

01058

15

2ej

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

=====

¿QUE ES EL RENACIMIENTO ITALIANO?

CUATRO TESIS PARA SU INTERPRETACION HISTORICA:

(BURCKHARDT-HUIZINGA-GENTILE-GRAMSCI)

T E S I S

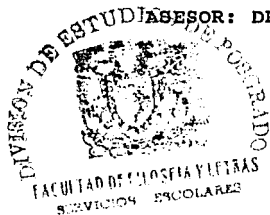
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE MAESTRIA EN FILOSOFIA PRESENTA

JORGE VALBUENGA DELGADO

asesor: DR. CESAREO MORALES GARCIA

México, D.F.

1993



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

I N D I C E

<u>1. INTRODUCCION.....</u>	<u>5</u>
<u>2. JACOB BURCKHARDT Y LOS ORIGENES HISTORIOGRAFICOS</u> <u>DEL RENACIMIENTO ITALIANO.....</u>	<u>37</u>
<u>2.1 LA IDEA DE LA HISTORIA EN JACOB BURCKHARDT.....</u>	<u>41</u>
<u>2.2 EL METODO HISTORIOGRAFICO DE BURCKHARDT.....</u>	<u>57</u>
<u>2.3 EL PARADIGMA RENACENTISTA.....</u>	<u>63</u>
<u>2.4 INDIVIDUALISMO Y REALISMO.....</u>	<u>77</u>
<u>3. JOHAN HUIZINGA Y LA REBELION MEDIEVALISTA.....</u>	<u>97</u>
<u>3.1 LA HISTORIOGRAFIA DE JOHAN HUIZINGA.....</u>	<u>101</u>
<u>3.2 EL SENTIDO DE LA CONTINUIDAD HISTORICA.....</u>	<u>107</u>
<u>3.3 IMAGINARIO COLECTIVO Y CULTURA DE LO</u> <u>FANTASTICO.....</u>	<u>119</u>
<u>3.4 HISTORIA Y SIMBOLO.....</u>	<u>123</u>
<u>4. EL CONCEPTO DE RENACIMIENTO EN GIOVANNI GENTILE.....</u>	<u>131</u>
<u>5. ANTONIO GRAMSCI Y LA PRESENCIALIDAD HISTORICA</u> <u>DEL RENACIMIENTO ITALIANO.....</u>	<u>157</u>
<u>6. CONCLUSIONES.....</u>	<u>177</u>
<u>7. BIBLIOGRAFIA.....</u>	<u>185</u>

I N T R O D U C C I O N

I. La idea de Renacimiento es por hoy una noción bastante cómoda que se le identifica sin más con lo que es ya un lugar común para todos: ver al Renacimiento como un momento de la historia europea caracterizado por un resurgimiento de las ciencias y de las artes. Resurgimiento ocurrido en el norte de Italia durante los siglos XIV, XV y gran parte del XVI. Desde de este trazo espacio-temporal se ha adoptado al Renacimiento italiano como un referente paradigmático al que se le atribuye:

1) explicar y hacer comprensible cualquier cosa que se diga de y sobre este significativo acontecimiento histórico-cultural, y;

2) determinarlo como un complejo proceso histórico del cual parten tanto los fundamentos como los orígenes de la modernidad.

Pero ¿realmente el Renacimiento se reduce a todo esto? Por suerte y necesariamente tenemos que decir que no. Que el Renacimiento ha sido, efectivamente, todo eso pero que también ha sido mucho más. Un "mucho más" que, sin ser necesariamente una cuestión de carácter limitado a su aspecto cuantitativo, nos ha atrapado en el giro de una pregunta ante la cual, lo debemos confesar, hasta hoy no nos han llenado de satisfacción los estudios que hemos venido realizando con el fin de despejar, por lo menos, sus nudos más complejos. Es decir, la investigación que realizamos

con el fin de determinar algunos aspectos de la presencia y proyectividad del Renacimiento a través de la modernidad, así como los usos que a lo largo de toda ella se han hecho con el fin de legitimarla, ha resultado ser una empresa mucho más extensa de lo que en una primer instancia nos imaginamos.

De este modo lo que pretendemos aquí es analizar cuatro de las tesis más significativas y trascendentes que han servido a la vez como la base para su reconstrucción histórica, y como fundamento estructurante de un cierto historicismo o principio immanente de la modernidad. La selección de los autores aquí analizados responde a lo siguiente: en primer instancia a la necesidad de establecer una guía que sirva de base a un proyecto de investigación más amplio sobre temáticas renacentistas; y que comprende un estudio sobre las interpretaciones filosóficas e históricas que han establecido pensadores y estudiosos como lo son: Ernest Cassirer, Fernad Braudel, Eugenio Garin, Ernest Troelsh, Delio Cantimori, Alberto Tenenti y W. Dilthey entre otros no menos importantes. En segundo término pretendemos iniciar un conjunto de estudios específicos sobre problemas de filosofía, política e historia en el Renacimiento. Lo que deseamos realizar aquí son estudios sobre el pensamiento de: Girolamo Savonarola, Nicolás Maquiavelo. Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Tomás Campanella, Giordano Bruno y Francesco Guicciardini.

Por ahora hemos pensado que era importante empezar por

comprender al concepto de Renacimiento proyectado por Jacob Burckhardt en su célebre estudio sobre este período histórico. El estudio de Burckhardt, como se sabe, es ya todo un paradigma de la investigación historiográfica sobre las temáticas renacentistas. Razón por la cual se ha convertido en un referente obligatorio en el debate sobre los límites históricos del Renacimiento. Lo que se discute con Burckhardt es el carácter de la continuidad o ruptura entre el Renacimiento y la Edad Media; pero también la idea que la modernidad se ha forjado con respecto a este importante proceso histórico-cultural. De esta forma se ve como se procede con Huizinga una reacción antiburckhardiana; es decir, una crítica historiográfica a los tesis centrales de Burckhardt. Por otro lado el nexu Gentile-Gramsci, si bien es parte de la forma en como se ha comprendido --a través de la modernidad-- a la idea de Renacimiento, se debe de ver como la tensión de concepciones encontradas con respecto al devenir de la modernidad así como al deseo de forjar una nueva subjetividad político-social. Es decir, en este caso el Renacimiento no es objeto de una reconstrucción historiográfica sino de una lectura de inmanencia sobre los orígenes del hombre moderno.

II. ¿QUE ES EL RENACIMIENTO? Posiblemente nuestra pregunta de origen no sea la correcta como tampoco la más acertada. Razón por la cual convendría mejor preguntarnos si realmente ha existido un fenómeno histórico que merezca ser determinado como tal; es decir,

como un RE-NACIMIENTO. Pero también debemos de preguntarnos, en los mismos términos, si la idea de "Renacimiento" --en cuanto metáfora-- no encierra de hecho una idea de muerte. Es por ello que también sería algo de gran importancia preguntarnos aquí sobre ¿qué ha muerto, cómo fue su muerte y cuándo murió?

El concepto de Renacimiento es en primer instancia y antes que todo un concepto de carácter histórico. Su campo de referencia se encuentra circunscrito y determinado a un juego de imágenes y procesos histórico-culturales de gran duración así como de gran presencialidad y trascendentalidad histórica, en la configuración de la conciencia Occidental. La forma en como se presenta el comportamiento de la idea de tiempo histórico en esta conciencia, depende de sus tres componentes fundamentales y fundantes de dicha conciencia. Es decir, depende de los tres grandes momentos de la historia europea. Depende pues de la Antigüedad, la Edad Media y la Modernidad. El Renacimiento aparece en esta conciencia como un momento puente que "REVIVE" las tradiciones culturales de la Antigüedad greco-latina. De esta forma se daría a entender que lo "muerto" durante todo el largo período medieval, fueron los tiempos antiguos; mismos que logran ser recuperados gracias a la experiencia renacentista.

Pero cabe decir que aceptar la cuestión así sin más, esto es, reconocer y reconocernos como conciencia histórica que tiene por origen a ese re-nacer, implica el no asumir la responsabilidad que

tiene dicha conciencia de hacer frente a un mar de paradojas que forman parte de tal cuestión. En otros términos, aceptar todo así sería tanto como ignorar a la propia modernidad entendida como conciencia crítica del tiempo humano. Sería, pues, atentar contra la propia conciencia de la modernidad en términos de no querer afrontar a la PROBLEMATIZACION que implica la noción de Renacimiento como experiencia histórica y como momento fundante y originario de la modernidad.

Pero a todo esto conviene preguntar ¿porqué detenernos a cuestionar al Renacimiento italiano así como a la relación histórica que ha proyectado de sí mismo? La respuesta a esta pregunta bien podría pasar por un simplismo: porque el Renacimiento italiano así como muchos otros momentos relevantes de la modernidad, se comprende a partir de lo que en verdad es y representa para la conciencia moderna; esto es: un MITO HISTORICO. ¿Qué es, a fin de cuentas, la Ilustración o el Romanticismo, por ejemplo? ¿Mitosis! Mitosis a través de los cuales y por los cuales las formas de la subjetividad modernas se identifican, niegan o marcan sus mediaciones y grados de emparentamiento tanto consigo mismas como con otras formas de expresividad de la subjetividad.

El Renacimiento es pues por esto mismo un horizonte y referente problematizante y problematizador en la construcción de la subjetividad moderna.

III. El Renacimiento como mito histórico es también fuerza en disputa. Es decir, objeto permanente de una consideración y revalorización entendidas no sólo como determinantes para su legitimación o validez histórica; sino también como fuerza actuante y actualizante en el reagrupamiento de ciertas fuerzas ideológicas y políticas. Es esto último lo que lleva a reconocer al Renacimiento como una fuerza viva de la historia. De hecho, su rango mítico se encuentra justamente en ser eso: una fuerza viva de la historia. Pero para ser tal, es decir, para contener una determinada presencialidad un mito histórico como lo es, en este caso específico el Renacimiento italiano, se requiere, antes que nada y sobre todo, RE-CONSTRUIRLO y DETERMINARLO en un doble sentido: como objeto de interés historiográfico y como fuerza esencial de la historia a partir de la cual se pretende comprender tanto su carácter unitario, su sentido así como los fines que se le atribuyen al curso de la historia.

En pocas palabras y para comprender en otros términos el sentido de nuestra pregunta de origen, lo que creemos es que cuestionar la noción que tenemos del Renacimiento italiano, implica colocarlo en su dimensión problematizante como vía para su desdogmatización.

El Renacimiento se entiende así como un mito histórico e historiográfico de esencia carismática que permite --en su

dialógica¹--, pensarlo como mito originario y fundante de la modernidad y como fuerza negatriz de la medievalidad. Lo que en modo alguno quiere decir que deba ser visto como fuerza negativa o superior en su contraste con el momento histórico precedente. Por ser sobre todo y antes que nada, momento diálogante entre la modernidad y la antigüedad. Pero la problematización del Renacimiento de frente a la trayectoria histórica que ha caracterizado a la modernidad, permite verlo también en su objetividad histórica. Cosa que implica despojarlo de ese halo maravilloso y dulce con el cual por lo general se le acompaña cuando se le invoca. Por ello vale entender que si el Renacimiento fue ese "renacer de las ciencias y las artes"; es decir, una gesta histórica en cuyo contexto se crearon muchas de las más grandes obras y personalidades que ha servido incluso de paradigmas en la configuración de la modernidad, fue también en ese contexto bajo el cual vivieron otros tantos hombres y se produjeron otros tantos acontecimientos que la modernidad prefiere no recordar.

¹ "El Renacimiento --dice Edgar Morin--, que emerge en las ciudades o principados de Italia y de los países bajos y que ganará a Europa toda, abre una dialógica de ahí en adelante ininterrumpida que comporta intercambios e incorporaciones mutuas, sin que por ello cesen las oposiciones entre las aportaciones culturales griegas, romanas, judaicas, cristianas. La originalidad europea reside pues, no sólo en la complementariedad activa, sino también en la conflictualidad permanente de la herencia helena, la herencia romana y la herencia judeocristiana. A partir del Renacimiento, la dialógica cultural se diversificará e intensificará en múltiples dialógicas diferentes pero interferentes entre la fe, la razón, la duda y el empirismo.

"Así pues, en y por el Renacimiento, la cultura europea emerge como ebullición dialógica permanente, suscitando el surgimiento incesante de ideas, teorías, aspiraciones, sueños, formas que se asociarán como un torbellino. Este "torbellino" cultural nace en las mismas condiciones en que se forma el torbellino político/social/económico, que, a un tiempo, se apodera de Europa y la forma. El torbellino cultural es distinto al torbellino histórico, aun cuando no deja de interferir con él. Morin, Edgar. PENSAR EUROPA. LAS METAMORFISIS DE EUROPA. Barcelona. Gedisa. 1988. p. 69.

Recordemos, pues, que fue también la época de los Borgia, de guerras fraticidas, de hogeras inquisitoriales y, en espacial para nuestro continente, fue también en dicho contexto histórico bajo el cual se dió tanto el Descubrimiento de América como todo un genocidio y etnocidio que selló una de las páginas más negras de la historia de la civilización europea. La problematización del Renacimiento es comprendida así como parte de lo que a estas alturas resulta ser ya un lugar común: parte de la dialéctica de la conciencia de la modernidad. Es decir, de una reconsideración crítica que muestra esta conciencia al reflejarse así misma a través de su propio despliegue histórico. Esta problematización evita así ser sólo un gracioso y pretencioso ajuste de cuantas como también un simple ejercicio profiláctico de la razón de la historia.

IV. Tomar al Renacimiento como un período extenso de tiempo y sin ningún matiz o determinación esencial que nos permita comprender en todo su dinamismo y dramaticidad a su especificidad histórica, resulta ser algo igualmente cómodo para todo aquel que sólo se limite a adoptarlo como el referente lejano de los orígenes de las expresiones más enriquecedoras de la modernidad. Como lo son, por ejemplo, el arte, la filosofía, la ciencia y la política. Claro está, tal comodidad no implica el suponer la necesidad de valorar, en la misma dimensión, las expresiones análogas que

preceden al Renacimiento. Pensamos que comportarse así es tanto como no reconocer que en la Edad Media también se produjeron una infinidad de manifestaciones artísticas, sistemas filosóficos, nociones científicas y concepciones políticas las cuales no tienen por que ser ignoradas o menospreciadas. Pues a fin de cuentas una cosa es la modernidad y otra muy diferente sería la arrogante soberbia de los modernos frente a las expresiones culturales del pasado.

Pero el problema hoy para la modernidad ya no sería tanto negar sistemáticamente a la premodernidad, en especial en sus motivaciones espirituales de orden no científico o filosófico; como tampoco el reconocerse, la propia modernidad, como un sincretismo que enjuicia y muestra, una y otra vez, las paradojas y contradicciones en las que caen insistentemente las formas de la conciencia moderna. A grado tal ocurre esto último que diariamente, al reflejarnos en un espejo, nos preguntamos si realmente somos o no modernos y hasta que punto lo somos si nos encontramos hundidos en una cotidianidad de costumbres, creencias, ritos y mitos que corresponden, por su esencia, más a la premodernidad que a la modernidad. Posiblemente sea este hecho por el cual últimamente la modernidad ha tenido que reconocer a la pluralidad de mundos y formas de ser que le son extraños y ajenos.

V. El horizonte problematizante al que se enfrenta hoy la modernidad radica justo en cuestionar si continuarán siendo la

ciencia, el arte, la política y la filosofía las manifestaciones humanas más determinantes de su devenir. Es decir, si estas expresiones que la han enriquecido por siglos y que se localizan originalmente en en las formas de ser del hombre del Renacimiento italiano, esto es, en el individualismo como pauta de comportamiento de la conciencia de sí y para sí ante la exterioridad y la alteridad, ¿continuarán siendo los principales referentes axiales válidos en el desplazamiento de la modernidad? ¿Y si una redimensionalización de tales referentes, no conduce a la vez una reconsideración crítica de la proyectividad histórica del Renacimiento en las formas de la conciencia moderna?.

Desde nuestra perspectiva creemos que de poca cosa serviría a la modernidad el reducir al Renacimiento a un imaginario cuya expresividad sería, exclusivamente, su empleo como un punto referencial de la experiencia de las aventuras de la modernidad. Pues sería tanto como limitarlo a una nada apropiada inquietud de privilegiarlo, pretendiendo con ello recuperarlo y actualizarlo con el fin de, más que de mostrar la importancia de la necesidad de su problematización, hacer de él un recurso para ahuyentar a los "malos espíritus" que por hoy han conducido a la modernidad a vivir una de sus más profundas crisis históricas. Es decir, no creemos que sirva de mucho "RENACER AL RENACIMIENTO", tal y como sería la oferta de Edgar Morín, entre otros.

"Si el Renacimiento fue una apertura asimiladora --dice Edgar Morin-- que lejos de ser disolvente le permitió construir su originalidad, ¿por qué no considerar entonces un segundo Renacimiento? Si el Renacimiento fue demolición y reconstrucción del pensamiento, ¿por qué no considerar, a partir de la pérdida de los fundamentos y el nihilismo, un nuevo comienzo del pensamiento?"²

Desde nuestro punto de vista no sería tan significativa una empresa en tal dirección si dicho re-nacer es sólo instrumentalizado como una tarea consistente en realizar una simple labor profiláctica de la civilización Occidental. Y mucho menos cremos que sea acertado pensar el problema exclusivamente desde los estrechos horizontes de la conciencia europea o desde los planteamientos críticos hacia la modernidad que justifican hoy la presencia de la "razón" postmoderna.

En todo caso el punto de acuerdo que podemos tener en relación a este re-nacer, sería que la pretensión de superar la crisis actual en la que se debate la modernidad, y en particular la conciencia Occidental, podría ser posible a partir de una reconsideración crítica de la misma y desde un replanteamineto global de las aspiraciones Humanistas, localizadas en los orígenes

² Ibidem, p. 176. Sobre la idea de que este fin de siglo ofrece condiciones para la formación de un supuesto "segundo Renacimiento", ver también Antaki, Ikram. SEGUNDO RENACIMIENTO. PENSAMIENTO Y FIN DE SIGLO. México. Joaquín Mortiz. 1992.

de la modernidad y que se han proyectado una y otra vez a lo largo de toda ella.³

³ Para Luis Villoro el Renacimiento es también referente obligado para comprender la actual crisis de la modernidad. Coincidimos con él en cuanto que en el debate sobre el sentido significado de la modernidad, no es posible prescindir de los tópicos y elementos introducidos por el Renacimiento en la configuración de la misma. Villoro analiza así a la crisis de la modernidad a partir de lo que él llama "una idea circular". Es decir, para él tanto la comprensión de la situación actual de la modernidad como su futuro, parte de la necesidad de remontarnos a los orígenes de ella localizados en el Renacimiento. Por nuestro lado, no realizamos una operación como la de Villoro. Lo que buscamos es seguir la imagen que el hombre moderno se ha forjado del Renacimiento. Imagen a través de la cual ha legitimado de algún modo a su mundo. De este modo, lo que pretendemos es analizar algunos de los principales planteamientos historiográficos de los historicistas, por medio de los cuales es posible la reconstrucción histórica del Renacimiento, así como la explicación de ciertos imaginarios de inmanencia que se proyectan con el fin de realizar a la modernidad.

El ensayo de Luis Villoro al que nos referimos aquí es: EL PENSAMIENTO MODERNO. FILOSOFÍA DEL RENACIMIENTO. México. F.C.E. 1992. Por otro lado, conviene advertir que en este debate sobre la modernidad, tampoco es posible pasar por alto al problema de la postmodernidad. Es el carácter de dicho debate lo que hace ver al pensamiento filosófico actual, como una reflexión sobre el fin de una época: la de la modernidad. Ver Villoro, Luis. FILOSOFÍA PARA UN FIN DE ÉPOCA, en NEXOS núm. 185. Mayo, 1993. Cfr. también Habermas, Jünger. EL DISCURSO FILOSÓFICO DE LA MODERNIDAD. Madrid. Taurus. 1989.

Y porque son, dichas aspiraciones, la raíz de todo aquel proyecto que se la ha asignado a la modernidad como medio para hacer valer la riqueza espiritual que encierran las mejores formas ilustradas de la racionalidad.

El emparentamiento entre dicho proyecto y el Renacimiento no puede ser, en efecto y de esta manera, un acto de desesperación que muestra la conciencia frente a un mundo en donde todo parece llegar a su fin. La utopía moderna tuvo su razón de ser en un mundo en el cual todo aparecía como sumergido en el caos; en donde todo era señal de un fin próximo. De ahí que hasta hoy la utopía moderna continúe preñada de esperanza, de inquietud y voluntad por generar en el hombre, un Re-nacer de su espíritu. No hemos aprendido aun a ver a la utopía moderna con otros ojos más que con los del deseo de mantenerla como una fuerza regeneradora y redentora de la existencia humana.

VI. La modernidad como tal, es decir, como mito no puede dejar de ser un imaginario utópico a conquistar que por su intención no niega sus pretensiones regeneradoras y redentoras para las sociedades del hombre. Pero a pesar de poseer tan atractivos elementos, no deja por ello de ser también el producto de una experiencia humana que se debate entre el optimismo y el desencanto.

El proyecto de la modernidad como racionalidad utópica no evita ser así tampoco expresión sincrética de elementos premodernos (discurso escatológico por ejemplo), y modernos (esfuerzos por sostener una discursividad y una racionalidad immanentista cargada de contenidos seculares). Es por esto que no podemos evitar aquí insistir de nueva cuenta en el hecho de que, por lo que se ve, al parecer es en el Renacimiento italiano donde se localizan los orígenes de todo lo que solemos determinar como conciencia moderna.

