la cual podría valorar las diversas situaciones e incluso podría juzgarse en primer lugar él mismo y a su propia sinceridad. Este hombre emancipado, desde el renacimiento hasta nuestros días, resbala por la pendiente: y resbala aunque él crea que vuela por los espacios libres. Resbala en el orden intelectual cuarteando sus propias opciones: queriendo conocerlo todo a través del puro idealismo o, por el contrario, a través de la sensibilidad, que diría Sciacca. Precisamente el hombre renacentista tiene una fuerte propensión a sustituir la abstracción por la intuición sensible, a resbalar por el okhamismo en el nominalismo.

Y el final de ese vuelo libre, en la antropología, es llegar a la constatación —ni siquiera socrática— de Max Scheler, que reconoce no saber lo que es el hombre, aunque «cree» saber «lo que no es» (26).

Llegados a este punto, alguien podría hacernos blanco de las amables reconvenções que dirigiera Menéndez Pelayo a Alejandro Pidal al alimentar éste una prevención hacia el renacimiento más bien intuitiva y bastante lejana, por cierto, al intento de clarificación que interesa a la historiografía cristiana en estos momentos (26).

Con cien años de perspectiva, la argumentación de don Marcelino puede examinarse sin la acritud de las viejas polémicas, y situada en el marco de las realidades que han ido poniendo de manifiesto las posteriores críticas del gran erudito santanderino. Porque para comprender la valoración que Menéndez y Pelayo hace del Renacimiento hay que tener presente, en primer lugar, que don Marcelino no conocía las posteriores sistematizaciones de la Revolución como proceso unitario, perfiladas ya con nitidez desde García Morente y consagradas por Ousset. Una profundización en el pensamiento de Donoso Cortés o del padre Ramiere le hubiera permitido, quizá, matizar con mayor rigor su afán erudito —luego imitado por tantos—, de justificación del humanismo y del clasicismo renacentistas. Pero, como ha demostrado suficientemente Canals (28), su conocimiento del pensamiento del autor del ensayo era incompleto.

Los años han ido despejando el temible influjo de los equívocos, sembrados a conciencia por varios siglos de historia hecha por revolucionarios, y hoy ya no es posible ignorar —so pretexto de bautizar la erudición humanista—, la gestación en el Renacimiento de una Revolución que cinco siglos después ha privado a la sociedad de toda la inspiración religiosa de sus ins-

(26) Max Scheler: *La idea del hombre y la historia*, Ed. La Pléyade, Buenos Aires, pág. 10.

(27) Menéndez y Pelayo, M.: *La ciencia española*, vol. II, cap. IX.

(28) Canals Vidal, Francisco: «Donoso Cortés en Francia», en *Cristianidad*, 1 de octubre de 1953.

tituciones. El amor a la cultura no puede ya justificar el falso pluralismo en cuyo nombre tantas veces se ha vetado el rigor en el análisis histórico. Y ya no se rinde servicio a la Iglesia —y menos a la Verdad— tratando de definir a la rebelión protestante como un fenómeno desconectado del ambiente humanista en que se gestó, como un espontáneo regalo de la «barbarie germánica» al renaciente idilio de las luces mediterráneas con la religión.