Es en relación a esto último que conviene preguntar que si bien es del todo correcto impulsar la formación de un comportamiento racional y crítico en los individuos, la existencia de tal formación de la conciencia implica, necesariamente, la supresión histórica de toda pretensión o inquietud totalitaria. Si todo ya se encuentra en el Renacimiento, habría que cuestionar si la modernidad, en las formas que ha asumido su proyectividad histórica, seguirá siendo un horizonte abierto a la reproducción constante de nuevas formas de dominación política; o bien, si por fin algún día no muy lejano, llegáremos a conquistar una condición humana dimensionada a partir de la existencia de una sociedad ética en la cual no se contenga ni se presente ningún resabio o afán totalitario. La recuperación de un imaginario utópico a partir de sus fuentes originarias debe partir, pues, de esta pretensión: la de proyectarse en base a tal forma de pensar la posibilidad de la sociabilidad humana.

La crisis de la racionalidad utópica no es en modo alguno reflejo de un supuesto fin de la historia. En todo caso lo que puede ocurrir es de que nos encontremos de nueva cuenta bajo una situación de incertaza de la razón. De la razón histórica. Incerteza que se produce a partir que hoy hemos perdido cualquier forma de dimensión de inmanencia que desarrollamos a lo largo de toda la modernidad. La crisis de la racionalidad utópica es la crisis de la conciencia de la inmanencia de la historia. Pero es una crisis que jamás podrá ser superada ni jamás podrá superarse a sí misma, recurriendo para tal propósito a los mitos más significativos del Renacimiento italiano. Ya que no puede haber un re-nacer del Renacimiento como tampoco jamás existió, en razón de la verdad, un re-nacer de la cultura antigua. Bucear en las raíces de nuestras tradiciones culturales como vía de acceso para la construcción de una determinada identidad nacional o pan-nacional, como lo sería en este caso la idea de alcanzar por fin la ambicionada identidad de Europa, no deja de ser, por el lado que se le quiera ver, un buen propósito. Loable pero que no deja de encontrarse cargado de sincretismos y anacronismos en donde lo verdaderamente absurdo sería hacer de la historia una tabla rasa. En todo caso lo que creemos es de que de existir alguna posibilidad de re-nacer al Renacimiento, sería posible a partir de revitalizarlo en sus principales elementos mitologizantes; es decir, de repensarlo como fuerza y paradigma histórico de la eticidad. Lo cual sería tanto como reducirlo al mismo papel que jugó el mito de la antigüedad en los orígenes de la modernidad.

No creemos que sea una buena terapia para esta época recurrir a un juego de imágenes del pasado como estrategia para superar a la llamada crisis que vive hoy la modernidad. Pero lo que si debemos hacer es replantear a ese pasado preguntando si su dimensión actual es la correspondiente a la que adquirió a través de la modernidad: entender al pasado como una forma de explicación y legitimación del presente y como una reconsideración de la condición actual para "calcular" la dimensión del devenir. Lo que a todas luces ha ocurrido en esta búsqueda por re-nacer al Renacimiento, es un cambio al sentido tanto de nuestra propia proyectividad hacia el futuro como lo deseado y mejor.

VII. Como se sabe la razón histórica en su tradición ilustrada nos ha hecho participar en una visión tridimensional del tiempo en donde el pasado representaba, por lo general, un elemento morboso que como tal debería ser superado. Por su parte el presente representa algo superior mientras que el futuro se piensa siempre como un horizonte cargado de esperanzas y realizaciones humanas. Pero hoy ha sido esta visión de la historia la que se encuentra en crisis. De ahí que nos preguntemos ¿qué puede decirnos hoy el pasado y qué podemos esperar del futuro? Si la conciencia que tenemos del presente ya no es sólo una conciencia que sabe que siempre todo momento presente es momento de incertidumbre; y lo peor es de que el ahora se dá como una conciencia que sabe que vivimos en la resaca de los festines del pasado. Es por ello por lo

que tampoco queremos ya invocar ni en solenmidades cívicas las gestas históricas del pasado. Después de todo los doscientos años de la Revolución francesa no fueron más que un festín al que asistimos y en en el cual todo no dejaba de tener un extraño sabor amargo. Es quizá por esto que vemos que el oficio del historiador se debata entre el optimismo y una especie de actitud desencantada y pesimista. ¿Qué puede significar hoy cualquier intención de ejercitar al "arte de la memoria"? ¿A caso sólo una extensión hacia una sociedad de masas del pesimismo y desencanto que han definido con mucho al oficio del historiador?

Nuestra pregunta originaria sobre el Renacimiento italiano encuentra su horizonte problematizador y desdogmatizante justamente en la cuestión sobre el sentido de la historia. De ahí que lo que se busque sea expresar una inquietud por interrogarnos sobre el sentido de la historia, a pasar de saber que vive hoy el historicismo una de sus más profundas crisis. Crisis que conduce a preguntar también ¿cuál podría ser la validez y legitimidad el hacer filosofía de la historia y si está tiene hoy razón de ser? Principalmente cuando sabemos que vivimos bajo una época en la cual al parecer ya no tenemos inmanencias por conquistar. En todo caso cabe reconocer que nuestra lectura por saber acerca de lo que fue y sigue siendo el Renacimiento, se reduce a la inquietud de cuestionar y cuestionarnos ante un universo mítico como lo fue y lo ha sido siempre el Renacimiento italiano.

Creemos que la única posibilidad y justificación que tiene el hacer filosofía de la historia, es la necesidad de recuperar una dimensión del quehacer filosófico entendido como ejercicio del saber histórico. Es decir, de estudiar y analizar a la historia de la filosofía a partir de sus fundamentos y a partir de un comportamiento dialógico entre ésta y la historia. Pensamos así que la actitud filosófica no puede ser más el lamento del filósofo que se recrea en un vacío escéptico como producto de la crisis de paradigmas; como tampoco de la recreación de este personaje de nuestra sociedad, en los ecos de esta o aquella moda filosófica.

Ahora bien, no se trata aquí de hacer del Renacimiento un atractivo encanto de confusiones, sino que, por lo contrario, se busca señalar cuales son los puntos nodales que se encuentran en su planteamiento problematizante. Pues, en todo caso el Renacimiento, al igual que cualquier otro proceso histórico-cultural complejo como lo serían, por ejemplo, la Edad Barroca, el Romanticismo o la Ilustración, no deja de ser, tanto para su reconstrucción histórica así como para su comprensión al interior de ésta o aquella forma de la conciencia historicista, un proceso histórico-cultural de carácter ambiguo. Así como un objeto de reconstrucción historiográfica de difícil determinación espacio-temporal.

¿Cuáles son los límites históricos y geográficos del Renacimiento? ¿Dónde surge y dónde concluye este proceso histórico-cultural? Como bien se sabe la historia es y ha sido siempre un

saber inexacto y como tal afronta al Renacimiento a partir de esta dificultad: la de abordarlo con la pretensión de determinarlo tanto en sus fronteras temporales como espaciales. Lo que en todo caso conviene es analizar los argumentos que se han viertido, a través de diversas reconstrucciones historiográficas así como con ciertas concepciones historicistas, con el fin de normar criterios que nos acerque en lo más posible a nuestra propia noción problematizante del Renacimiento italiano.

Lo curioso en esto es de que al relacionar a la problematización del Renacimiento con la modernidad, ocurre algo bastante similar. Es decir, que la modernidad no tiene fecha de nacimiento y que como tal cada quien coloca su origen bajo la mejor condición para desarrollar así su propio discurso sobre la modernidad. E incluso se puede decir que para muchos la modernidad en sus orígenes nada tiene que ver con el Renacimiento. Pero no por esto pensamos que la modernidad tenga que ser encerrada en una discusión provinciana. Aquí el juicio histórico no puede ser marginado si se ve la correspondencia cronológica entre el surgimiento de la conciencia moderna y el Renacimiento. Y si no se quiere partir de esta correspondencia, considérese tan sólo algunas sugerencias para determinar al nacimiento de la modernidad:

-1453: caída de Constantinopla y fin del Imperio romano de Oriente;

-1492: descubrimiento de América;

-1496: DISCURSO SOBRE LA DIGNIDAD DEL HOMBRE, de Pico de la Mirándola.

-1500: año de gran significado por su imagen apocalíptico-escatológica o milenarista; pero también por haberse publicado por vez primera la UTOPIA de Tomás Moro.

-1513: EL PRINCIPE de Maquiavelo.

Como se ve existen una infinidad de datos históricos, tanto anteriores como posteriores a los aquí señalados, para pensar que la modernidad pudo haber tenido, como momento determinante de su origen o nacimiento, a éste o aquel acontecimiento de gran relevancia histórica. Pero creemos que al igual como ocurre con la determinación espacio-temporal del Renacimiento, un acontecimiento histórico por sí sólo no ayuda mucho si no se plantea todo en términos de proceso histórico.

VIII. La problematización de un fenómeno histórico-cultural como lo sería en este caso particular el Renacimiento italiano, tiene que ser abordada en su horizonte histórico. Es decir, en las "huellas" que va dejando al aportar elementos sustanciales, a través de diversos momentos históricos, en la configuración de la modernidad. En tal sentido y desde una perspectiva histórica de esta problematización, el Renacimiento continúa siendo tanto puente de unidad histórica como un nexo que permite explicar y comprender al hombre moderno a través de sus más sentidas y representativas

manifestaciones históricas. Lo que queremos dar a entender es de que, después de todo y como ocurre normalmente en cualquier objeto de interés para las ciencias sociales, la noción de Renacimiento se encuentra sujeta a diversos sistemas de verdad. Nuestra tarea consiste aquí sólo en analizar determinados sistemas de verdad como reconstrucción historiográfica del Renacimiento o como discurso filosófico de la historia, establecidos con el propósito de determinarlo para concederle, de este modo, su legitimidad y validez.

Es esto último lo que nos lleva aceptar que el Renacimiento italiano --como cualquier otro proceso de significativo interés universal o nacional-- es objeto de disputa histórica. Razón por la cual se encuentra sometido a diversos usos y formas de discursividad en su reconstrucción historiográfica, así como en su síntesis y factor de unidad y sentido del devenir histórico. De ahí que sea necesario comprender de entrada, que toda sociedad produce sus propias expresiones discursivas para la producción de la verdad. Es decir, que se encuentra sujeta a todo un sistema de enunciados, los cuales independientemente de sus contenidos de verdad o falsedad, funcionan como claras líneas de demarcación a partir de los cuales es posible sancionar a otros enunciados ajenos o críticos al sistema de verdad dominante. La cuestión aquí remite, pues, a estudiar al Renacimiento italiano desde la óptica de su propio discurso o expresiones discursivas que lo validan en su especificidad intrínseca como un proceso histórico-cultural de

particulares dimensiones. Evitando, en esta empresa, caer en las generalizaciones por determinarlo a partir de la formulación de un tipo ideal que lo sintetice a todo él o a alguna de sus más sentidas expresiones.

Creemos que por esto mismo la problematización del Renacimiento no se puede encontrar sometida a este tipo de generalizaciones. Ya que lo que se busca es también confrontar las formas de utilización eurística a las que se ha recurrido en la explicación generalizante de este fenómeno histórico.

¿Qué es el Renacimiento italiano? Podríamos decir que es un objeto de interés científico que para su reconstrucción histórica exige de un instrumental intuitivo a partir del cual se logran exponer, discursivamente, las deducciones de sus más relevantes significados. Tenemos, pues, que el Renacimiento puede ser:

- 1) Momento del descubrimiento de la "esencia" del mundo y del profundo significado del hombre.
- 2) Movimiento de la historia que liga al espíritu antiguo con la edad moderna.
- 3) Origen de la moderna visión científica del mundo.
- 4) Momento en que Dios se hace hombre y el hombre deviene Dios.
- 5) Epoca que comprende de los años finales del siglo XIII hasta la mitad del siglo XVIII.

6) Momento de censura del imaginario FANTASTICO-MARAVILLOSO y formación de la racionalidad técnico-científica e instrumental.

7) Período de cambios y movimientos caracterizados por una filosofía progresista y transformadora.

8) Época positiva que señala el retorno a las luces de la razón. En términos hegelianos esto sería algo así como una especie de "retorno" del espíritu consigo mismo.

9) Liberación del espíritu humano de la TRASCENDENCIA medieval.

10) Antítesis del Medievo.

11) Fin del Medievo.

12) Reacción antidogmática que se caracterizó por un subjetivismo moral y político entendidos como esferas autónomas de la religión.

13) Primera revolución burguesa desplegada estrictamente en un plano cultural.

14) "Objetivamente" significa: el despliegue de una cultura unitaria caracterizada por su multiplicidad de ámbitos autónomos. "Subjetivamente" sería la conquista de una tercera dimensión de la personalidad humana definida por la adquisición de nuevas nociones sobre el espacio y el tiempo como campos estratégicos de la reflexión científica y filosófica.

15) Momento inquietante de producción de expresiones autónomas.

16) Mito constitutivo del mundo moderno. Es por esto mismo un proceso histórico-cultural en el cual se entrecruzan tanto los

orígenes como los fines de la modernidad.

17) Definición abstracta de una época o categoría meta-histórica.

18) Proceso de disolución del concepto de la cristiandad occidental así como del estado feudal.

19) Movimiento pagano que niega los valores de la cristiandad.

20) Mito histórico que a su vez sirve como campo de batalla o prueba de las hipótesis del historiador.

21) Término siempre pendiente de definir.

22) Momento paradójico de la historia que arranca como una reacción antifeudal para concluir con una refeudalización del mundo.

23) Proceso histórico inexistente:

SILOGISMO DE GILSON:

A) se considera que el Renacimiento abre la vía del mundo moderno;

B) el mundo moderno se encuentra basado en la ciencia física;

C) entonces, en la Italia de los siglos XIV y XV no existió ningún Renacimiento.

24) Época de crisis.

25) Época de contradicciones y contrastes.

25) Período de ruptura.

26) Período de transición.

27) período de continuidad.

28) Período histórico caracterizado por el surgimiento del individuo y realismo modernos.

29) Momento de la conquista del espíritu humano manifestado en las razas europeas como expresión de la libertad de conciencia de sí misma.

30) Momento de reconciliación entre el arte y la razón.

31) Epoca del superhombre. Reino del Anticristo y antítesis de la civilización cristiana.

32) Ideal cultural que se expresa como una afirmación de fe en el espíritu moderno.

33) Mito historiográfico.

34) Epoca de reacción y elementos anti-progresistas que retardaron por siglos la unidad nacional italiana.

35) etc., etc.

IX. Como se ve es todo este "mucho más" por lo que nuestra pregunta originaria resulta ser, en la búsqueda de su respuesta, mucho más complicada de lo que a simple vista pueda parecer. De ahí que nos hayamos propuesto la tal vez nada fácil tarea de analizar solamente algunas de las más representativas concepciones existentes, sobre este fenómeno de inquietantes y sugestivos atractivos polémicos. Pues el Renacimiento italiano sólo puede ser tratado a partir de ver en él, a un mito de interés historiográfico y como un objeto de reflexión filosófica de la historia. Por otro lado, debemos decir que la modernidad --al ser comprendida también como un proceso de europeización del mundo--, nos lleva a entender

que el Renacimiento, como punto de referencia obligada en la formación de la identidad cultural y política de Europa, es ya un problema que ha desbordado por todos lados las fronteras geográficas de ese continente.

Su problematización es por ello hoy una cuestión de carácter universal en la cual no caben aquí los lamentos de una conciencia que se desgarras así misma, al considerar que su incorporación a la modernidad ocurrió no sólo de forma accidental sino también de manera bastante tardía. Y que por haberse dado esto así se permite expresarse como un extrañamiento de sí misma al saber que no vivió la experiencia renacentista. Es esta conciencia de sí la que no permite entender que para sí es mejor reconocerse de frente a lo ocurrido y no ante un imaginario de lo deseado; que sólo lleva a verse como un ser mutilado y marginado de la historia. Por ello creemos que no podemos seguir viéndonos como si fuéramos una provincia metanacional de Europa, sino como una forma de identidad propia que no por ello deja de reconocerse como parte también de ese proceso de europeización del mundo el cual, por cierto, lleva ya varios siglos.

Ahora bien, cabe decir que en el presente trabajo nos ocupamos sólo de cuatro referentes conceptuales sobre el Renacimiento italiano. Localizados en las reflexiones históricas de dos de los más grandes historiadores que han desarrollado consideraciones fundamentales sobre este período. Las tesis de Jacob Burckhardt,

como sabemos, constituyen de hecho el paradigma de toda investigación sobre el Renacimiento italiano. Mientras que las tesis de Johan Huizinga aparecen con la inquietud de proponer nuevas formas de comprensión del problema y con la pretensión de superar al paradigma burckhardtiano en la historiografía del Renacimiento. Por otro lado, nos ocupamos también de dos lecturas historicistas sobre el Renacimiento italiano desarrolladas bajo la dominación fascista en Italia. Giovanni Gentile y Antonio Gramsci se preocuparon de este problema, sugiriendo diferentes códigos para su apropiación en las batallas ideológico-políticas de ese periodo. Sin embargo, pensamos que nuestras indagaciones no concluyen con una exposición de las tesis centrales de cuatro de los principales referentes sobre la historiografía renacentista. Ya que, como lo hemos advertido, el problema es mucho más amplio y complejo. Podemos decir que hasta aquí sólo se cumple una etapa importante de todo nuestro proyecto de investigación. Seguimos así estudiando este problema por considerar que es básico para la comprensión de los problemas de la filosofía del esta época como también para la propia comprensión de muchos de los temas actuales sobre la modernidad y su futuro.

Sería un gran despropósito nuestro el no expresar aquí nuestros más amplios agradecimientos, a todos aquellos familiares y amigos, por su importante apoyo para hacer que este trabajo llegará a esta meta. Sabemos que nos queda aun mucho que decir en torno a este tema de investigación que hasta hoy nos sigue inquietando. Pero bien sabemos que hasta aquí sólo concluimos con una fase significativa la cual hubiera sido imposible sin la colaboración y participación directa e indirecta de tantas personas con las que nos sentimos endeudados de siempre. Agradezco en especial al Dr. Massimo Ganci, Director del Instituto de Historia Moderna de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Palermo, Italia, su apoyo y solidaridad siempre desinteresada que mostró para que pudiera realizar un año sábatco en ese Instituto; tiempo el cual fue ocupado para desarrollar gran parte de esta investigación.

Tengo también que expresar mi reconocimiento a todos aquellos trabajadores y empleados de la Biblioteca Central de la ciudad de Palermo, por su amigable atención mostrada a todas mis solicitudes bibliográficas. Al Dr. Césareo Morales García le debo mi reconocimiento a las atenciones y responsabilidades que asumió al aceptar ser asesor de esta tesis. Del mismo modo, agradezco al DR. Ambrosio Velasco el hecho de haberse convertido en revisor de esta tesis. Y no podría dejar de reconocer aquí el valor que ha tenido

para mi durante todo este tiempo, el contar con el fuerte estímulo de la amistad de inmejorables amigos y colegas como lo son J.M.R., J.M.M., R.F.H., V.A.O., A.G., A.P.A., M.P.P., A.L.T., R.P.T., J.L.S., G.O.O., J.A, A.R.V., M.P.L.Z.,

A todos ellos mi más fuerte reconocimiento.

JORGE VELAZQUEZ DELGADO
MEXICO, CIUDAD UNIVERSITARIA

1 9 9 3

No Existe

Página

JACOB BURCKARDT Y LOS ORIGENES
HISTORIOGRAFICOS DEL RENACIMIENTO ITALIANO

No Existe

Página

"En un momento en que unos creían ver la culminación de un proceso y otros un ciclo que se cierra, se imponía volver los ojos atrás y contemplar las diferentes vicisitudes de una larga batalla".

EUGENIO GARIN.

El Renacimiento italiano escondía en sí todas las fuerzas positivas a las cuales debemos la cultura moderna: Liberación del pensamiento, desprecio a la autoridad, victoria de la cultura sobre la oscuridad, entusiasmo por la ciencia, liberación del individuo, ardor por la verdad y repugnancia por la apariencia. Fue la época de oro de este milenio".

FEDERICO NIETZSCHE

No Existe

Página

LA IDEA DE HISTORIA EN JACOB BURCKHARDT

No sabemos si sea pertinente aceptar aquí la ocurrente propuesta hecha por E.H. Carr, en la que sostiene que antes de estudiar los hechos históricos conviene investigar al historiador que los expone. Con toda sinceridad y tratando de aplicar dicha propuesta al caso de Jacob Burckhardt, así como de los filósofos e historiadores de quienes nos ocuparemos en lo sucesivo, tenemos que reconocer que nuestros esfuerzos tenderían a rendir pocos frutos en la medida en que carecemos, por diversas razones, de la información necesaria para establecer alguna estrategia que nos permita conocer a Jacob Burckhardt más allá de sus estudios historiográficos¹. Pero si tuviéramos a la mano esta información, siempre hemos preferido optar por un cierto escepticismo con respecto a lo que un estudioso de la vida de un individuo --que ha sobresalido en este o aquel campo de entre la multitud de las diversas actividades que

¹ Efectivamente, los referentes biográficos sobre J. Burckhardt son bastante escasos en nuestra lengua. Tenemos la referencia de que existe una amplia biografía de él, escrita por Warner Kaegi. En ella, según comenta Delio Cantimori, el biógrafo mostró una particular preocupación por comprender los años de formación del historiador; en especial de la educación religiosa y teológica que recibió el joven Burckhardt al vivir en un medio social dominado por el protestantismo. Cuenta el propio Cantimori que tan sólo el primer volumen de esta biografía, comprende cerca de seiscientas páginas; dedicadas a exponer los primeros veintiún años de la vida de este representativo historiador. Ver Cantimori, Delio. STORICI E STORIA. METODO, CARATTERISTICHE E SIGNIFICATO DEL LAVORO STORIOGRAFICO. Torino. Einaudi. 1971. Por otro lado, es importante señalar que la historiografía burckhardtiana siempre ha llamado la atención a los historiadores. De este modo Karl Löwith realizó un brillante estudio sobre la importancia del pensamiento histórico de Burckhardt. Ver Löwith, K. JACOB BURCKHARDT. L'UOMO NLE MEZZO DELLA STORIA. Bari. Laterza. 1991.

emprendemos como humanos--, nos pueda decir. La razón de nuestro escepticismo consiste en que el "GENIO MALIGNO DE LA HERMANEUTICA", al ser esa especie de voluntad selectiva que tenemos para resaltar esto o aquello en nuestras investigaciones y análisis, se traduce por lo general en voluntad deformativa.

La personalidad de Jacob Burckhardt se caracterizó siempre por una inquietud de aguda admiración por la cultura e historia italiana, a grado tal que algunos han pretendido ver en él a una especie de suizo italianizado. Pero este referente es en cierta medida insuficiente para comprender algo de lo que fueron de algún modo las dos más importantes pasiones que determinaron su vida intelectual, y las cuales se desarrollaron en este estudioso de los diversos asuntos de corte teológico: la historia y el arte.

Fueron estas disciplinas las que lo llevaron a ser, con el tiempo, uno de los más brillantes y representativos historiadores del siglo XIX. Son dos datos lo que confirman esto último: la importancia que han tenido para la historiografía el conjunto de sus reflexiones sobre el Renacimiento italiano y, el ser considerado como un precursor de la historia del arte como disciplina autónoma.

Jacob Burckhardt nació en Basalia, Suiza, el "5 de marzo de 1818; y murió en esa misma ciudad en el año de 1897. Su obra historiográfica fue bastante extensa;

advirtiéndose en ella, entre otras cosas, inquietudes y preocupaciones propias a partir de las cuales sobresale no sólo su distanciamiento con quien fuera su maestro y amigo, Leopold von Ranke; sino también con las tendencias dominantes en los campos de la historiografía y del historicismo de su época. No resulta por ello exagerado decir aquí que las motivaciones de Ranke como las del propio Burckhardt, si bien partían de objetos de estudio así como tesis y afirmaciones diversas, coincidían en un horizonte problemático común: Establecer, mediante un arduo y paciente trabajo de reconstrucción histórica, el sentido de la cultura europea como una comunidad heterogénea de expresiones histórico-culturales. Es, pues, este horizonte lo que ha condicionado a muchos historiadores y filósofos en particular, a presuponer que dicha cultura --justo por la fuerza de su heterogeneidad --sólo puede contener un destino común y universalizador.

Lo curioso de la relación Burckhardt-Ranke, más allá de la simple relación maestro-alumno, radica en que ellos dedicaron gran parte de sus energías como historiadores, al desarrollo de una inquietud central y por la cual, como lo vemos, prácticamente aparece siempre, dicha inquietud, como el elemento marginal de su extensa obra. el problema de la Contrarreforma Católica. Hipotéticamente nos atreveríamos a decir que para ellos el estudio de la Contrarreforma emergía como una cuestión fundamental, en tanto que sí lo que se quería era forjar la idea sobre el sentido de la "comunidad cultural europea", ésta quedaba bastante truncada si, desde la historiografía o el historicismo desarrollados por los países protestantes de Europa

Central, se marginaban las relevantes aportaciones hechas tanto por el Renacimiento italiano así como por la Contrarreforma española a la cultural europea moderna.

"Era, pues, ya el joven Ranke --escribe Werner Kaegi-- un historiador de la Contrarreforma, por más que esta última expresión era aún muy reciente, y Ranke no conocía la época que lleva ese nombre. Pero veía como una comunidad de pueblos diversos, reunidos por un patrimonio común de elementos históricos, de recuerdos, de destinos. Había comprendido que el Papado era una de las instituciones fundamentales que habían forjado a Europa, y es así como él se constituyó en el historiador de los Papas. Esta nueva obra en tres volúmenes, fue la base de su gloria. Los protestantes dijeron que se iba a volver católico; los católicos lo hubieran excomulgado, pero lo admiraron unos y otros. Era nuevo, persuasivo y brillante. Burckhardt confesará haberse sabido de memoria parte de esta obra en su juventud"²

² Burckhardt, Jacob. LA CULTURA DEL RENACIMIENTO EN ITALIA. México. Porrúa. 1984. Es el propio Werner Kaegi quien comenta que lo que hizo Burckhardt al "...comprender a su auditorio no católico fue bastante. Tuvo que reconocer que la gran presión hecha contra la Reforma no fue una reacción artificial y política, sino un movimiento espontáneo de carácter profundamente religioso. Había que reconocer que el verdadero promotor de este movimiento no fue la curia romana, sino el pueblo español: que la Inquisición no había sido una creación papal y escolástica, sino esencialmente un instrumento político de los españoles ...que todo el movimiento español, en fin, no había sido una medida tomada por el gobierno, sino un sentimiento popular profundo y original". p. XV. Sobre la idea de Ranke con respecto al movimiento de unidad europea, ver su HISTORIA DE LOS PAPAS. México. F.C.E. 1943.; así como PUEBLOS Y ESTADOS EN LA HISTORIA MODERNA. México. F.C.E. 1941.

Por lo aquí anotado resulta ser una paradoja decir, por fuera de lo que tradicionalmente se ha hecho suponer, que la fama de Burckhardt como historiador fue circunstancial. Es decir, que el objeto central de su reflexión histórica no fue el Renacimiento italiano. Pues al parecer él tenía otros temas de investigación. Particularmente sobre el arte, la Contrarreforma, el paganismo antiguo o bien incluso sobre la Guerra de los Treinta años. Para él, por lo que se ve, el Renacimiento italiano era sólo el referente a través del cual le fue posible forjarse la "idea de una época". Ahora bien, y ya por fuera de esta paradoja, lo cierto es de que la fama de Jacob Burckhardt como historiador, se debe en gran parte a las ideas que desarrolló con el fin de caracterizar a este proceso histórico-cultural. Si la problemática sobre la historia del Renacimiento italiano ha conquistado la dimensión problemática que tiene hasta hoy, ha sido gracias a lo que él expuso en su célebre estudio sobre LA CULTURA DEL RENACIMIENTO ITALIANO. Lo importante del estudio realizado por Burckhardt no radica en el interés mostrado por el historiador por éste o aquél aspecto de la época en cuestión, o a la forma en como supedita un acontecimiento con respecto de otro; sino al valor y juicios históricos que le otorgó a todo este movimiento histórico-cultural; Es gracias a estos juicios que hoy nos es posible comprender al Renacimiento italiano, mucho más allá de la limitante de su temporalidad.

La visión burckhardtiana de la historia así como la idea que construyó sobre el Renacimiento italiano fue, por decirlo de cierto modo, simple expresión de su época. Es decir, fue producto de un entrecruzamiento cargado de múltiples referencias y

fuentes que nutrían al historicismo y a la historiografía de su tiempo. De este modo, se observa que su historiografía no oculta la enorme influenciada de la tradición iluminista; como tampoco oculta esa especie de reflexión oscilante de pesimismo y optimismo, como reflejo de una época que anunciaba una nueva crisis espiritual como lo fue en cierto modo la que cerró el siglo XIX. Tal vez sea extraño afirmar aquí que esta historiografía fue producto de una "ilusión acústica"; es decir, de una visión anticipada de lo que hoy conocemos como "dialéctica del iluminismo"³.

Es pues a partir de esta visión de la historia que advierte sobre la poca validez que adquieren para la historia las "ilusiones ópticas"; esto es, las imágenes fantásticas que forjamos ya sea para idealizar al pasado o al futuro⁴. Dicho esto salta la pregunta con respecto a la propia inquietud de Burckhardt por conocer al Renacimiento italiano. ¿Es qué a caso este proceso histórico-cultural no fue visto también y de algún modo como una ilusión óptica, o mejor aún, a partir de una ilusión óptica?

³ Cfr. Reyes, Alfonso. Pról. a Burckhardt, J. REFLEXIONES SOBRE LA HISTORIA UNIVERSAL. México. F.C.E. 1983. Para Alfonso Reyes la historiografía de Burckhardt produce "la impresión de un ejercicio religioso, de una plegaria por la historia"; en la cual el historiador adopta una actitud de "perdón para la humana locura, pero reverente para el dolor histórico". p. 24. Burckhardt fue, en el mejor de los términos, un modelo de historiador; es decir, alguien quien sabe que el conocimiento histórico, si en verdad pretende ser tal, se funda a partir de un cierto estoicismo. Ya que si la historia "cediese en un sentimiento de compasión por todos los dolores del mundo, quedaría incapacitada para cumplir su misión. Huizinga, Johan. EL CONCEPTO DE LA HISTORIA. México. F.C.E. 1980. p. 47. Sobre la visión irónica y pesimista de la historia en Burckhardt ver White, Hayden. METAHISTORIA. LA INVESTIGACION HISTORICA DE LA EUROPA DEL SIGLO XIX. México. F.C.E. 1992.

⁴ Ver Burckhardt, J. op.cit. p. 311..

Para este historiador suizo la dimensión del pasado no se puede reducir a una situación idílica. Ejemplo de ello es la forma en como considera y trata tanto a la Antigüedad como del medievo. Para Burckhardt el conocimiento del pasado es así: "la pauta para medir la velocidad y la fuerza del movimiento dentro del cual vivimos"⁵. Pero cabe agregar que a la vez para él la reflexión histórica se asume como algo patológico⁶. Burckhardt conduce a que se acepte que el estudio o comprensión histórica, es posible a partir de resaltar a los fenómenos en el marco de una "TEORIA DE LAS TORMENTAS". Es decir, de una forma particular por determinar los momentos de la historia generados como momentos de crisis o revolución. A partir de las cuales la trascendencia de dichos procesos se caracteriza por lo que se convierte en el verdadero motivo de la búsqueda histórica; y por medio del cual se posibilita la comprensión de la continuidad del proceso histórico general: lo TÍPICO y PERMANENTE. En resumen, lo que preocupa era pues lo "vital", lo fundamental y estructural por medio de lo cual es eliminado todo lo que el ojo del historiador determina como superficial⁷.

La impresión que se tiene sobre la forma en como Jacob Burckhardt reconstruye la historia, se aprecia mejor en lo que Wallace K. Ferguson escribió con respecto al

⁵ Ibidem, p. 58.

⁶ "Nosotros tomamos como punto de partida el único centro permanente y posible para nosotros: el hombre que padece, actúa y aspira; el hombre tal y como es, como ha sido siempre y siempre será. Por eso nuestro modo de tratar el asunto será, en cierto modo, patológico". Ib. p. 46.

⁷ Cfr. Cantimori, Delio. op. cit.

trabajo burckhardtiano. Para Fergusson los estudios de Burckhardt, en especial los dedicados al Renacimiento italiano, son verdaderas obras de arte. Es a partir de esto que define a la historiografía de Burckhardt más como el trabajo de un artista que el de un científico o filósofo⁸. Pero hablando con toda justeza, la necesidad que tenía este historiador para reconstruir de esa manera un proceso histórico como lo fue, en particular el Renacimiento italiano, obedeció más bien a otros factores. En efecto y como lo ya se anunció con anterioridad, la historiografía burckhardtiana respondió de algún modo a la idea ilustrada del progreso humano. Su visión del medioevo no ocultó un agudo sabor e impresión de inspiración volteriana. Como tampoco su idea sobre la Antigüedad es vista de manera extraña o ajena al corpus hereditario de la Ilustración francesa. Pero la importancia adquirida por la historiografía burckhardtiana no se mide por esto. Sino porque al asumirse al interior de esa tradición --la cual por cierto se reveló por el hecho de ver como necesario politizar al discurso histórico--, renuncia a reducir a la historia a una lectura filosófico-política de la misma; así como de convertirse el historiador en un militante político que busca materializar a ésta o aquélla forma del inmanentismo moderno.

Burckhardt, pues, no hacía depender su reflexión histórica de una lectura filosófica sobre el proceso histórico a partir de la cual sería posible captar tanto su

⁸ "Fue igualmente --dice Fergusson en referencia a la obra de Burckhardt-- en su compaginada complejidad, una creación original, en sí una obra de arte de un gran artista de la historia". Fergusson, Wallace K. IL RINASCIMENTO ITALIANO NELLA CRITICA STORICA. Bologna. Il Mulino. 1969. p. 255.

sentido como a sus fines. Y por que para él el nivel de la consciencia histórica de su siglo, a pesar de los supuestos niveles alcanzados, era aún lo suficientemente inmadura como para comprender algo de suyo tan complejo como lo es justamente el sentido de la historia a través de su constante devenir. En otras palabras, la historiografía burckhardtiana fue reflejo de la crisis en que se debatía el historicismo de su tiempo. Fue por ello, un esfuerzo profundo para eliminar de la explicación histórica a las pesadas ataduras que la hacían depender de factores teológicos o providenciales. Cosa que, tratándose de Burckhardt, puede ser extraña debido al profundo ambiente teológico bajo el cual vivió.

El contexto histórico bajo el cual se desarrollaron las inquietudes intelectuales e historiográficas del autor de LA EPOCA DE CONSTANTINO EL GRANDE, se puede generalizar sucintamente en lo siguiente: por la existencia de un ámbito teológico y religioso entre los medios intelectuales de Alemania, Austria y Suiza. Ambito dominado por la marcada influencia de la historiografía de su maestro Leopold von Ranke; por la influencia del hegelianismo así como del romanticismo histórico y por las nuevas condiciones históricas, políticas, sociales, ideológicas y culturales que desencadenaron las revoluciones europeas de 1848. Es por el conjunto de estos factores que el pensamiento de Jacob Burckhardt se comprende:

1) Como el producto de la actitud de un conservador liberal que, al no asumir ningún compromiso práctico con ningún imaginario de inmanencia dimensionado por

esa "tormenta histórica" que vivió Europa en 1848, optó, como lo comenta W. Kaegi, por emprender la ""fuga hacia el sur". Italia fue para él la tierra en donde realizó y canalizó su "contemplación histórica". De esta manera para él la "cuestión renacentista" fue más bien el pretexto para vivir bajo un "asilo ideal"⁹, que un objeto de investigación histórica determinado de ante mano.

2) Como una reacción anti-historicista dilucidada como un anti-hegelianismo. Lo que Burckhardt asume como propio a la reflexión histórica, es el proceso de lo específicamente histórico. En esto estriba su crítica a una concepción de la historia sometida a determinada como la categoría del progreso histórico. De este modo, él se mostró una extraordinaria resistencia a sujetar a la explicación histórica a la lógica de un cierto finalismo o teologismo histórico. De ahí el porqué de su preferencia a hablar mejor sobre la utilidad que tiene para este tipo de reflexión la noción de "dinámica", como lo que determina a lo típico y permanente de los procesos histórico-culturales. Lo que Burckhardt pretendía era, pues, escapar de los seductores remolinos del historicismo; pero no por que la simple noción de historicismo le pareciera algo abominable o aberrante, sino por la dificultad que contiene --dada y a pesar de la extraordinaria fuerza que despliega cualquier modalidad de la inmanencia--, para

⁹ Ibidem, p. 261.

sostener los presupuestos de fe y optimismo que por lo general norma a las filosofías de la historia inspiradas por la idea del progreso humano¹⁰.

Son, pues, estos factores los que lo llevan a establecer su explícita renuncia a traducir a la historia a un discurso cuya principal misión sea la de instruir los fundamentos los fundamentos para una filosofía del progreso. De ahí el porqué para él la explicación sistemática de la historia no debe depender ni encontrarse sujeta, a un cierto tipo de principios o presupuestos que se le atribuye con el fin de hacer comprensible al sentido de su unidad o continuidad. Por mucho que estos descansen en el supuesto existencial de un "espíritu absoluto" o en ésta o aquella manifestación o signo providencial. En todo caso para él la significación de una determinada noción de unidad y continuidad en la historia, sólo se reduce a un mero elemento instrumental por medio del cual es posible establecer un determinado grado de evaluación entre los diversos hechos históricos. La objeción burckhardtiana a los historicismos consistió en que para él el historicismo degeneró en una especie de totalización absoluta de la historia. Por otro lado, la polémica Burckhardt-Hegel y los hegelianos, se debe ver de acuerdo a como la definirá acertadamente Delio Cantimori: como la renuncia de Burckhardt a erigirse en profeta del progreso y del liberalismo. En ese sentido esta

¹⁰ Ver Löwith, Karl. SIGNIFICATO E FINE DELLA STORIA. I PRESUPPOSTI TEOLOGICI DELLA FILOSOFIA DELLA STORIA. Milano. Edizioni di Comunità. 1972. esp. p. 41 y sigs. Existe versión en español de este importante estudio de Löwith. EL SENTIDO DE LA HISTORIA. IMPLICACIONES TEOLOGICAS DE LA FILOSOFIA DE LA HISTORIA. Madrid. Aguilar. 1973.

polémica se ve como la polémica del "artista contra los racionalistas a todo costo, y no la de un alumno de Ranke contra los discípulos de Hegel"¹¹

La visión de la historia en Burckhardt es la expresión de una renuncia a toda interpretación histórica sostenida en una lectura sistemática de la filosofía o de la teleología. Burckhardt no fue, pues un filósofo en un sentido tradicional. Pero esto no quiere decir que no fuera portador de una visión filosófica del problema de la historia. Hay que advertir que a través de su peculiar forma de plantear la historia, se presenta un determinado escepticismo en el cual --en esta renuncia filosófica a construir una filosofía de la historia--, se considera que existe la imposibilidad de llegar a conocer tanto los orígenes como los fines del proceso histórico. Su punto de vista coincide con ese sugerente desencanto que caracterizó ciertas actitudes entre los intelectuales y filósofos de fines del siglo decimonónico y principios del nuestro. Es esto lo que hace ver a Burckhardt como una de las principales influencias del pensamiento de Max Weber y de Federico Nietzsche. Fue el propio Nietzsche quien por cierto decía que sólo una persona lo había llegado a comprender en su visión pesimista del mundo moderno. Persona que no fue otra más que su propio maestro: Jacob Burckhardt¹². Es este pesimismo sobre la modernidad y su destino, lo que lleva a Alfonso Reyes a definir al autor de las REFLEXIONES SOBRE LA HISTORIA UNIVERSAL, como el PROFETA DEL PESIMISMO¹³. Pesimismo que, justo por su radical realismo, establece que la historia

¹¹ Cantimori, D. op. cit. p. 121.

¹² Cfr. Reyes, A. op. cit.

¹³ Ibidem.

como tal no puede ser una pedagogía; gracias a la cual el espíritu humano es educado con el fin de conquistar su más grande y ambicionada realización histórica. La historia no es, pues, una pedagogía que tenga por misión fundamental formar al tipo de subjetividad que supuestamente debe caracterizar al "ciudadano" moderno, tal y como reza el credo de la modernidad.

De esta forma se comprende el porqué las investigaciones de Jacob Burckhardt sobre el Renacimiento italiano, se antojan más como el producto de un pensador desilusionado por los acontecimientos y esperanzas de su época; especialmente por los que desencadenó esa "tormenta histórica" representada por la Revolución Francesa: pero también como el refugio de una conciencia que definía a los tiempos modernos, como los de una "Era de Guerras". Tal actitud pesimista o desencantada es la que conduce a "profetizar" sobre el futuro humano en los mismos términos. Es decir, sin poses optimistas y sobre todo sin la presunción de querer construir una imagen fantástica sobre dicho futuro.

"Hace tiempo estoy convencido --dice Burckhardt-- de que muy pronto el mundo tendrá que escoger entre la democracia total o el despotismo absoluto y violatorio de todos los derechos. Tal despotismo no será ejercido por las dinastías,

demasiado sensibles y humanas para tales extremos, sino por jefaturas militares de pretendido cariz republicano"¹⁴.

Es también dicha visión lo que lo conduce a rechazar al industrialismo. Para él la carrera acelerada de los procesos globales de industrialización social, eran una temible fuerza negativa que terminaría por afectar profundamente los destinos humanos. En pocas palabras para Burckhardt la historia le mostraba ser cualquier otra cosa menos un proceso racional.

2) Por último, el concepto de historia en Burckhardt se entiende también como una reacción anti-romántica. Si para él la "imagen fantástica" que se proyecta con el fin de abrazar un futuro óptimo y esperanzador, errastra una formulación no concerniente ni convincente en la reconstrucción histórica, la imagen fantástica del pasado que se llega a forjar adolecería de lo mismo. Es decir, se exaltaría una época refiriéndola como ejemplo o "tipo ideal" tanto para la comprensión histórica como para el comportamiento social. Ahora bien, si la historiografía burckhardtiana es comprensible como una reacción anti-romántica, ¿cómo se entiende entonces su forma de ver determinados procesos de la historia como lo fueron en especial: el fin de lo que determinó como la "época de Constantino el Grande", así como al propio Renacimiento italiano o incluso la Edad Barroca? ¿Es que a caso no fueron el conjunto

¹⁴ ib. p. 15.

de estos procesos históricos deseadas formas de vida, sobre todo la desarrollada por los "genios" del Renacimiento? En forma estricta se tiene que reconocer que, efectivamente, tanto su historiografía como incluso su propia personalidad como "suizo italianizado", se presenta una determinada "ilusión óptica" del pasado. Pero la cual creemos que no se encuentra reñida con lo que determinó del mismo.

La historiografía burckhardtiana partía de un extraordinario empeño por dibujar las tonalidades que hacen los límites de una época como lo fue, en particular y como ejemplo, el Renacimiento italiano. Lo importante es que una época es analizada a partir de sus elementos fundantes los cuales son, a su vez, los que deciden sobre el grado de continuidad o unidad que encierra la historia universal. Pero también le interesa saber sobre el comportamiento de los factores que hacen la diferenciación fundamental entre un proceso histórico de otro. Lo interesante es que para él el proceso de la historia --pensado desde su perspectiva Occidental--, desacciona en lo que ha sido la configuración de tres grandes bloques o cortes históricos: ANTIGÜEDAD, MEDIOEVO Y MODERNIDAD. Ahora bien, lo que se entiende es que Burckhardt, posiblemente en su preocupación por no caer o repetir conductas características entre los románticos, ofrece una visión de la historia en que la imagen de lo medieval aparece como desvanecida. Cosa que, como se sabe, ha inquietado en demasía a los medievalistas a grado tal que nos permite hablar, más adelante, de una reacción o

"rebelión medievalista" surgida como crítica anti-burckhardtiana y anti-iluminista en torno a la idea de Renacimiento¹⁵.

En suma, las construcciones historiográficas de Jacob Burckhardt se definen como una constante reflexión por unir a la antigüedad con la modernidad a partir de un referente esencial: el carácter pagano que subyace en el fondo tanto de una como de otra época histórica.

¹⁵ Sobre dicha reacción anti-burckhardtiana ver el siguiente capítulo de este trabajo.

EL METODO HISTORIOGRAFICO DE BURCKHARDT

Con afirmaciones como está no queremos dar a entender que para él la tamización del Renacimiento italiano se define en base a la íntima relación e influencia ejercida por la Antigüedad sobre dicho proceso histórico-cultural. Por lo contrario, pensamos que la Antigüedad, si bien es un factor de importante influencia sobre los derroteros del Renacimiento, muestra, por otro lado, signos de una sobrevaloración que parte de los mitos que los modernos han hecho de esta relación. La Antigüedad fue más bien una especie de evocación recurrente ante la falta de otras representaciones simbólicas en la lucha anti-feudal. Las reflexiones de Burckhardt se centraban así en lo siguiente: en un análisis sobre las transformaciones de los viejos cultos que anunciaban las manifestaciones de los nuevos encontrados ya en una sociedad en descomposición. De esta manera LA EPOCA DE CONSTANTINO EL GRANDE se comprende como una meditación sobre el surgimiento del cristianismo; mientras que LA CULTURA DEL RENACIMIENTO se ve como el origen de la modernidad. Los textos de Burckhardt, dado dicho interés por entender tanto al ocaso como al re-nacer del paganismo, se valorarán como verdaderos cuadros que hablan

sobre la crisis de una determinada época, la Antigüa o la medieval. Y cuyo proposito esencial consiste en "describir las cosas no según la sucesión temporal y la historia de todos los gobiernos sino teniendo en cuenta las direcciones dominantes de la vida"¹⁶.

La medievalidad de burckhardtiana, como se deduce, forma parte de la tradición ilustrada misma la cual, como ya se comentó anteriormente, fue dimensionada por la historiografía que inspiró la Revolución Francesa. Es a partir de dicha historiografía que las imágenes que tradicionalmente nos hemos forjado del pasado medieval, en relación a las que se tienen de la Antigüedad o de la modernidad, se presentan como las de un contraste cuyo símbolo metafórico más conocido se encuentra cargado --no sólo de rica plasticidad sino principalmente por lo que es ya un paradojal convencionalismo--, por una especie de línea divisoria en la configuración moderna de la subjetividad: luz y sombra forman de esta manera ese referente metafórico a través del cual la modernidad, por la conciencia que tiene de sí misma, estigmatizó de forma desmedida. Hoy, gracia a la historiografía de los últimos decenios y ya por fuera de toda pose o nostalgia rómantica por la Edad Media, se ha proyectado una visión menos prejuiciada de lo que fue ese largo período histórico. La autodefinición de la modernidad como

¹⁶ Burckhardt, Jacob. DEL PAGANISMO AL CRISTIANISMO. LA EPOCA DE CONSTANTINO EL GRANDE. México. F.C.E. 1982. p. 3. Para este historiador la crisis vital del mundo antiguo se manifiesta a través del "ocaso del paganismo". ver p. 241. Por su lado la crisis del cristianismo consistió en el "resurgimiento" del tipo de paganismo desplegado durante los siglos que comprende el Renacimiento.

conciencia positiva del proceso histórico, justo por la visión profiláctica que gusta proyectar de sí misma, se niega a reconocer en la mayor de las veces los grandes horrores de su historia. De esta forma se piensa que ningún proyecto de la modernidad puede ser aceptado, por rico y atrayente que resulte ser, sino se asume una autocritica de la propia modernidad. Ya que, después de todo, la modernidad ha sido también, una realidad plena de luces y de sombras; de barbarie y de momentos inquietantes e irradiantes de esperanzas humanas.

Ahora bien, existe una aguda presencia "positivista", por calificarla de algún modo, en la historiografía burckhardtiana en esta especie de "suspensión" histórica de la medievallidad. De acuerdo con Burckhardt lo importante es hacer de la cultura el principal objeto de investigación y reconstrucción histórica. De esta forma todo esfuerzo debe ser encaminado hacia una valorización en la que emergen como evidencias irrefutables todo aquello que el historiador determina como típico y permanente en una formación cultural¹⁷ De este modo, para él la cultura se establece

¹⁷ El concepto de cultura (kultur) lo comprende como "la resultante tanto del mejoramiento y refinamiento materiales de la vida, como son la educación, la formación literaria, artística filosófica, moral e intelectual". Cantimori, D. op. cit. p.164. A esta concepción de la cultura se debe agregar que para él no sólo estaba presente una influencia humanista; pues encontramos que también dominaba una concepción de la cultura entendida como sinónimo de bienestar. Es en relación a tal concepto de cultura que Burckhardt hace resaltar al paganismo como fuerza universalizante liberada a partir del Renacimiento italiano. Al buscar en la dinámica del paganismo una explicación diversa, su historiografía pretendía romper también con el fuerte corsé que por siglos le han impuesto las élites a la investigación histórica. El problema era para él, como para muchos otros, como introducir a las masas o al pueblo en la explicación y reconstrucción histórica. Insistimos, pues, en la idea de que lo relevante en Burckhardt fue resaltar lo

como una potencia móvil que posibilita y facilita, al mismo tiempo, la dimensión que adquieren los elementos estables que hacen la asencialidad prevaleciente del proceso histórico. El Estado y la religión emergen de este modo en el proceso histórico como elementos estables.

Estática y dinámica forman así parte de un mismo planteamiento metodológico a través del cual es posible comprender al Renacimiento italiano, como un proceso de carácter dinámico erigido sobre los cimientos estáticos del medioevo, localizados centralmente en el Estado y la religión de esta edad intermedia entre la Antigüedad y la modernidad. El estado como la religión durante la Edad Media podían ser y representar todo lo que queramos, pero no eran, por decirlo de acuerdo al lenguaje burckhardtiano, obras de arte. Esto es, no eran producto de una "creación calculada y conciente"¹⁸. Es a partir de esto último, esto es, de considerar a cada acto humano como el producto de una "creación calculada y conciente", que, en su reconstrucción de la cultura renacentista, la noción de arte adquiere una importancia vital; en cuanto que todo se reduce a eso; es decir, a un intento por comprender al hecho histórico --al acto humano en sí-- como una realización artística que se produce por sí mismo. Esto

"permanente" del elemento pagano como lo que sencillamente es: un simple sentimiento humano capaz de entender y actuar de acuerdo a la dulce y maravillosa alegría de vivir. Posiblemente por esto el paganismo fue censurado, ya que era "un mundo al revés". Sobre el problema del paganismo relacionado con una interpretación histórica diferente, ver el excelente estudio de Bajtin, Mijail. LA CULTURA POPULAR EN LA EDAD MEDIA Y EL RENACIMIENTO. EL CONTEXTO DE FRANÇOIS REABELAIS. Madrid. Alianza. 1990.

¹⁸ Burckhardt, Jacob. LA CULTURA DEL RENACIMIENTO ITALIANO. Barcelona. Orbis. 1985. p. 4.

es, sin la participación de ninguna fuerza misteriosa o divina. Es este planteamiento burckhardtianao lo que lo hace ver también como un artista más que como un filósofo o científico de la historia.

La aparente forma tan dura con la cual es tratada la historia medieval por Jacob Burckhardt, responde a la forma en como desarrolló su juego de intuiciones historiográficas. Dichas intuiciones fueron por cierto la base de su caracterización histórica del Renacimiento. Para él la misión del historiador no consiste en someter a los hechos a un excesivo juego de paralelismos, mediante el cual se pretende determinar los hilos de la continuidad histórica. En todo caso para Burckhardt lo verdaderamente importante era esbozar el cuadro vivo de la época, a partir de resaltar sus notas esenciales. De este modo no mostró una preocupación por demostrar cuales fueron las posibles semejanzas que pudieran encerrar las actitudes de los renacentistas con individuos de otras épocas. En resumen, para él el punto de interés del historiador debe consistir en establecer un apasionado y profundo esfuerzo de "descripción e interpretación intuitiva", desarrollado a través de un brillante ejemplo de exposición narrativa¹⁹.

¹⁹ Ver Ferguson, W. op. cit. p. 264.

No Existe

Página

EL PARADIGMA RENACENTISTA

No es posible asegurar que cuando Jacob Burckhardt se encontraba redactando su obra fundamental que le diera la fama que conserva aún como uno de los principales exponentes de la historiografía decimonónica, nos referimos a LA CULTURA DEL RENACIMIENTO EN ITALIA, que se pudiera imaginar que el conjunto de ideas ahí vertidas llegásem a ser, con el tiempo, objeto de un inquietante y apasionante debate el cual ha ido desde la simple apología hasta declaradas actitudes escépticas sobre la existencia de un fenómeno cultural e histórico que ha sido denominado como Renacimiento italiano. Escepticismo que se funda en la dificultad que han tenido los propios historiadores para poder establecer los límites y características históricas bajo las cuales se expresaron un conjunto de actitudes culturales y artísticas, entre otras muchas no menos importantes, que fueron no sólo novedosas, auténticas y originales frente a todo el movimiento histórico precedente: si no que lo convulsionaron y trastocaron a grado tal que permitieron establecer los fundamentos que dieron origen a lo que hoy damos por llamar mundo o cultura moderna. Y de manera genérica como modernidad.

De esta forma y siguiendo en cierta medida la sugerente observación de Ervin Panofsky, al parecer las posibles definiciones que se pueden establecer sobre el Renacimiento italiano, adolecen de lo mismo, es decir: se presentan como formulaciones tendientes al autoengaño²⁰; o bien, y esto lo decimos con referencia a Fernand Braudel, lo que posiblemente ocurra es que la idea de Renacimiento, al igual que cualquier otra que pretenda conceptualizar a esta o aquella época históricas, aparece siempre como algo por definir²¹.

Es tal vez por esto que el Renacimiento así como el célebre texto de Burckhardt, se piensan como el producto de un fuego cruzado de diversas e inquietantes interrogantes. Siendo la principal de todas ellas, en lo que al propio Burckhardt respecta, la que cuestiona sobre el valor y legitimidad intrínsecas que contiene la idea de Renacimiento propuesta por él y que ha devenido, con el tiempo, como el principal punto referencial (dada la dimensión paradigmática adquirida por toda la historiografía posterior a la publicación de dicha obra por vez primera (1860) en el lugar de nacimiento de este historiador), que haya pretendido reconstruir ya sea a la idea de Renacimiento, al propio Renacimiento italiano en alguna de sus principales manifestaciones o bien el Renacimiento como un momento determinado y determinante en el proceso de configuración de la conciencia moderna

²⁰ Ver Panofsky, Ervin. RENACIMIENTO Y RENACIMIENTOS EN EL ARTE OCCIDENTAL. Alianza. Madrid, 1975.

²¹ Ver Braudel, Fernand. IL SECONDO RINASCIMENTO. DUE SECOLI E TRE ITALIE. Einaudi, Torino, 1986, esp. p.54 y ss.

Las ideas expuestas por Burckhardt en por lo que se ve continúan teniendo, a pesar del tiempo e independientemente de los juicios que hoy se formulen a favor o en contra de ellas²², un reconocimiento y prestigio universal al interior del debate historiográfico que suscitado a partir de la necesidad de establecer y determinar los contornos y especificidades que hacen a dicho proceso histórico-cultural. Algunas publicaciones recientes dan claro ejemplo de esta "fuente referencial" constituida por el conjunto de planteamientos historiográficos elaborados por este significativo historiador, con el fin de determinar tanto al carácter como al significado histórico del Renacimiento italiano²³. De esta forma lo que aquí definimos como el debate burckhardtiano, se encuentra cargado por una gama de posiciones que constituyen no sólo la amplia bibliografía existente sobre los diversos tópicos renacentiales, sino la expresión de una búsqueda constante de respuestas o alternativas para escapar así de una vez por todas, a lo que nos atreveríamos a determinar aquí como la "sombra

²² No resultará del todo extraño a quien lea hoy a Burckhardt sentir una especial desilusión o insatisfacción ante el hecho de no encontrar respuestas satisfactorias a ciertas problemáticas renacentiales. Ya Hans Baron comentaba que incluso para nuestro historiador su reflexión sobre el Renacimiento Italiano le había generado fuertes desilusiones. Ver Baron, Hans. "Critica Dell' Individualismo Burckhardtiano. Elementi Politici e Sociali nel Concetto di Rinascimento", en Il Pensiero Politico, año 2, No. 1, 1969, p.39.

²³ Ver Peter Berke, The Renaissance. Macmillan. London. 1989. (trad. al ital. Il Rinascimento, Il Mulino. Milano. 1990.); Garin, Eugenio et.al. El Hombre del Renacimiento, Laterza. Bari-Roma. 1988. Así como Batkin, Leonid M. Gli Umanisti Italiani. Stile di Vita e di Pensiero. Laterza. Roma-Bari. 1990. y en especial el importante estudio de Battisti, Eugenio. L'anti Rinascimento. Milano. Garzanti. 1989.

burckhardtiana" en la historiografía sobre el Renacimiento italiano. Son ya pues más de ciento treinta años en que se viene polemizando con las "intuiciones" formuladas por este brillante historiador suizo del siglo XIX, construidas con el fin de definir los parámetros o lineamientos para la reconstrucción o representación histórica del Renacimiento italiano.

Ahora bien, si de entrada la noción de Renacimiento italiano se dá como una empresa imposible o bien cargada de múltiples dificultades dada la apasionante polémica que ha generado en torno a su reconstrucción o significado; ¿qué sería entonces lo defendible del conjunto de propuestas fabricadas por Jacob Burckhardt para determinar no sólo a la extensión histórica que implica dicha noción así como a las principales vías de expresión espiritual que desarrolló -y desencadenó- sino también, y esto es fundamental para nosotros, de su presencia a través de todo el proceso de configuración de la modernidad?

Antes que nada conviene establecer que el estudio de Burckhardt no debe ser entendido como un manual de historia en donde la idea de Renacimiento aparece siempre, más que como una preocupación científica o filosófica, como un texto sagrado que sirviera para modelar a la definición habitual del Renacimiento²⁴.

²⁴ Ver Lefebvre, Georges. El Nacimiento de la Historia Moderna, Martínez Roca. Barcelona. 1977. pp.47 y ss. Este historiador francés, al igual que otros, propone un intento para establecer una definición más amplia del Renacimiento, con el fin de forjar una visión que permita romper en cierta medida con ese esquematismo

Definición que constituye una especie de "sentido común" con respecto a dicho proceso histórico. El Renacimiento es concebido así como una época histórica reducida al gran florecimiento artístico-literario como la base de su principal caracterización cultural; o bien como un momento de la historia en el cual, dadas ciertas circunstancias y condiciones, aparecieron los grandes hombres de "genio"²⁵.

Es por lo hasta aquí dicho que el Renacimiento No puede ser visto como un Mito entendido como una configuración ideal ya consagrada. Es muy cierto que fue hasta con Jacob Burckhardt que el Renacimiento italiano conquista el rango jerárquico de un Mito; pero de un mito muy particular y peculiar. Es decir, para Burckhardt el Renacimiento se comprende como el mito fundante que origina la modernidad. Por ello es de que para él el Renacimiento

en que se encuentra encerrada la "idea de Renacimiento"; sobre todo por dicha "definición habitual".

²⁵ Es tal vez esto último lo que nos obliga decir que es un craso error tener la presunción de querer comprender al Renacimiento italiano, sólo a partir de algunas de sus expresiones más brillantes, por más significativa que ésta llegará a ser. De igual manera pensamos que es poco conveniente ver en los llamados "genios" del Renacimiento "tipos ideales" a partir de los cuales se facilitaría con mucho a la explicación histórica, sociológica o política del fenómeno renacentista. Lo que demuestra al historiador la existencia de estos "genios", es que el Renacimiento jamás fue un movimiento homogéneo y mucho menos un "programa" o "proyecto" cultural al cual las futuras generaciones deberán asumirlo como se toma a un recetario de cocina. Lo que ha hecho la modernidad, al calificar a estos u otros personajes de la historia como "genios", ha sido arrancarles el carácter mundano de su vida y de sus actos, al ver en ellos imágenes de paradigmas o de "santos" seculares con los cuales, en casi todos los casos, la conciencia de la modernidad se ha identificado plenamente.

y la modernidad no pueden ser comprendidos como procesos ajenos entre sí por ser, antes que nada, entendidos como sinónimos. De ahí pues que "...Renacimiento significa modernidad y los italianos, escribe Burckhardt, fueron los primeros hijos de la presente Europa"²⁶. Como podemos ver es hasta Jacob Burckhardt cuando el Renacimiento italiano se logra erigir como el "mito constitutivo del mundo moderno"²⁷.

²⁶ Citado por Berke, Peter. en op.cit., p. 7. Ver también Burckhardt, J. Op.cit. Hay que recordar de paso que para este historiador "los italianos fueron los maestros de todo occidente", p.287.

²⁷ Precizando esto es necesario decir que para nosotros el "mito renacentista es una teoría de la historia que, justamente al contemplar el momento de la regeneración, funda y justifica la necesidad también de la modalidad intrínseca al renacimiento humanista. Se convierte así en un cuadro natural en el que, los progresos del espíritu, que parten de la erudicción continuaron en las bellas artes para concluir en la filosofía." Ciliberto, Michele. Il Rinascimento. Storia di un Dibattito. La Nuova Italia. Firenze. 1955. pp. 6-7. De igual forma coincidimos con Rudolf Stedelmann para quien el Renacimiento significa "objetivamente la disgregación de una cultura unitaria eclesiástica y el anuncio de una multiplicidad de ambientes culturales autónomos; subjetivamente, significa la conquista de una tercera dimensión de la personalidad, la adquisición del espacio de la conciencia, de la reflexión: significa el placer junto a la voluntad de poder, la actividad que da forma a la vida individual, la afirmación del yo con el cual plasma la riqueza interior". Stedelmann, Rudolf. Il Declino del Medioevo. Una Crisi di Valori. Il Mulino. Bologna. 1978. p. 61. Por otro lado Michele Ciliberto observa que: "Según un manual bio-bibliográfico de gran difusión, para Burckhardt el Renacimiento representaba el inicio de la edad moderna, reconocida por el individualismo, el descubrimiento del hombre y de la naturaleza, de la liberación de la religión y de la moral con vínculos dogmáticos emanados de la Iglesia, de la creación de un nuevo sentido de la belleza inspirada por la belleza del arte clásico y que constituye una época coherente y armoniosa en todas sus manifestaciones. El hombre del Renacimiento -continúa el manual- le parece un individuo desenfrenado y orgulloso, irreligioso y amoral y para tales ejemplares de prepotente individualidad, de humanidad superior en el bien y el mal, no esconde su estética admiración (actitud que tendrá enseñada, en otros escritores, desarrollos enteramente decadentes)". Ciliberto,

Ahora bien, antes de continuar debemos hacer un paréntesis para decir lo siguiente: como sabemos No fue Jacob Burckhardt quien estableció por vez primera la noción historiográfica que tenemos del Renacimiento italiano. Lo que él hizo fue sólo liberar el potencial de ciertas ideas generadas tanto por el movimiento ilustrado francés del siglo XVIII así como por la Revolución francesa. Es en relación a estos dos grandes referentes de la historiografía europea de aquel entonces, que Burckhardt proyecta una visión del Renacimiento italiano como un proyecto específico y autónomo el cual -al determinarse como un movimiento de ruptura-, tendía a negar sustancialmente sus referentes medievales. Insistimos nuevamente; la historiografía burckhardtiana no ha sido más que la expresión de una cierta continuidad al interior de la tradición historiográfica iluminista, pero que ha adquirido un cierto rasgo de notoriedad consistente en el hecho de haber podido hacer del Renacimiento un "terreno de vivas confrontaciones"²⁸. En otros términos, la relevancia de su lectura sobre dicho proceso, fue lograr asumir una crítica al interior de esta tradición. De ahí que lo verdaderamente importante de las actitudes iluministas, es que éstas jamás deben ser asumidas como expresiones a-críticas de la historia.

El engarzamiento de Burckhardt con la tradición iluminista se advierte como una continuidad en tanto que su historiografía

M. Op.cit. p.11.

²⁸ Cf. Garin, E. Op.cit. pp. 20-1

respondía de algún modo a un momento --ya muy avanzado por cierto-- , de la disgregación cristiana del mundo. Como sabemos la concepción moderna de la historia surgió a partir de dicha disgregación. Su importancia consistió, en lo que al problema historiográfico respecta, en que las formas de racionalidad iluministas gustaban justificarse así mismas como orgullosas expresiones anunciadoras de una "Nueva Edad": la del triunfo contra el Medievo. Es decir, la de una supuesta salida de un estado de barbarie al arribo de un nuevo tipo de civilización²⁹. El iluminismo es así un movimiento intelectual el cual se autodefine

²⁹ Cabe hacer notar que tanto en la historiografía como en otras especialidades de las ciencias sociales, se ha presentado una constante preocupación por definir y determinar las formas que ha asumido en su evolución la civilización moderna. Dándose una aguda atracción por los tipos de cambios operados en las costumbres de las sociedades europeas durante la época de nuestro interés. Cambios que adquirieron mayor notoriedad en el tránsito de la sociedad feudal a la "sociedad cortesana". Cf. Elias, Norbert. El Proceso de la Civilización. Investigaciones Sociogenéticas y Psicogenéticas, FCE, México, 1989. Ver también del mismo autor La Sociedad Cortesana, FCE, México, 1982. Ver también Berke, P. El Cortesano, en Garin, E. Op.cit. Y en especial ver El Cortesano de Baltasar Castiglione, en Castiglione, B. et al Renacentistas Italianos. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina. 1980. Como se sabe el texto de Castiglione constituye una de la más importantes referencias sobre las costumbres cortesanas del Renacimiento. Por otro lado y de manera general se puede decir que la corte fue, entre otras interesantes cosas, el centro de refinamiento de las costumbres. Con respecto a nuestro autor no está de más anotar que su célebre texto sobre el Renacimiento italiano, se encuentra estructurado en dos grandes bloques. En el primero de ellos aborda en particular el problema de la cultura mientras que en la parte segunda se ocupa específicamente por la civilización. Siempre a partir, insistimos, tratando de advertir los elementos paganos que son característicos de la civilización moderna. Para él la corte no podía ser otra cosa más que una "obra de arte", como lo es también el "carnaval", la ciudad o bien, el hogar del hombre moderno. Pero con todo esto no se quiere decir que en esta nueva civilización la ciencia y la técnica no han jugado un rol fundamental.

por sí mismo como la "...primera época que ha tenido una plena conciencia de su propia inminente originalidad histórica"³⁰. En Burckhardt no existe ningún elemento de fractura entre el Renacimiento italiano y la Ilustración. Por el contrario, fueron procesos solidamente encadenados a grado tal que le permitió definirlos como momentos necesarios para la conquista de la nueva cultura histórica, entendida en los términos anunciados en un principio; es decir: como la conciencia del carácter unitario de la cultura europea y de su destino.

No es necesario detenerse aquí para comentar, aunque sea a grandes líneas, la fuerza que ha tenido esta forma de expresión de la racionalidad moderna, principalmente en lo que fué su empeño por destruir las diversas actitudes históricas que definen al imaginario medieval. Lo que si se puede decir de forma por demás simple y general es de que la modernidad, justo por las formas en cómo ha asumido su propia conciencia histórica, concibió al pasado como un imaginario a negar. Para el caso de la historiografía iluminista desarrollada a partir de Voltaire, el medievo ha sido valorado generalmente en los mismos términos. Sobre todo en los momentos en que fueron más notorias las contradicciones entre lo medieval y lo moderno. No es pues casual que en todo este juego de imágenes con respecto del tiempo histórico así como de su significado y sentido, la evocación a la revolución francesa sea

³⁰ Ver Luporini, Cesare. Voltaire e le "Lettres Philosophiques" il Concetto Della Storia e L'Illuminismo, Einaudi. Firenze. 1978. p. 216.

inevitable. Lo verdaderamente significativo del pensamiento histórico de Voltaire fue el de trazar por vez primera las grandes líneas del proceso histórico medieval, asumiéndolo históricamente³¹. Es tal vez por esto último que un historicista de gran talla como lo es Friedrich Meinecke, veía a Voltaire como el "primer filósofo de la historia", en tanto que percibió la necesidad de "extender la conciencia del dato histórico a las ideas que le dan vida y vigor"³². La importancia de Voltaire, dicho a grandes líneas, fue la de preludiar el camino por el cual marchó la evolución futura de la visión que la modernidad se forjara de la cultura medieval; pretendiendo con ello establecer su propia legitimidad y valorización histórica. Cabe agregar que si bien el pensamiento ilustrado del siglo XVIII no valoró con toda su dimensión la cuestión renacentista, fue posiblemente porque los intereses de los ilustrados se encontraban orientados más bien a librar sus propias batallas que la de emprender una tarea o compromiso para delinear los significados y motivos de esta importante época histórica. Y también porque ellos no se sintieron herederos del Renacimiento. Su verdadero compromiso fue de otro tipo: Es decir, el asumir como propios los valores político-morales proyectados por este movimiento cultural y artístico. Por esto último es posible advertir que la Ilustración francesa se comprende

³¹ Ver Gatto, Ludovico. Medioevo Volteriano, Bulzoni, Roma, 1973.

³² Ibidem. p. 241.

en relación a la forma en cómo asumió un cierto compromiso en la tradición humanista.

Hemos ya dado a entender de algún modo que Jacob Burckhardt no fue el creador del concepto de Renacimiento. Asimismo hemos querido mostrar que en él la idea de Renacimiento respondía a su vez a un cierto tipo de exigencias que le imponía la tradición historiográfica iluminista, lo cual no le quita ni hace desmerecer el carácter de originalidad que reviste su obra. Lo que Burckhardt produjo fue un programa de investigación histórica sobre el Renacimiento italiano. En otros términos lo que él hizo fue sólo señalar los Tópicos sobre los cuales se ha desarrollado gran parte de la historiografía renacentista, en especial la de nuestro siglo. Pero también de ciertas problemáticas que han inquietado a la modernidad como lo son: el Estado, el individuo, el amor sexual y platónico, el realismo, la secularización de la vida social en general, la problemática femenina, etc. Ahora bien, fue Jules Michelet --ese hombre enfermo de historia como lo definió en alguna ocasión Roland Barthes--, "el gran historiador francés quien le otorgara a la palabra el sentido más amplio, que abarca a toda la cultura italiana entre el medievo y los tiempos modernos"³³. Con Michelet el Renacimiento devino categoría histórica a través de la cual es posible concebir a este período histórico como "un proceso

³³ Ver Walser, Ernesto. Umanità e Arte nel Rinascimento Italiano, Le Monnier, Firenze, 1942.

orgánico" de la historia que abarcó los siglos XIV, XV y parte del XVI.

Fue pues en esa "formidable fantasía historiográfica de Jules Michelet"³⁴, en donde Burckhardt encontró las afirmaciones centrales para la reconstrucción de su propia imagen del Renacimiento italiano³⁵.

Para Michelet el término Renacimiento es una palabra "amable" que hace recordar al advenimiento de nuevas manifestaciones artísticas, como crisol de unas nuevas fuerzas de expresión humana que buscaban recuperar al sentido amable y alegre de la vida. De ahí que para uno y otro historiador el sentido de Renacimiento, justo por esta visión optimista con la cual se le asume, no puede encerrar una concepción dramática sobre la existencia humana. Es decir, ellos se encontraban bastante lejos de entenderlo como un concepto que encierra una idea de muerte³⁶. En todo caso lo más importante era para ellos, y de acuerdo a la metáfora iluminista, resaltarle como el momento del cual partió el resplandor de las luces sobre los diversos factores que hacía ver a las instituciones medievales así como a las "expresiones de vida" de esta época, no

³⁴ Ciliberto, M. Op.cit., p. 5.

³⁵ Las ideas de Jules Michelet sobre este proceso histórico se encuentran desarrolladas en, Michelet, Jules. Historie de France au Seizieme Siecle. Renaissance, París. 1855. pp. 13-22.

³⁶ Cfr. Ullmann, Walter. "Origini medievali del Rinascimento." en varios autores. Il Rinascimento. Interpretazioni e Problemi, Laterza. Roma-Bari. 1979. p.43 y ss.

sólo como un mundo oscuro y caótico; sino sobre todo como un fuerte obstáculo --dada la extensión de tiempo que comprendió el medievo-- , para el reencuentro del hombre consigo mismo. La idea de la modernidad que subyace en ellos, parte de la valorización de la fuerza que ha desarrollado esta cultura en su proceso de expansión y universalización hacia una "feliz" reconciliación de la humanidad.

"Profundo, en verdad -dice Michelet- es el fundamento en que se basa la nueva fé, cuando la humanidad desenterrada se reconoce idéntica en el corazón de la edad moderna, cuando el oriente vislumbra la mano a nuestro occidente, e inicia en el espacio y en el tiempo la feliz reconciliación de los miembros de la familia humana"³⁷.

La imagen renacimental elaborada por Michelet y por Burckhardt, puede ser comprendida como un esfuerzo historiográfico por medio del cual, a la vez de pensarlo como momento "global", lo colocan como un proceso de ruptura que adquiere su valor y legitimación sólo si se advierten los elementos que lo determinan simultáneamente, como un proceso de transición hacia la modernidad. Es en relación a esto que el debate en torno a la problemática historiográfica sobre el Renacimiento italiano se ha centrado en parte en este último. Es decir, en verlo ya sea como un proceso de ruptura o como un proceso de transición. O bien de asumirlo como un proceso híbrido de ruptura y transición.

³⁷ Michelet, Op.cit.

"...La teoría de la "ruptura" exageró el aislamiento del Renacimiento, que fue descrita por ciertos críticos como la época de la lucha declarada contra el medievo. Hundimiento de la trascendencia, fin del poder espiritual de la Iglesia, egocentrismo del hombre, indiferencia religiosa: estas eran las armas con las cuales la sociedad del humanismo luchó por demoler un pasado cerrado a todo viento de libertad y de prestigio de la personalidad humana. La segunda tendencia en vez se esforzó por demostrar que ya en el medievo todas las instituciones del Renacimiento se encontraban ya presentes: formación de la ciudad, la universidad, desarrollo de las sectas heréticas, pasaje de la literatura latina en literatura nacional, esplendor de la civilización romana, movimiento franciscano y organización del pensamiento cristiano en el cuadro importante de la filosofía escolástica, emancipación de la sociedad del espíritu de la caballería y el sentido moderno de la nueva vida burguesa"³⁸.

³⁸ Carlo, Angelere. Il Problema Religioso del Rinascimento. Storia della Critica e Bibliografia, Felice le Monnier. Firenze. 1962. p. 3.-

INDIVIDUALISMO Y REALISMO

Hemos dado a entender que Jacob Burckhardt es considerado como el primer gran historiador renacentista por ser el innovador de la imagen que se tiene de este proceso histórico. Burckhardt fue, pues, el primero en establecer una imagen "global" del Renacimiento como una época histórico-cultural la cual, como ya se ha establecido, ha devenido como un mito al interior de la historiografía moderna así como del origen de la modernidad. Pero habría que agregar que si este mito se toma como algo "vivo", dada la dimensión y significado que ha adquirido y se le atribuye hasta nuestros días, principalmente en referencia o confrontación con las diversas inquietudes de la modernidad (incluidas las que configuran a los presupuestos de su supuesto "proyecto"), se presenta una antinomia la cual para unos podría ser un factor que cuestionaría con razón la forma en como Burckhardt planteó al Renacimiento, al menos por lo anteriormente anotado; es decir, establecerlo como sinónimo de la modernidad.

Para nuestro historiador el Renacimiento fue en lo fundamental la manifestación de un nuevo o moderno tipo de paganismo³⁹. Para

³⁹ "...pero era cierto que para Burckhardt el Renacimiento fue fundamentalmente pagano, fenómeno heterógeneo con respecto a la Reforma, a pesar de existir cierta relación con ella. //el Renacimiento de Burckhardt es pagano e indiferente, he aquí las demostraciones del Renacimiento cristiano; es el principio del mundo moderno, con sus incertezas y su corrupción\\\". Ferguson, Op.cit. Sobre el paganismo del Renacimiento en general, véase

Burckhardt el paganismo debe ser asumido como lo que éste fue desde sus orígenes localizados en la Italia renacentista: como un conjunto de actitudes profundamente humanas por medio de las cuales los individuos desarrollan sus actividades e inquietudes en base a ver la vida placenteramente. De ahí por qué en él la categoría de "arte" adquiere una gran dimensión en su discurso historiográfico. Es decir, y si se acepta así, para Jacob Burckhardt el paganismo no puede representar más que el profundo deseo de libertad que nace de la necesidad de desarrollar una nueva conciencia fundada en el dulce "goce de la vida". No es pues casual que la crisis o decadencia del Renacimiento, esto es, con el Barroco, se localice justamente cuando en la historia moderna ese goce de la vida devino drama y dolor hacia la vida.

Es por esto último que es importante decir que la referencia axial que guía a la fundamentación y legitimación del concepto de Renacimiento en Jacob Burckhardt, recae en lo que aquí se determina como el "principio hermético"⁴⁰. La aceptación de este principio es

Delameau, Jean. La Civilization de la Renaissance, Artaud, París, 1973. cap. XIV. No está de más anotar aquí que para nuestro historiador el paganismo durante los siglos que comprendió la "rinascità" se asumió como una concepción religiosa que asume a la vida con alegría.

⁴⁰ En tal consideración creemos que es pertinente señalar que la visión de la problemática renacentista la retoma Burckhardt a partir de lo que será la "tradición hermética". Definiendo por hermetismo: "toda exaltación del hombre que no será otro que el dios hermético Anthopos humanizado -"gran milagro", como repetía en su célebre discurso Giovanni Pico della Mirandola-. Hermetismo es una visión de la realidad como vida universal y amor universal, luz (e inteligibilidad) universal". Garin, E. Op.cit., p.179. "Gran milagro, oh Ascelpio, es el hombre". Son las palabras famosas de

lo que conlleva, por consecuencia, a comprender el por qué lo relevante de la descripción burckhardtiana del periplo renacentista, recae en su preocupación por indicar cómo emergieron nuevas formas de considerar diversas cuestiones en referencia a la condición humana. Y que fueron ampliamente sintetizadas en lo que se ha aceptado como las dos más grandes "intuiciones" de Burckhardt para describir al proceso de constitución de este momento de la cultura italiana: el individualismo y el realismo.

Individualismo y realismo constituyen de esta manera los principales factores que determinan no sólo al comportamiento de las actividades y actitudes renacentistas, sino también dos de los principales rasgos a partir de los cuales se ha desplegado la historia de la modernidad⁴¹.

Pico della Mirandola con las que inicia su célebre discurso. Véase, Mirandola, Pico de la. De la Dignidad del Hombre, Nacional, Madrid, 1984, p.103. Con respecto al concepto de "tradición hermética" véase también, Pérez de Oliva, Fernán. (1494-1531). Diálogo de la Dignidad del Hombre, Nacional, Madrid, 1984; Turró, Salvio. Descartes. Del Hermetismo a la Nueva Ciencia, Anthropos, Barcelona, 1981. Así como los extraordinarios análisis de Francis Yates sobre la filosofía de Giordano Bruno, en esp., Giordano Bruno y la Tradición Hermética, Ariel, Madrid, 1979.

⁴¹ Como sabemos estas dos cuestiones, la del individualismo y el realismo, han sido por largo tiempo campo de reflexión obsesiva de la ciencia social en general. Con respecto a la política cualquier invocación a la figura de Maquiavelo está de más por ser ya lugar común. Pero no lo será el señalar que para prácticamente toda la historia de la modernidad, el individuo aparece como un ser incompleto y mutilado, sino conduce a la racionalidad al campo privilegiado de la política; campo mediante el cual la modernidad se ha valorado a sí misma como un proceso de producción de procesos de identidad ético-político localizados centralmente en la construcción de diversos tipos de estados nacionales conocidos hasta hoy. "Para que al hombre se haga enteramente humano -dice Helena Bejar- es preciso que despliegue su racionalidad en el mundo exterior, concretamente en el terreno de la política." Bejar, H. El Ambito Intimo. Privacidad, Individualismo y Modernidad, Alianza.

Individualismo y realismo son pues estilos y modos de vida que determinan la especificidad del Renacimiento así como la propia modernidad con respecto de los procesos históricos que la han antecedido. Coincidimos así que es justo en el Renacimiento el momento en que se originan las formas modernas del culto hacia el individualismo. Así como en el hecho de que sólo a través del Estado se pueden determinar las formas de expresión de lo individual.

La reflexión burckhardtiana se apoya así en una meditación histórica circunscrita al nexo individuo-Estado como parte del fenómeno cultural renacentista; conteniendo, por otra parte como elemento relevante, una ausencia de aspiraciones o promesas metafísicas. De esta manera vale decir que su peculiar lectura del Renacimiento italiano se puede ver como el producto o expresión de un "ideal cultural" que al encerrar una concepción filosófica, quiere aprehender la Volkgeist de una época. Él, como historiador de la civilización pretendía "...dedicar su indagación a describir la mentalidad de la gente y al espíritu del tiempo. Así, toda la reflexión burckhardtiana gira en torno a un presupuesto implícito, es decir, que existe una mentalidad, un carácter, un espíritu, una Volkgeist peculiar que es común a todo un pueblo en un tiempo dado"⁴².

Madrid. 1988. p.44.

⁴² Ferguson. Op.cit., p. 265.

El paradigma de nuestro historiador se manifiesta, pues, como la descripción sobre la esencia espiritual de la cultura de una época. O, en otros términos, como la búsqueda afanosa de un ideal ético y estético para comprender y explicar la existencia humana. Burckhardt ve al hombre como una obra de arte o, en otros términos y para decirlo en una fórmula más aceptada y conocida por nuestro historiador, el hombre es AMO Y SEÑOR DEL UNIVERSO. Fórmula que como sabemos es el punto de encuentro de las múltiples inquietudes filosóficas que caracterizan al Renacimiento, como momento de despeje del proceso de secularización que define a la historia de la modernidad. Despeje que nunca fue total en cuanto que ésta fue una época imposibilitada aún a superar del todo las ataduras espirituales propias al mundo medieval. Pero no por esto el Renacimiento dejó de ser un "proyecto" de renovación cultural, cuya exigencia fundamental fue la búsqueda de un sentido de armonía (expresada a través de su vibración dramática), que se desarrolla al reflejarse en el espíritu de los contrastes, de los sentimientos y de las pasiones del "yo". Y si bien el Renacimiento ha quedado en la historia como el momento del arribo de la conquista del espíritu humano plasmado a través de las razas europeas como un sentimiento de libertad conciente de sí; no por ello debemos negar que las formas en como se ha desplegado la existencia de la conciencia individual a través de esta historia, se encuentren alejadas de cualquier contenido dramático. Por el contrario, la conciencia de la finitud del "yo" es lo que conlleva a ver al individuo a partir de la conciencia que tiene de sí mismo de ser un microcósmos.

Yo soy un MICROCOSMOS. El concepto de microcósmos guarda un doble sentido por encerrar un concepto revolucionario y dramático en lo que fue esta aurora de la conciencia moderna; producto de la crisis de la idea de inmortalidad y trascendencia que hacían al sentido de la existencia humana en los largos siglos del período medieval.

El concepto de individualismo en Jacob Burckhardt se circunscribe exclusivamente a la "rinàscita" italiana. En tanto que creemos que se encuentra muy lejos de ser un "tipo ideal" para la explicación sociológica, antropológica, política o económica de las formaciones sociales surgidas a través de la configuración de la modernidad. Estrictamente hablando a lo que nuestro autor se refiere con respecto al surgimiento del individualismo es a la aparición de la subjetividad como forma de expresión del "individualismo espiritual". Por ello, y de acuerdo con él, lo que nace a partir del Renacimiento es sólo la forma moderna de esa individualidad espiritual. El crédito de esta intuición burckhardtiana se localiza justamente en el hecho de haber comprendido por qué el simple surgimiento del individualismo representó el momento en que se rompe totalmente con "...el anátema con que se había estigmatizado al individualismo"⁴³.

Por ello es el individualismo momento necesario para el descubrimiento del mundo exterior del sujeto. De esta manera el

⁴³ Burckhardt, Op.cit., p. 100.

descubrimiento de ese mundo se plasma en el obsesivo esfuerzo por "describirlo y reproducirlo literaria y formalmente"⁴⁴. A tal descubrimiento se le debe añadir: "todavía una agonía mayor al descubrir e interpretar plenamente por vez primera la sustancia humana y lograr sacarla a la luz"⁴⁵. Es ésto lo que da nacimiento al sentimiento de individualidad y autonomía del filósofo "...como figura anteriormente inexistente, y nace en cuanto renace el filósofo (y el científico) antiguo con el que se sitúa en una compleja relación, por lo que lo considera un modelo del que partir, y también en modelo del que destacarse, conquistando la propia autonomía, y respondiendo a la demanda de los nuevos tiempos"⁴⁶. Esta observación de Eugenio Garin no implica que el Renacimiento produjo al "gran filósofo" de esa época; por el contrario, el Renacimiento produjo una pleyade de pensadores y más específicamente al filósofo o intelectual modernos, como individuos independientes o "autónomos"; pero no al gran filósofo.

El individualismo es, pues, la piedra de toque de la "hermenéutica" burckhardtiana que unifica su reflexión para tamizar los elementos "típicos y permanentes" del Renacimiento italiano. La nota esencial que adquiere el nuevo individualismo surgido al calor de las contradicciones históricas de los siglos que comprendió el Renacimiento, se encuentra en el hecho de haber hecho de éste el

⁴⁴ Ibidem, p. 209.

⁴⁵ Ibidem., p. 226.

⁴⁶ Garin, op.cit, pp. 175-6.

principio axial por medio del cual el hombre ha desplegado y proyectado a su conciencia hacia una plena y absoluta "ANTROPOMORFIZACION DEL COSMOS"; pero no sólo entendido como el producto de su racionalidad sino sobre todo como el único espacio posible para dirimir sus propias pasiones.

Con esto se puede decir que el Renacimiento jamás fue en ninguno de sus sentidos un ideal abstracto, sino el referente histórico más relevante que se tiene con respecto al nacimiento sobre la consideración autónoma del hombre. Es decir, es dicha consideración la que ha determinado a las manifestaciones de la cultura moderna, en tanto verdadero punto de apoyo del que parten las formas de construcción modernas de la subjetividad. Por esto se le idealiza como el más relevante elemento propositivo de la modernidad.

Las formas en como se expresó el individualismo renacentista fueron propias y específicas a dicho proceso cultural. De ahí que exista un fuerte inconveniente al intentar parangonarlas con otras expresiones de la individualidad anteriores o posteriores a dicho fenómeno. Insistimos, Burckhardt rechaza, en este sentido, al juego de paralelismos históricos sobre todo cuando estos pretenden reducir a la experiencia histórica a catálogo impaciente de dogmas. Los hombres del Renacimiento fueron, en el más estricto sentido, hombres de su época; verdad de perogrullo que frecuentemente olvidamos. No fueron ni imitación grotesca o sublimada de los

medievales como mucho menos fueron anacrónicos reflejos de las formas de ser y aspiraciones de los antiguos. En el mayor de los casos fueron tanto unos como otros o bien un enriquecido mestizaje de intercambiables elementos culturales, comprensible sólo mediante la dimensión de la historia o de lo que más propiamente calificamos como lo histórico. El individualismo ha sido, justo por ésto último, una de las mayores fuerzas dinámicas de la modernidad.

La especificidad del individualismo durante los años de la "rinascitá" consistió, como ya lo hemos advertido, en una nueva forma de valorización hacia el exterior; es decir, en ver, entender y explicarse al mundo de un modo realista o "totalmente objetivo". Es en este momento de activa valorización realista por las cosas del hombre y del mundo en que la política se erige como una actividad autónoma, y que como tal no tiene porque ruborizarse o avergonzarse de sí misma dado el insistente reclamo a ver a los hechos políticos, no a partir de los juicios de valor propios a la política sino provenientes de otras preocupaciones humanas como le pueden ser las de tipo moral o teológico. El llamado "realismo político" no es otra cosa, en resumidas cuentas, más que el reconocimiento de que en la política moderna no sólo actúan fuerzas racionales entendidas burckhardtianamente; es decir, como acciones humanas encaminadas a hacer del Estado una obra de arte; sino sobre todo agudas pasiones humanas mismas que, en su afán legitimador, han pretendido materializar, a dicha racionalidad, mediante la construcción de las diversas formas en como a lo largo de la

historia real de la modernidad han surgido los modernos Estados Nacionales. El Estado-Nación es por ello y con mucho el imaginario por excelencia en las formas modernas de la política, en tanto elemento generador y aglutinador de los procesos de identidad ético-política. Dicho esto no podemos dejar de transcribir lo siguiente:

"...Los emperadores del siglo XIV no fueron ya, en el mejor de los casos, recibidos y considerados como señores feudales, sino como posibles cabezas visibles, como posibles refuerzos de poderes ya existentes. Pero el papado, con sus creaciones y sus puntos de apoyo, tenía precisamente la fuerza necesaria para impedir toda futura unidad, sin ser él mismo capaz, por su parte, de crear una. Entre ambos existían multitud de formas políticas -ciudades y déspotas- que ya existían, o surgieron, cuya existencia dependía de su propia capacidad para mantenerla. En ellas aparece el moderno espíritu europeo del Estado, entregándose por vez primera libremente a sus propios impulsos, revelando con excesiva frecuencia ese desenfrenado egoísmo que hace escarnio de todo derecho y ahoga gérmen toda sana formación. Ahora bien, donde esa tendencia queda superada o equilibrada de algún modo, surge algo nuevo y vivo en la historia: El Estado como creación calculada y conciente, como obra de arte [...] La situación interna de los territorios gobernados por monarcas despóticos tuvo un famoso modelo en el Imperio Normando de la Baja Italia y Sicilia, tal como Federico II lo organizara. Había crecido este monarca en medio de la traición y el peligro, alerta siempre ante la vecindad amenazadora de los sarracenos, y no tardó en habituarse a juzgar y tratar las cosas de un modo totalmente objetivo. Fué, en realidad, el primer hombre moderno que se sentó en un trono"⁴⁷.

La individualidad que podemos ver históricamente expresada durante la época de nuestro interés, tal y como la comprendió Burckhardt, es una individualidad que se resiste a verse mitificada

⁴⁷ Burckhardt, op.cit., pp. 4-5.

justamente al comprenderse ella, al igual que hoy lo hacemos nosotros, como una subjetividad que proyectamos con el fin de desarrollar determinadas funciones o prácticas humanas al interior de una organización social. La única variante fue la de haberse producido bajo un proceso intenso de cambios profundos, tanto en el orden de las mentalidades como en el de las diversas funciones exigidas para satisfacer al conjunto de necesidades que definieron los derroteros que conservan dichos cambios. Por ello es que, dado este mundo cambiante, la individualidad renacentista se inventó a sí misma como un recurso viable y creador para escapar de las formas dominantes en que se asumían las cuestiones relativas a las problemáticas sobre la inmortalidad del alma humana. El espíritu del hombre renacentista es por ello el origen de esa especie de contradicción que se ha desarrollado a lo largo de los últimos siglos: es la seguridad de sí a la vez que una apertura que se transforma en esperanza y desesperación. Es momento crucial en el cual se dimensionó el dogma de la Reencarnación, esto es, el mito de la divinidad del hombre como el punto del encuentro entre el cielo y la tierra. Es pues, de acuerdo a tal lectura escatológica de esta cuestión, momento en que "DIOS se hace hombre y el hombre adquiere la dignidad divina." Las interpretaciones sobre el Renacimiento italiano siendo ya de suyo complejas, encuentran en Dante Aleghiere y en Boccacio dos de los mas significativos puntos de referencia a partir de los cuales son comprensibles y explicables las actitudes asumidas por la individualidad renacentista. Dante que escribe su inmortal Comedia como una

representación dramática entre lo humano y lo divino mientras que Boccaccio, quien con su Decameron, nos seduce a ver la fuerza fantástica y liberadora que puede encerrar la "alegría de vivir", la cual en su renacer pagano nada tiene que ver con algún tipo de culpabilidad o saldo pendiente con alguna divinidad. Independientemente de esto último, es decir, de la forma o camino asumido para hacer comprensible al Renacimiento italiano, lo importante es ver el acuerdo general que se tiene al comprender como las formas de individualidad o subjetividad surgidas bajo este período, se entienden como una inquietud de reconciliación entre el arte y la razón, entre la verdad y lo bello.

La Fantasia es, de esta manera, fuente imaginaria de la que se nutrían las prácticas individualistas que hacen comprensible al hombre del Renacimiento italiano tanto en sus obras de arte como en sus conductas morales y en sus supersticiones⁴⁸. Pero lo verdaderamente importante en esta forma de ser dimensionada la fantasía, es el hecho de haber podido, justo gracias a ella, contribuir considerablemente en ese proceso de mundanización que ha caracterizado a la cultura occidental hasta hoy.

"El carácter mundano -escribe Burckhardt- con que el Renacimiento parece destacarse en marcado contraste con la Edad Media procede, ante todo, de la caudalosa afluencia de las nuevas concepciones de la naturaleza y la humanidad, de las nuevas ideas y los nuevos designios. Considerando en sí mismo este carácter, no es más hostil a la religión que lo que en nuestros días la representa:

⁴⁸ Ver ibidem, p. 323 y ss.

los llamados intereses culturales. Lo que ocurre es que éstos no nos dan la más ligera idea de la múltiple y unánime excitación de los espíritus suscitada en el hombre por la gran copia y la grandiosidad de lo que entonces surgía. Este carácter mundano estaba, pues, impregnado de gravedad y ennoblecido, además, por la poesía y el arte. Constituye una sublime necesidad del espíritu moderno al no poder desprenderse ya de él, al sentirse impulsado irresistiblemente al estudio del ser humano y de las cosas y al ver en ello su destino sobre la Tierra. ¿Cuándo y por qué caminos volverá este estudio a conducirlo a Dios? ¿Cómo se reconciliará con los sentimientos religiosos del individuo? Son estas cuestiones que no podrán resolverse de acuerdo con prescripciones de carácter general. El espíritu de la Edad Media, que renunció a lo empírico y a la libre investigación -en líneas generales por lo menos- no podrá interferir en este gran problema con una decisión dogmática cualquiera".⁴⁹

Es esta individualidad la que, al encontrarse muy alejada de la idea del arrepentimiento y del pecado y al no ser tampoco la expresión de una espiritualidad "desgarrada", reclama su propia necesidad de inmortalidad; pero de un nuevo tipo de inmortalidad: la que es propia y correspondiente a la modernidad.⁵⁰ Aparece por

⁴⁹ Ibid., pp. 369-70.

⁵⁰ "Los espíritus poderosos -escribe Burckhardt-, en fin, representantes verdaderos del Renacimiento, revelan en el aspecto religioso una cualidad frecuente en las naturalezas juveniles: distinguan con plena perspicacia entre lo bueno y lo malo, pero no conocían el pecado. Tenían el brío necesario para reestablecer toda perturbación de la armonía íntima en virtud de su capacidad y desconocían, por lo tanto, el arrepentimiento. También la necesidad de redención perdía fuerzas con ello, y al mismo tiempo, ante la ambición y el esfuerzo intelectual de cada día, desaparecía totalmente la idea del más allá o adquirir una fisonomía poética en sustitución de la dogmática." Ibid. Efectivamente, la redención al parecer no fue motivo de reflexión renacentista. Por tanto no conviene hacer de ésta una clave hermético-escatológica; mucho menos cuando las notas esenciales de la "rinascita" se encuentran como insistimos, no en esa supuesta culpabilidad humana, sino en la dignidad del hombre con la cual la idea de Dios se convirtió en lo que ha sido a lo largo de los últimos siglos: la de su muerte. Lo

tanto con el Renacimiento el sentido moderno de la "GLORIA" como lo que es: suprema forma de la valorización proyectiva del "YO" como permanencia y reconocimiento. Es permanencia en el mundo como conquista de la inmortalidad: ejemplo de vida profana como sustitución de los desplantes marcados de estoicismo y ascetismo seguidos y propuestos en la vida de los santos. La Gloria era, junto con el honor, esa especie de

"enigmática mezcla de conciencia moral y egoísmo que le queda todavía al hombre moderno, hasta cuando, por su culpa o no, ha perdido todas las demás, la fé, la esperanza, el amor... Este sentimiento el honor es compatible con la ambición inmoderada, con los grandes vicios, y es capaz de enormes engaños, pero es posible también que todo lo noble que sobrevivía en una personalidad se vincule a él y saque de su caudal nuevas energías. En mucho más alto sentido de lo que se cree comunmente ha llegado a constituir hoy la directriz decisiva en las acciones del europeo moderno individualmente desarrollado. Aun muchos que, además, se mantienen fieles a la moral y la religión, toman sus decisiones más importantes obedeciendo a ese sentimiento"⁵¹.

interesante no es que la modernidad haya vivido hasta hoy aceptando la idea de la muerte de Dios, si no como ésta, a pesar de los sofisticados aparatos de análisis lógico con que cuenta no había reparado en lo controvertido que encierra la siguiente pregunta: ¿Cómo puede ser posible matar algo que no existe?

⁵¹ Son múltiples las referencias que se pueden establecer aquí respecto a la búsqueda de la gloria como proyección de la conciencia individualista renacentista. Los ejemplos de los artistas, guerreros, filósofos, príncipes, mujeres, etc., han sido vistos, directa o indirectamente, a partir de esa afanosa búsqueda de inmortalidad que caracteriza como nota dramática, al individualismo característico de aquel entonces. Baste remitir aquí solamente al texto célebre de nuestro autor así como al libro de Weise, Georg. L'Ideale Eroico del Rinascimento e le sue Promesse Umanistiche, Edizioni Scintifiche Italiane. Napoli. 1961. Tampoco es de extrañar que la locura, como hermana inseparable de la fantasía, sea también otra de las fuerzas impulsoras de la ambición de conquista de gloria y de fama. "la figura de la locura -dice

Como puede apreciarse los análisis de Jacob Burckhardt se orientan especialmente hacia el aspecto psicológico del individualismo. Pero lo que logra ver con relación a este aspecto es que fue gracias a dicho factor psicológico, lo que influyo para que el individualismo emergiera al escenario histórico más como una necesidad que como un elemento ya existente y previo al surgimiento de las sociedades del Renacimiento. Necesidad que, conviene advertirlo, que fue lo que dió pie a la existencia del hombre privado y al ámbito de lo privado propiamente dicho. Es decir, el individualismo naciente en Italia durante los siglos de nuestro interés, fue un producto y un reflejo a la vez de la existencia de las tiranías políticas características de la época. Era pues, como de algún modo sigue ocurriendo hasta nuestros días, producto reflejo de la impotencia política.

"En una atmosfera general de importancia política -comenta nuestro autor- es donde mayor aliento encuentran las diversas orientaciones y aspiraciones de la vida privada, donde adquieren un

Huizinga- se proyecta, gigantesca, sobre toda la época del Renacimiento [...] La locura, bajo el aspecto del orgullo, de la vanidad y del amor a la gloria, es el motor de todo lo que en el mundo parece grande y elevado. Al Estado, y todos sus cargos honoríficos, el patriotismo y la soberbia nacional, las pompas de las ceremonias, los prejuicios de clase y de casta, ¿qué son sino locuras? El origen de todas las heroicidades, es la guerra, el colmo de la locura. ¿Qué es lo que movió a los Decios y a los Carcio a sacrificarse? Una gloria vana. Esa misma insensatez crea los Estados; por ella existen los imperios, la religión y los tribunales." Huizinga, Johan. Erasmus. Salvat. Barcelona. 1986. p.156. Uno de los mejores ejemplos que se tienen sobre este deseo de gloria como forma de la inmortalidad de los modernos, es el excelente estudio de Pope-Hennessy, John. El Retrato en el Renacimiento. Madrid. Akal.1985.

carácter más enérgico y multiforme... Es seguro que el hombre privado -continúa diciendo Burckhardt-, políticamente indiferente, con sus ocupaciones, en parte serias, en parte de aficionado, surgió por vez primera, con carácter ya rotundamente delineado, en esas tiranías del siglo XIV"⁵².

Ahora bien, a donde nos quiere conducir este historiador es a mostrar cómo bajo el Renacimiento italiano se generan ya cierto tipo de condiciones que motivaron a este culto por el cuidado y desarrollo de la personalidad que ha sido, por lo largo de estos últimos siglos, elemento relevante del individualismo. Culto de la personalidad que en su afanosa pretensión buscará, invariablemente, la perfección de las cosas pues en ellas se encuentra proyectada su propio "yo". La conciencia del yo, en esa ambicionada búsqueda, por el reconocimiento universal, encuentra tanto en la biografía como en el autoretrato, no sólo esa dulce soberbia humana sino sobre todo el más claro y atrayente ejemplo de la vida profana. Pero ¿qué es lo que puede frenar los excesos cometidos a través de esa afanosa búsqueda de la gloria y perfeccionamiento de la personalidad? Citemos solamente dos ejemplos entre otros muchos: el primero de ellos se refiere al Condottiero como una de las más relevantes figuras renacentistas.

Como sabemos al parecer tenemos una imagen bastante deformada de los condottieri. Ellos eran hombres de su época y el ejemplo que

⁵² Burckhardt, op.cit., p. 101.

aquí comentamos nos muestra como ellos eran tratados como lo que eran: simples seres humanos quienes a través de sus aventuras mercenarias pretendían conquistar la gloria y la fama; sin reparar en nada en el carácter moral o inmoral de sus acciones.

"De esta época data aquella relación de reciprocidad - escribe este historiador suizo-, inmoral más allá de toda ponderación entre los gobiernos y sus condottieri, tan característica del siglo XV. Una vieja anécdota, de esas que en ningún lugar son ciertas, porque podrán serlo en todas partes, describe este estado de cosas de la siguiente manera: había una vez una ciudad -tal parece que se alude a Siena- cuyos moradores disfrutaban de un caudillo que los había liberado del yugo enemigo: a diario libaban sobre el modo de recompensarlo y no hallaban recompensa que estuviera en sus manos y fuera lo suficientemente grande. Ni siquiera les parecía bastante nombrarle soberano: un día, por fin se levantó uno y propuso lo siguiente: "Lo mejor será matarle y venerarle como santo patrono de la ciudad". Y así hicieron con él"⁵³.

Como se ve, el oficio de condottiero no siempre reportaba buenas cosas por más personalidad y talento que se tuviera, pues la muerte podía aparecer como máxima recompensa de la "virtú".

El segundo ejemplo, quizá menos cargado de inocentes imágenes maquiavélicas, se refiere a la burla y al sarcasmo, a la parodia que eran no sólo las fuerzas correctivas de la gloria como de un individualismo mal llevado; sino también activos elementos críticos de los vicios y costumbres en que se debatían los valores morales y religiosos correspondientes a la medievalidad.

⁵³ Ibidem., p. 15.

Por último, creemos que la relevancia del surgimiento del individualismo en esta visión burckhardtiana sobre el Renacimiento italiano, será limitada si no se hace mención al hecho de que para él el desarrollo de la personalidad en su fantasía íntima, es una fuente imaginaria que produce prácticas individualistas. De este modo su proyectividad exterior, como reconocimiento del nivel del perfeccionamiento alcanzado, se vuelve en cierta medida incomprensible si no se hace referencia al significado de la fiesta como lo que es y representa para una sociedad: "Una totalidad dotada de unidad y sentido". La fiesta no es así sólo momento relevante del despliegue del placentero sentido de la vida en sus inquietudes mundanas y paganas, por constituir sobre todo "un verdadero tránsito de la vida al arte", como lo comenta nuestro autor. Es é quien observa lo siguiente:

"Las dos formas principales de representaciones, con motivos de fiestas, fueron como por todas partes de Occidente, el misterio, es decir la dramatización de la historia o leyenda sagrada y la procesión, el cortejo pomposo en ocasión de alguna fecha de significación religiosa... la representación de misterios, en conjunto, eran en Italia, evidentemente más suntuosas, más numerosas, y, en virtud del paralelo desarrollo de las artes plásticas y de la poesía, de gusto más depurado que en parte alguna. De ellas se desprenden y derivan, no sólo aquí sino en todo Occidente, primero la farsa y luego el drama profano en general seguidos muy de cerca por un género de pantomima con canto y baile apoyada sobre la belleza del efecto... El auge de estas fiestas comienza con la victoria decisiva de lo moderno en el siglo XV...[Pero]... si queremos captar en las fiestas italianas aquellas cualidades que suponen superioridad sobre las extranjeras, hallaremos por lo pronto, en primera línea, el sentido del individuo suficientemente desarrollado para la representación de lo individual, es decir, la capacidad de encontrar una máscara perfecta y

de saberla llevar y comportarse de acuerdo con su carácter"⁵⁴.

En conclusión y al parecer el individualismo moderno se expresa por esa "libertad de disfraz" que al ser trasladada al campo de batalla de la política, la contienda se reduce, por decirlo de manera simple, a una dramática fiesta que por sí misma adquiere su propia "unidad y sentido", en la medida en que las fuerzas contendientes pretenden -como lo menciona Hanna Arendt- arrancarle la máscara al enemigo.

⁵⁴ Ibid., p. 299-300.

No Existe

Página

JOHAN HUIZINGA Y LA REBELION

MEDIEVALISTA

No Existe

Página

"SI NO TUVIERAMOS A NUESTRAS ESPALDAS
TIEMPOS DE BARBARIE. SI ESTOS NO SE
HUBIESEN PROLONGADO DURANTE SIGLOS Y
SIGLOS...POBRE EUROPA INCIVILIZADA QUE
AHORA DEVORAS A TUS HIJOS, ¿QUE HUBIERAS
LLEGADO A SER CON TODA TU SABIDURIA?...UN
DESIERTO, NADA MAS QUE UN TRISTE DESIERTO"

HEDER

"CUIDEMONOS DE NO COMPRIMIR O ENSANCHAR
DEMASIADO LAS EXPRESIONES, COMO SE HA
HECHO CON LA DE RENACIMIENTO. SEPAMOS
COMPRENDER QUE TODO TERMINO QUE PRETENDA
EXPRESAR LA ESENCIA O CARACTERISTICA DE UN
PERIODO, NO SIRVE MAS QUE PARA
PRESJUZGARLO".

JOHAN HUIZINGA

No Existe

Página

LA HISTORIOGRAFIA DE JOHAN HUIZINGA

No es exagerado sugerir que la obra historiográfica de Johan Huizinga, en especial la que usmea sobre la cuestión medieval, sea una especie de continuidad en la exposición histórico narrativa encontrada en la reflexión burckhardtiana sobre el Renacimiento italiano. No es exagerado sostener tal cosa en la medida en que tanto uno como otro historiador, al enfrentar las corrientes dominantes de su época sobre las formas de construcción historiográfica, nos propusieron modelos alternativos consistentes no en una absoluta renuncia al grado de racionalidad y deducción que se implica en este tipo de discursos, sino en hacer de la exposición historiográfica un ejercicio estetizante.

Lo que más comparte Huizinga con Burckhardt es la constante preocupación por no reducir al discurso historiográfico a una simple exposición fría e incolora. De ahí que de algún modo sea válido decir que Huizinga fue un fiel discípulo de Burckhardt, en razón de que se le puede considerar también como un artista de la historia. Con la salvedad de que sus construcciones historiográficas sobre la medievalidad, se antojan más bien como verdaderos detalles de un cuadro expresionista. Él fue, en resumen y como lo definiera Delio Cantimori, un historiador expresionista. Calificativo por demás sugerente para hablar de un historiador para quien la actividad histórica como estudio,

investigación y reflexión no podía ser más que un juego. Huizinga debe por ello ser visto así como un "HISTORIADOR LODENS". Actitud con la cual el historiador medievalista busca indagar --más que en el mundo de las cosas materiales o en los hechos políticos o en la forma y ritmo de comportamiento funcional-estructural de las clases sociales bajo dicha época histórica--, en la espiritualidad de los sujetos, su inagotable producción de fuerzas y objetos simbólicos.

Johan Huizinga piensa así a la historia, es decir, como una actividad en la que lo importante no es dejarse arrastrar por razonamientos funestos propuestos a partir de la teología, como tampoco por una extrema mundanización del juicio histórico. En todo caso él era, como ya se ha advertido, un historiador para quien la historia, desde su visión occidental, merecía ser reconstruida en su proceso de continuidad y a partir de sus puntos claves. Incluidos también, dentro de estos últimos, aquellos que han ensombrecido y trastornado al proceso de configuración de lo que hoy solemos llamar comúnmente como la civilización occidental. Misma que, por contener dichos razgos de negatividad, no puede ser pensada tal y como lo propone la oferta dogmática iluminista. Esto es, que la historia humana se encuentra bajo un progreso constante hacia lo mejor. Huizinga no debe ser definido por esto como un "terrorista moral". Es decir, no puede ser visto como un "profeta" quien reflexiona sobre la historia como si ésta se encontrara siempre en una senda negativa, en la cual todo supuesto avance no sería realmente más que un retroceso, al menos en lo referente al contenido de su

significación moral.

Es muy cierto que nuestro historiador holandés vivió más que bajo una era atormentada, un tiempo devorado por las llamas y del cual cualquier inquietud sobre el futuro humano, en particular sobre el futuro de la civilización Occidental, sólo lo llevaba a una misma consideración: concebirlo como un mundo ensombrecido, como un devenir gris y cargado de desencanto. El Homo Ludens de Huizinga como lo que es, es decir, como la piedra de toque de su historiografía así como de su propia visión optimista y positiva para entender a la vida y a la historia, se oscurece y se niega como tal al pensar que la CRISIS DE LA CIVILIZACIÓN conduce a la historia hacia un campo empantanado. Hacia una condición completamente contraria a cualquier esperanza otoñal, esto es, hacia una estación fría e improductiva en imágenes y símbolos. Hacia un momento en el cual ya no existiría la posibilidad para la realización de algún "período de metamorfosis".

Es al menos este uno de los sentidos en como debemos comprender la metáfora que encierra la idea del "otoño medieval" en Johan Huizinga. Es decir, como un momento preñado de vida y cultura. Como un momento que se encuentra así fuertemente determinado, en sus significaciones simbólicas, por todo el proceso histórico precedente. En suma, para Huizinga los años posteriores a la primera Guerra Mundial, años bajo los cuales escribe la parte más brillante de su historiografía¹, en vez de

¹ Efectivamente, durante esos años Johan Huizinga publicó la parte más relevante y significativa de su historiografía. EL OTOÑO DE LA EDAD MEDIA data de 1919; su significativo estudio

representar una especie de "otoño" de la modernidad, dada la crisis que los envolvía, fueron el marco para sus reflexiones sobre el futuro humano. De esta manera Huizinga publicó en 1935, la que ha sido tal vez una de las más importantes prognosis sobre el devenir de la modernidad. Nos estamos refiriendo, efectivamente, al conjunto de consideraciones que estableció con respecto al futuro humano y al cual determinó como un período de enfermedad y sombras².

Ahora bien, es muy cierto que Huizinga plasmó en dicha obra la visión de un mundo ensombrecido por la presencia de las formaciones estatales de corte totalitario. Pero fue seguramente gracias a dicha visión negativa del devenir histórico, lo que influyó en él para escribir, poco tiempo después, lo que ha sido una de las más brillantes y propositivas narraciones historiográficas sobre la cuestión medieval. El HOMO LUDENS³ de Johan Huizinga es, posiblemente, uno de esos extrañamente maravillosos textos que encantan al lector, dicho esto en el sentido mágico que pueda encerrar este término. Este

biográfico sobre Erasmo de Rotterdam, fue publicado por vez primera en 1924. Sus investigaciones sobre los Estados Unidos comprendió un período de dedicación de varios años (1918-1926). ENTRE LAS SOMBRAS DEL MAÑANA: DIAGNOSTICO DE LA ENFERMEDAD CULTURAL DE NUESTRO TIEMPO, data de 1935. Y, por último su célebre HOMO LUDENS es de 1938.

² Huizinga, Johan. ENTRE LAS SOMBRAS DEL MAÑANA. DIAGNOSTICO DE LA ENFERMEDAD CULTURAL DE NUESTRO TIEMPO. Madrid. Revista de Occidente. 1936.

³ Huizinga, Johan. HOMO LUDENS. ENSAYOS SOBRE LA FUNCION SOCIAL DEL JUEGO. Madrid. Alianza. 1989. La versión que empleamos aquí es la francesa HOMO LUDENS. ESSAI SUR LA FONCTION SOCIALE DU JEU. París. Hallimar. 1951.

significativo ensayo de Huizinga lo debemos tomar, pues, en el sentido de lo que probablemente fue la intención de su propio autor; esto es, como el contrapunto del conjunto de ideas que configuraron en él tal visión pesimista del mundo. Creemos así que lo que nos quería decir Huizinga era que si el mundo se encuentra tan determinado por esa pesada y fría forma de racionalidad --que ha sido mejor definida por esa afortunada expresión de Max Weber como "razón instrumental"--, lo único que cabría recordarle al hombre moderno era algo lo cual, justo por todas las tensiones bajo las cuales se ha desarrollado la modernidad, éste da muestras de haber olvidado. Es decir, que el hombre --de acuerdo a la definición ontologizante propuesta por este historiador-- no es otra cosa que un HOMO LUDENS.

El trabajo historiográfico de Johan Huizinga responde así a una inquietud concentrada fundamentalmente en dicha propuesta. Lo significativo aquí en la reconstrucción historiográfica radica en la importancia que en particular el historiador de la cultura le otorga a las formas cotidianas de la vida social bajo una determinada situación o época histórica. Ya que para el historiador el juego, en vez de ser tomado en su supuesta función biológica, es visto esencialmente como un fenómeno cultural y medio del cual se vale el pensamiento científico para comprender la configuración morfológica de una cultura. En pocas palabras, para Huizinga el juego es un punto evidencial que se encuentra a la vista de todos en la medida en que la actividad lúdica está presente en toda época humana. La tarea del historiador, en dicho sentido, radica en determinar las formas propias en como la

imaginación le da cuerpo y sustancia a una determinada cultura. Y sobre todo en como las formas que reviste lo imaginario social en sus más significativas manifestaciones, establecen los grados y medios en la continuidad histórica.

El HOMO LUDENS de Johan Huizinga puede ser así comprendido como un corolario de EL OTOÑO DE LA EDAD MEDIA en el sentido en que practicamente todos los puntos temáticos ahí desarrollados, ya se encuentran presentes y esbozados amplia y magisterialmente en dicha obra temprana de este historiador. De manera tal es esto último que el HOMO LUDENS se puede sostener como un tipo de tesis, que bien puede ser la guía central para la comprensión histórico-cultural que tiene Huizinga sobre la cuestión medieval.

EL SENTIDO DE LA CONTINUIDAD HISTORICA

El hecho de mayor relevancia en la reflexión de este representativo historiador holandés sobre la cuestión medieval, estriba en su intencionalidad . Es decir, en cuestionar de forma directa y sin rodeos a los fundamentos esenciales que constituyen al llamado paradigma burckhardtiano. Johan Huizinga debe ser visto a partir de este referente, como el principal promotor e inspirador de lo que Ferguson Wallas a determinado con gran acierto como la REBELION MEDIEVALISTA⁴.

El surgimiento de esta "rebelión" no quiere decir que en todo este amplio espacio de tiempo comprendido entre el célebre ensayo de Jacob Burckhardt sobre el Renacimiento italiano, a la publicación de EL OTOÑO DE LA EDAD MEDIA las preocupaciones relativas a la cuestión renacimientoal hayan sido ignoradas o minimizadas. Por lo contrario. Continuaron constituyendo una preocupación historiográfica e incluso historicista esencial. Sin embargo, en dicho espacio de tiempo que comprende aproximadamente sesenta años, la reflexión histórica se encontró, salvo algunas notables excepciones que comentaremos a lo largo del presente capítulo, dominada y determinada prácticamente por esa especie de montaña escarpada que representa para dicho período, el paradigma burckhardtiano.

⁴ Cf. Ferguson, W. op. cit.

Es pues bajo este lapso de tiempo que la historiografía renacentista, al reaccionar contra dicho paradigma, buscaba zafarse del mismo. Obteniendo, por lo general, magros resultados. Pero habría que diferenciar entre las ideas de reacción y rebelión anti-burckhardtianas. La reacción anti-burckhardtiana respondió, en la mayor de las veces, a un tipo de visión histórica más localista, más nacionalista. Fué en esencia un tipo de historiografía que al que al producirse fuera de Italia y que al encontrarse bajo una situación de franco ascenso de las ideologías nacionalistas, no concebía al Renacimiento como un movimiento artístico-cultural gestado esencialmente en las principales ciudades italianas de los siglos XIV, XV y parte del XVI como lo fueron Roma, Florencia y Venecia sobre todo. Se negaba así la fuerza de la irradiación de este movimiento en prácticamente toda la parte occidental del continente europeo. El Renacimiento era, de esta manera, para esta historiografía, más el producto de circunstancias y condiciones locales encontradas en el "espíritu nacional", que el producto de cierta influencia externa proveniente esencialmente de la península italiana. Por otro lado para esta historiografía, dada tal posición nacionalista, el Renacimiento respondía también a su vez a un movimiento de ruptura con toda la medievalidad en tanto el fuerte reclamo de la modernidad, centrado esencialmente en la necesidad de forjar nuevas formaciones e instituciones tanto sociales como estatales. Al parecer era este el punto con el cual la reacción anti-burckhardtiana jamás pudo superar del todo viéndose por ello envuelta, en todo caso, por la tradición iluminista así como por una de las tesis fuertes de Burckhardt

consistente en la concepción de ruptura histórico-cultural entre el medievo y la modernidad.

Pero cabe comentar aquí que no todas las formas en como se expresó dicha reacción cayeron bajo este esquema. Ya que también se manifestó a partir del grado de influencia recibido principalmente por el romanticismo histórico. De esta forma, la reacción consideraba que la visión iluminista para el surgimiento del "HOMO NUOVOS", no tenía por que sujetarse ciegamente a las formas de racionalidad que caracterizan al movimiento ilustrado. El romanticismo establecía así que la razón no es suficiente, que se requiere del instinto y de la fe en el sentido de presuponer que existe una lógica profunda en el sentimiento. De ahí que la exaltación a los valores e instituciones que constituyeron el punto de ataque al Iluminismo, se replanteen con mira a una recuperación. Es decir, para los románticos la medievalidad no era concebida como una civilización decadente y mucho menos como una formación histórica de carácter negativa, debido a la presencia de una especie de tiranía clerical que favorecía ampliamente la existencia de la anarquía feudal. En resumen, para el romanticismo era necesario repensar la validez o legitimidad histórica que pueda contener el espíritu de la caballería, los modos simbólicos de la poesía así como la espontaneidad sentimental. En todo caso lo que se puede reconocer es de que tanto la reacción, el romanticismo y la rebelión se comprenden como expresiones que partiendo de diversos ángulos y preocupaciones, su intencionalidad se plasma como un esfuerzo o inquietud para cuestionar la idea de Renacimiento en Jacob

Burckhardt.

Si bien la llamada "reacción anti-burckhardtiana" no logró las metas propuestas en el sentido de fundamentar una determinada crítica esencial para requesbrajar en lo mínimo al paradigma burckhardtiano; si allano, en contraparte, el camino por el cual transitaría la rebelión que encabezará Johan Huizinga contra dicho paradigma.

Los puntos de arranque que guían a la reflexión del historiador holandés en torno a la cuestión renacimiento, radican en lo siguiente. En primer lugar, en el hecho de jamás llegar a plantear al Renacimiento como un fenómeno histórico de tipo estático. En segundo lugar, en establecer que entre la Edad Media y el Renacimiento no existe una relación de ruptura tal y como reza la propuesta historiográfica e historicista de inspiración iluminista; sino que, por lo contrario, su relación es de continuidad y que por tal razón la labor del historiador se debe determinar como una búsqueda de los factores intercomunicantes entre un proceso histórico cultural y otro. Con mayor justeza para él, la relación de continuidad entre una época y otra se caracteriza por el hecho evidente --de acuerdo con sus análisis-- , de que el Renacimiento seguía siendo, por su esencia, un fenómeno fundamentalmente de carácter medieval.

Lo sorprendente y novedoso de este tipo de afirmaciones es de que conducen, inevitablemente, a dudar de las tesis famosas que estableciera Burckhardt para determinar al sentido y

significado de Renacimiento italiano, así mismo como para comprenderlo en la orientación de los límites de su expresividad histórica; consistente, fundamentalmente, en ser planteado como el mito fundante de la modernidad.

Pero cabría advertir lo siguiente: Que el debate establecido por Johan Huizinga para cuestionar a la idea de Renacimiento localizada en Jacob Burckhardt, ha sido en gran parte un falso debate. Al menos por lo que se refiere a sus premisas esenciales encontradas en dos cuestiones que deben ser de gran importancia y consideración para todo historiador: 1) el problema geográfico y ; 2) el problema temporal. En todo caso nuestro reparo parte de lo siguiente: que tanto uno como otro historiador nos están hablando de dos fenómenos diferentes; ya que mientras uno realizó sus indagaciones enmarcando las características fundamentales del Renacimiento italiano; el segundo hace lo mismo pero con la salvedad de que su punto referencial espacio-temporal se localiza en las expresiones histórico-culturales que son, de igual forma, sumamente específicas; esto es, se despliegan en la cultura francoborgoña de los siglos XIV y XV⁵. Lo que sugiere el carácter de tales posiciones, es que al parecer nos encontramos frente a dos Renacimientos diferentes. De un Renacimiento esencialmente medieval y otro que se autodefine así mismo como la antítesis de la Edad Media.

⁵ Recuérdese que el título completo del libro de Huizinga es: EL OTOÑO DE LA EDAD MEDIA. ESTUDIOS SOBRE LA FORMA DE VIDA Y DEL ESPÍRITU DURANTE LOS SIGLOS XIV Y XV EN LOS PAÍSES BAJOS. Recuérdese también que la medievalidad francesa duró más que en la península itálica.

La extraordinaria complejidad y grado de dificultad con la que nos tropezamos en cualquier intento por conceptualizar al Renacimiento, parten por igual justamente de este hecho; es decir, de la carencia de un acuerdo global, principalmente entre los historiadores, para establecer las mojoneras espacio-temporales que sirvan cuando menos de guías para precisar los límites de dicho fenómeno histórico-cultural. Problema que amplía su complejidad cuando se proponen como determinantes divisorias, por ejemplo, la producción de una pintura, una obra filosófica, un movimiento económico o político como momentos innovadores o diferenciales del proceso histórico-cultural. Para el caso de la política como ciencia autónoma el problema no es tan grave, por existir el consenso unánime y universal de que es a partir de 1513, año en que Nicolás Maquiavelo escribirá su inmortal PRINCIPE, el momento en que se puede hablar, al menos formalmente, del surgimiento de nuevas formas de entender y practicar a la actividad política.

Ahora bien, nosotros partimos del siguiente hecho convencional: que durante los siglos XIV, XV y parte del XVI se produjeron cambios significativos en el proceso de composición histórico-cultural de las sociedades europeas de dichos siglos. Cambios que encuentran en el Renacimiento, la idea más global para determinar a este amplio proceso histórico. El debate en torno a la idea de Renacimiento ha dependido en gran parte de esto último: de la intencionalidad que se le imprime como idea globalizante y universalizadora de una época.

El reclamo hecho por Huizinga a Burckhardt al parecer y por lo comentado anteriormente es injustificado, en consideración que él más bien adoptó como pretexto al paradigma propuesto por el historiador suizo, para exponer sus propias tesis sobre las manifestaciones histórico-culturales ocurridas tanto en Francia como en los países bajos durante los siglos de su interés. Pero esto no quiere decir que el trabajo de Huizinga carezca de importancia alguna. Estaríamos, en todo caso, muy lejos de sostener tal cosa. Lo que queremos mencionar aquí es lo siguiente: que si bien en lo referente a la problemática espacio-temporal sobre el Renacimiento los acuerdos entre estos dos historiadores son prácticamente escasos en razón de que, como ya lo habíamos advertido, estaríamos hablando al parecer de dos fenómenos diversos; esto no ocurre así con respecto a otro tipo de cuestiones fundamentales para todo historiador interesado en reconstruir un determinado proceso histórico-cultural.

Insistimos, pues, Huizinga fue por esto último un brillante discípulo de Jacob Burckhardt. Ya que así como éste estableció los caracteres esenciales que han servido para tamizar al Renacimiento como un fenómeno de interés historiográfico; Huizinga ha hecho lo propio para el caso de la Edad Media. Es decir, la extraordinaria y brillante historiografía que se ha desarrollado durante este siglo tanto para comprender y explicar a la Edad Media, sin lugar a dudas se ha encontrado fuertemente endeudada con la obra de este importante historiador.

Por otro lado es necesario reconocer también lo siguiente: Para Burckhardt, como ya lo veíamos en su oportunidad, al Renacimiento lo debemos entender como un hecho fundamentalmente realizado al interior de la península itálica y, más particularmente hacia las ciudades del norte de la misma. El hecho de concebir al Renacimiento italiano como una ruptura con respecto a la formación cultural precedente, no indica en modo alguno que Italia haya carecido de tradiciones medievales o bien, que estas hayan secumbido vertiginosamente ante todo el embate de nuevas formas de expresión artísticas o científicas entre otras muchas no menos relevantes.

Lo que al parecer ocurrió es de que en Italia se conjugaron determinantes condiciones históricas frente a las cuales las formas de expresión del "espíritu medieval", resultaban ser sumamente "débiles". Lo que creemos es de que la Edad Media italiana no fue una formación histórico-cultural profundamente enraizada en la sociedad italiana. La impresión empírica de la cual parten nuestros historiadores, como se ve, es diametralmente opuesta; pues mientras uno habla de una "ruptura" histórica, el otro deduce todo su análisis a partir de ver la relación entre la Edad Media y el Renacimiento como una continuidad histórica. Continuidad que es constatada por Huizinga a partir de que para él existe un hecho evidencial: que las condiciones históricas que caracterizaron a la cultura francoborgoña de los siglos XIV y XV, continuaban siendo esencialmente de tipo medieval. En otras palabras, que en Francia así como en los países bajos la espiritualidad medieval continuaba impregnando y dominando las

expresiones subjetivas y las formas de vida de dichas sociedades. Es este punto de vista lo que lleva a afirmar a algunos historiadores --franceses por cierto--, que el verdadero Renacimiento nació en Francia durante el siglo XIII. Es tal opinión lo que los lleva a decir también que lo verdaderamente esencial de tal movimiento cultural se encontraba ya desarrollado por el siglo XIII francés. Lo que hizo la cultura europea fue sólo desarrollar las conquistas logradas⁶. Huizinga, por lo que se puede apreciar, se acerca con mucho a Burckhardt en relación al problema sobre el origen de la modernidad, en tanto que plantea que "... LA EDAD MEDIA ERA, A SU VEZ, EL SUELO NUTRICIO MAS FECUNDO DE QUE HABIA BROTADO LA EPOCA MODERNA"⁷.

Posiblemente se piense que esto último constituye una afirmación sumamente insostenible. Pero antes que adelantemos juicios debemos aceptar un hecho de suyo del todo palmario: que la idea de Renacimiento se ha encontrado atada en todo momento a la idea y visión que la modernidad ha creado de la Edad Media. Y es más , en gran parte se puede decir que incluso la propia modernidad a necesitado para su desarrollo de esa imagen bibrante de luz y sombras. El sueño de la modernidad descansa así ya no sólo en un ambicionado ideal de ver a una Europa nueva y unida, pacífica e ilustrada; sino de ver reunida a la humanidad toda bajo un idea con tal grado de ambición.

⁶ Ver Chabod, G. op. cit. p. 34.

⁷ Huizinga, Johan. EL CONCEPTO DE LA HISTORIA. México. F.C.E. 1980. p. 75; ver también p. 129 y ss.

Retomando lo que bien pueden ser las notas esenciales de la polémica de Johan Huizinga con respecto a la cuestión renacimiento tal y como fuera planteada por Jacob Burckhardt, debemos decir que los contactos más significativos que hacen ver a LA CULTURA DEL RENACIMIENTO EN ITALIA como una obra que encuentra una respuesta DIALOGANTE en EL OTOÑO DE LA EDAD MEDIA, se hayan localizados en cierto tipo de determinaciones (particularmente de carácter superestructural) más relevantes del proceso de gestación de estos fenómenos históricos-culturales. Pero por otro lado, y como ya es a estas alturas de nuestra exposición una cosa sumamente notoria, el meollo del asunto en este debate radica en que para el primero al Renacimiento se le debe asumir como un proceso de "ruptura"; mientras que para el segundo lo que le otorga esa nota distintiva al Renacimiento es la afirmación del mismo a partir de ser analizado, en sus elementos componentes, como un proceso de "continuidad" de la Edad Media. De esta manera la relevante de la llamada "rebelión medievalista" en cuanto a lo referente al paradigma burckhardiano, se encuentra en el concepto de CONTINUIDAD HISTÓRICA.

Por lo hasta aquí dicho conviene precisar que si bien Huizinga fundamenta su análisis histórico en dicho concepto, esto no quiere decir que para él la idea de Renacimiento no encierre también una noción de ruptura. Para Huizinga el Renacimiento, en este último sentido, obtiene su fecha de nacimiento hacia mediados del siglo XVI⁸. Fecha que es adoptada por otros

⁸ Ver ibidem, p. 103

historiadores como el momento crítico y decadente de este proceso histórico-cultural.

En dicho sentido conviene advertir que para él la noción de continuidad contiene un empleo específico al ser sólo limitada a la cultura francoborgoña de los siglos XIV y XV. Lo que ayuda a explicar el por qué de este tipo de periodicidad histórica en Huizinga, es el hecho de que lo que a sus ojos se descubría era que la cultura francesa y holandesa del siglo XVI, se revelaba como una especie de síntesis del Renacimiento y de la Reforma. De esta manera no creemos que sea una casualidad en él su apasionada inquietud por comprender a la personalidad histórica y a la brillante herencia intelectual que nos legará Erasmo de Rotterdam.

EL OTOÑO DE LA EDAD MEDIA puede verse de esta manera como el reclamo que nace de la preocupación de un historiador al considerar que el uso de una noción como lo es en este caso la de ruptura, al ser aplicada al estudio de un proceso histórico-cultural determinado como lo es el ejemplo seguido por Burckhardt, conduce, de alguna manera, a una especie de visión cerrada de dicho proceso. Al parecer era esto lo que, como ya lo decíamos anteriormente, hacían del paradigma burckhardiano una especie de montaña escarpada para todo historiador. Este reclamo así parte de la crítica al hecho de no reconocer el autor de LA CULTURA DEL RENACIMIENTO EN ITALIA, que las expresiones del imaginario social características al feudalismo, lograron subsistir a lo largo de los siglos XIV y XV. El empeño de

Huizinga consistió en enfatizar como durante esos siglos las formas del imaginario social, se presentan como un valioso punto de referencia y determinación para medir la curva del tiempo bajo la cual se producen ciertos tipos de imágenes y símbolos de significados análogos. De esta manera para él la importancia que pueda encerrar la noción de lo "fantástico" como una determinante propia y característica del Renacimiento italiano, deja de ser tal en cuanto que para él lo "fantástico" era una fuerza colectiva perteneciente más a la Edad Media que al Renacimiento.

IMAGINARIO COLECTIVO Y CULTURA DE LO FANTASTICO

Desde tal punto de vista es indudable que aquí Huizinga tiene toda la razón y que de alguna manera, lo que determinamos como lo FANTASTICO, ha sido una expresión más apropiada y correspondiente a las formas de lo imaginario-colectivo de las formaciones sociales premodernas que de la modernidad. Pero no la tiene cuando no ve ni valora la forma en como Burckhardt determina a lo fantástico, al observar que éste, al interior ya de un determinado contenido moderno, lo desprende de sus lazos simbólicos feudales para expresarlo en su dimensión pagana como fuerza totalizante y trastocante del orden medieval.

Lo fantástico no es de esta manera un imaginario incomodo de la modernidad como tampoco es un elemento perturbante de ella. Sólo será perturbante en la medida en que se logre desarrollar como fuerza irracional o como fuerza que en vez de expresar al dulce placer de la alegría de vivir, se manifieste a través de significados y vivencias de dolor y muerte. La cultura del Renacimiento fue pues, por esto último, también una cultura de lo fantástico: Así como de apertura a un período plurisecular de manifestaciones, vivencias y exigencias individuales y sociales. En determinado caso lo que define a la modernidad en su voluntad homogenizadora, es el temor y la angustia a la ALTERIDAD. Y para ella, esto es para la modernidad, lo fantástico siempre se ha visto como lo "otro", como una fuerza siempre presente (principalmente a nivel inconsciente) de la vida social. De ahí

la necesidad de destruir al imaginario medieval en prácticamente todas sus representaciones. De ahí, pues, el porqué la modernidad se ve así misma como atrapada en un mito prometéico; consistente en generar siempre condiciones nuevas para marcar las pautas y rutas del progreso humano, a la vez de "arrancarse" una y otra vez las entrañas que la ligan a su pasado.

"la cultura del Renacimiento --establece Ioam Couliano-- era una cultura de lo fantástico; ella reconocía a los fantasmas nacidos del interior del individuo un peso grandísimo, y había desarrollado al máximo la facultad humana de operar activamente sobre y con los fantasmas; creó también una dialéctica del eros, en la cual los fantasmas que dominaban al individuo, terminaban por ser manejados a voluntad; creía firmemente en el poder de los fantasmas, que se transformaban del aparato fantástico del emiteente al del recipiente; y creía también que el interior del individuo era el lugar privilegiado de las manifestaciones de fuerzas transmutables de demonios y dioses"⁹.

Por ser el estudio de Huizinga un brillante ejercicio historiográfico sobre las mentalidades, ocurre que, como sabemos, éstas por lo general ofrecen al historiador una mayor facilidad para establecer un corte histórico de larga duración. Él sabía, pues, que para un historiador las mentalidades son campos privilegiados de larga duración. De ahí que la relación que

⁹ Culiano, Ioam. EROS E MAGIA NEN RINASCIMENTO. LA CONGIUNZIONE ASTROLOGICA DEL 1484. Milano. Mondadori. 1987. p. 284.

establece entre la Edad Media y el Renacimiento, sea abordada de esta manera como un camino para la constatación de este examen historiográfico. Pero también, insistimos, con la preocupación de superar la visión antitética dominante en la relación Edad Media-Renacimiento. Por otro lado, cabe agregar que tanto EL OTOÑO DE LA EDAD MEDIA así como su HOMO LUDENS, son reflexiones historiográficas a través de las cuales se pretende introducirnos al maravilloso sentido simbólico de la vida cotidiana medieval, desde una lectura secular de dicha cotidiana. A Huizinga así no le interesa tocar tópicos tales como: la forma en como se entendía en esta época el perfeccionamiento o la depravación del alma, el pecado original o al juicio final como determinaciones que enmarcaban a la vez los límites bajo los cuales se movía la consciencia medieval. Como tampoco le interesaba desarrollar el cómo la Edad Media se encontraba hinoptizada por la muerte y el dolor o por las sombras y la barbarie, como campos hipotéticos a enjuiciar de cara a la imagen de superioridad que la modernidad tiene de sí misma cuando se compara con los procesos históricos que la han precedido. Huizinga era consciente de que después de todo los trabajos del historiador dependen de los temas o problemas seleccionados; es decir, que lo que determina a una historiografía depende con mucho de los fines del historiador. Pero, ¿cuáles son los temas propuestos por Johan Huizinga para el estudio de los procesos históricos-culturales?.

No Existe

PAGINAS

HISTORIA Y SIMBOLO

Para Johan Huizinga lo importante de todo trabajo historiográfico es comprender la fusión entre cultura y vida. Ya que lo que el historiador ve no es otra cosa que las formas de la civilización. Es el historiador así quien soluciona y ordena los fenómenos históricos de acuerdo a las categorías que se le ofrecen y a partir de sus ideales de vida de la civilización de la cual es parte. EL OTOÑO DE LA EDAD MEDIA es así para él únicamente un período de la historia en el cual por su particularidad, esto es, por desarrollarse como último momento de la cultura medieval --pero también como momento de fecundidad y creación¹⁰--, se afirma creando y confirmando valores en un momento en el que la imaginación se logró desarrollar de manera tal como jamás otra ocasión a vuelto a ocurrir en la historia. De ahí que para él las formas típicas de la época no sean más que la creación de un mundo ficticio y vivo. De ambas cosas a la vez como la base de una dialéctica mediante la cual toda actividad humana aparece como un acto lúdico. Incluyéndose entre estos últimos también al sentido de la muerte, que fue por cierto un motivo típico del espíritu medieval. El acto lúdico es, como lo

¹⁰ "En semejante momento de la historia los contrastes aparecen con extraordinaria evidencia y es cuando se puede comprender mejor lo que es una civilización, cuando se manifiestan plenamente a las luces las tensiones que la animan". Le Goff, Jacques. LO MARAVILLOSO COTIDIANO EN EL OCCIDENTE MEDIEVAL. México. Gedisa. 1987. p. 180. Cabe agregar que para Huizinga la Edad Media como Erasmo de Rotterdam, representan momentos de compaginación entre tendencias que para la tradición aparecen como opuestas. Pueden por ello ser vistos como momentos ideales para una visión completa de ciertos procesos histórico-culturales.

comentávamos ya hacia el principio del presente capítulo, un símbolo o, mejor dicho, un fenómeno simbólico. Es decir, es un testimonio de la época, un dato histórico el cual aparece a los ojos del historiador como un campo minado por diversas y complejas interrogantes. Para Huizinga, pues, la imagen es un testimonio a través del cual es posible RETENER un ambiente histórico en su dimensión cultural, en tanto que es objeto de interés historiográfico dada su expresión y percepción colectiva ya sea como lo vivido o como lo deseado¹¹.

De esta manera lo que él hizo fue tamizar solamente algunas de las cuestiones claves de la cultura medieval, mismas que por cierto, continúan siendo puntos de confrontación y polémica en gran parte de la historiografía posterior a sus dos famosos estudios paradigmáticos sobre la Edad Media. De este modo el imaginario medieval se llega a ver como lo que en verdad es. Esto es, como una ficción historiográfica y campo fértil de indagaciones históricas mismas que al ser desplazadas hacia las formas de lo imaginario colectivo, hacen pensar a la Edad Media como una "era fantástica"; cuyo principal punto clave para su narración, se obtiene a partir de pensar a dicha edad como un objeto a estetizar. La actividad del historiador como práctica lúdica culmina en esto último: en estetizar al objeto de estudio e investigación a través de un ejercicio de narración-exposición

¹¹ Sobre problemas metodológicos en relación a la historiografía de las mentalidades, ver especialmente Vovelle, Michele. IMMAGINE E IMMAGINARIO NELLA STORIA. FANTASMI E CERTEZZE NELLE MENTALITÀ DAL MEDIOEVO AL NOVECENTO. Roma. Editori riuniti. 1989. Y Le Goff, Jacques et al. LA NUOVA STORIA. Milano. Mondadori. 1990.

del fenómeno de su interés. Por ello es que se puede decir que la historiografía de Johan Huizinga se define como un ejercicio histórico-narrativo consistente en hacer del "otoño medieval", una estetización de lo maravilloso medieval. Del modo que sea lo importante de dicho ejercicio es el hecho de hacernos notar como esta forma de lo "maravilloso", anunciaba ya comportamientos paganos; pero los cuales eran vistos, no en su fuerza totalizante y trastocante como nos lo daba a entender Burckhardt, sino en un contenido totalmente diferente. Es decir, como modos de permanencia de los sistemas de vida medieval. Lo que en esto nos daría a entender Huizinga, es de que el otoño medieval, en cuanto momento de continuidad de la Edad Media, fue pagano.

Efectivamente, la Edad Media fue también con mucho un sistema de vida que dependía para su reproducción de elementos, ritos y símbolos de carácter pagano. El reclamo a Burckhardt así como a toda la tradición historiográfica que nutrió a su visión sobre el Renacimiento italiano, parte de la idea de que el historiador jamás debe ser extremoso al valorar una época histórica o a uno de los momentos. Es por ello que para nosotros la importancia e incluso la legitimidad que puedan contener los reparos de Johan Huizinga con respecto a ciertas concepciones sobre esta formación histórico-cultural, parten de un llamado a la mesura, a la moderación que se supone debe ser característica a toda formulación de juicios y valores que el historiador establece sobre una determinada época histórica. Es en razón de esto último el por qué para él las formaciones sociales del medievo se ven, justo por la fuerza lúdica que las determinan,

como procesos sociales configurados a partir de dos tensiones centrales: lo sacro y lo pagano. Son pues estos componentes de lo medieval los que hicieron los cimientos sobre los que se desarrollaron las contradicciones de todo este importante proceso histórico. Ahora bien, es necesario decir que lo verdaderamente significativo de dichas tensiones es de que estas no eran asumidas como una polaridad irreconciliable; sino que, por lo contrario, lograban conjugarse a la vez de diferenciarse cada una, adquiriendo así un determinado grado de jerarquía y autonomía al interior de todo el cuadro social.

Lo medieval en su contenido pagano era así expresión de resistencia a la ideología oficial representada por el cristianismo. Por su parte la ideología principalmente se caracterizó por su esfuerzo constante por hacer de esas expresiones de lo "maravilloso medieval", objeto de fe y devoción religiosa¹². Del modo como haya sido esto, para nosotros el dato significativo es de que lo maravilloso medieval en su contenido pagano, seguía siendo, esencialmente, un fenómeno medieval. Es decir, que jamás dió un paso integral hacia lo que ha sido adoptado como uno de los principios fundantes y constitutivos de la modernidad y que consiste a saber, dicho principio, en ver a los actos humanos como fuerza antropomorfizante del universo y como verdadero fundamento de la libertad; tal y como se ha venido comprendiendo está a lo largo

¹² Es el propio Huizinga el primero en reconocer que la "vida entera estaba tan empapada de religión que amenazaba a cada momento la distancia entre lo sagrado y lo profano". EL OTOÑO DE LA EDAD MEDIA. p. 221.

de toda la trayectoria histórica de la modernidad. Es pues, esa fuerza, lo que constituye el punto crucial que define al sentido de la ruptura entre la Edad Media y la modernidad.

Es muy cierto que las formas de lo imaginario únicamente se pueden comprender y explicar en un doble sentido: por la intencionalidad de quienes producen imágenes, mitos y símbolos y por la la lectura hermenéutica bajo la cual son sometidas las representaciones humanas al expresarse como fuerzas o sentimientos colectivos de una época. La tarea del filósofo, historiador o antropólogo en especial se presenta como un ejercicio interpretativo tendiente a descifrar y explicar al sentido del universo simbólico de una época, al interno de determinadas claves y cordenadas de comprensión contemporáneas.

La obra histórica de Johan Huizinga es, de esta forma, una "analítica" descriptiva consistente en aprender la ecuación simbólica medieval. Es así como advertimos como ante nuestros ojos desfilan una pléyade de referencias simbólicas como lo son: el ideal caballeresco, el erotismo como el verdadero fundamento del paganismo medieval, la presencia divina y el sentido que, a partir de la misma, adquiere la fiesta y la muerte; el sentido del arte y la tolerancia religiosa de la época, el significado de la guerra así como las manifestaciones del humor, la devoción religiosa y el problema de la caridad y de la santidad; la poesía como fuerza evocante del "dulce stil nuovo de vita"; la mística por lo sagrado y el temor a lo profano, etc. "El símbolo --dice

Huizinga-- creó la posibilidad de dignificar y de gozar el mundo, que era en sí condenable y de ennoblecer la actividad terrenal. Toda profesión tenía su relación con lo más alto y lo más santo. El trabajo del artesano es la eterna generación y encarnación del Verbo, es la alianza entre Dios y el alma. Hasta el amor terreno y el divino corrían los hilos del contacto simbólico. El fuerte individualismo religioso, esto es, el cultivo de la propia alma para alcanzar la virtud y la bienaventuranza, encontró su saludable contrapeso en el realismo y el simbolismo, que desprendían el propio y la propia virtud de la singularidad y los elevaban a la esfera de lo universal"¹³.

Será toda una pretensión fuera de lugar el decir que el simbolismo fue un fenómeno fundamentalmente medieval. Pues como sabemos desde el hombre primitivo hasta nuestros días, cada formación social ha desarrollado formas simbólicas que son características sólo a ella. Pero lo que sí puede ser aceptable para el caso de la ecuación simbólica medieval, es la posibilidad de su determinación por el predominio de un lenguaje cuya pretensión fundamental era la de buscar un cierto nexo entre el acto humano y el imaginario religioso. Mientras que, como ya lo hemos inferido de algún modo, la ecuación simbólica renacentista era diversa a la medieval, en cuanto que lo relevante para el Renacimiento era exaltar al hombre a partir de ver en éste una nueva forma de concebirlo en su relación con la naturaleza.

"No hay realmente una diferencia esencial entre la alegoría

¹³ Ibidem, p. 293.

de la Edad Media y la mitología del Renacimiento. Las figuras mitológicas acompañan a la libre alegoría ya durante un buen trozo de la Edad Media. Venus representaba su papel en poemas que son puramente medievales...En el siglo XIV empieza una suerte de competencia entre la alegoría y la mitología...La llegada del Renacimiento invierte la relación...Los tesoros de la Antigüedad vierten sobre ellos una plenitud de estilo y de sentimiento, una belleza poética y, sobre todo, una unión con el sentimiento de la naturaleza ante las cuales palidece y se esfuma la alegoría antes tan viva"¹⁴.

En resumen, la especificidad que reviste para la Edad Media el simbolismo consiste, de acuerdo con Huizinga, en haber hecho de éste el "órgano del pensamiento medieval"¹⁵. La historiografía medievalista en gran parte ha dependido para su desarrollo de ese simbolismo; es decir, de la forma en como cada representación, cada imagen o cada mito ocupan un determinado grado jerárquico al interior de la sociedad feudal. Se puede establecer de este modo que para esta historiografía hasta un cierto punto todo se reduce a un juego de simetrías y paralelismos. De ahí el porque para este historiador se tenga que enfatizar tan hondamente en la relación de continuidad entre la Edad Media y el Renacimiento. Esto es, de demostrar como, a partir del referente simbólico medieval, el Renacimiento posee una fuerte determinante de carácter feudal. Huizinga, pues, identifica todo lo renacimiento con lo medieval y, hasta se pudiera pensar que su famosa

¹⁴ ib. p. 301.

¹⁵ ib. p. 304.

reconstrucción historiográfica sobre la cultura francoborgoña de los siglos XIV y XV, se sugiere más bien como un estudio propuesto para la comprensión del escenario histórico bajo el cual se desarrolla la ficción literaria de Ariosto¹⁶.

¹⁶ ver ib. p 81 y ss.

EL CONCEPTO DE
RENACIMIENTO EN
GIOVANNI GENTILE

NO EXISTE

PAGINA

A través de la discusión que se ha gestado sobre el sentido y significado que se le ha otorgado al mito historiográfico del Renacimiento italiano, la ausencia de relevantes propuestas metodológicas y de investigación elaboradas por historiadores y filósofos italianos, fue notoria durante los años comprendidos entre la aparición del texto clásico de Jacob Burckhardt (1860), a los primeros años del presente siglo. Parecía como si filósofos e historiadores italianos no tuvieran nada que decir sobre su propio legado histórico; o bien, que se daba por sobrentendido que los modelos propuestos para la investigación de dicho período histórico, eran aceptables e inmodificables y que por tanto todo lo que se pudiera decir sobre el problema, se debía de supeditar o condicionar a ellos.

Pero si el Renacimiento lo entendemos como lo que en cierta manera es, esto es, un mito historiográfico, podemos entonces comprender que como tal no debe jamás ser pensado como un esquema rígido para investigar, estudiar, explicar o interpretar a cualquiera de sus más significativos momentos o a todo él a través de la historia, especialmente de la historia occidental de los últimos cinco siglos.

Fueron los años dramáticos de la historia europea de fines del siglo pasado así como los de las primeras décadas de este siglo --años marcados por la necesidad de establecer nuevas definiciones o búsqueda de nuevos horizontes e identidades político-sociales--, los que influyeron para que tanto la

historiografía como el historicismo italiano, adquiriera un impulso extraordinario; mismo que hace de la historia sobre esta discusión todo un amplio y basto capítulo el cual hasta hoy es imposible de cerrar. Son estos años cuando empieza a surgir la pléyade de grandes intelectuales italianos preocupados por el mito del Renacimiento así como por sus más representativos exponentes o pasajes.

La preocupación por el mito renacentista entre la academia e intelectualidad italiana de aquel entonces cubría, desde nuestro punto de vista, dos aspectos centrales: el primero de ellos se encuentra referido a la necesidad de llenar un vacío: el de satisfacer la exigencia de que tanto la historia como la filosofía italiana tenían mucho que decir con respecto a sus propias tradiciones y especulaciones; y, en segundo lugar, que dicha exigencia sólo podía ser satisfecha mediante la construcción de un determinado tipo de filosofía o historicismo cuya especificidad debía consistir en la necesidad de establecer una nueva redimensión, actualización o modernización del pasado. Es decir, en la necesidad de forjar nuevos códigos para la lectura de los mitos y figuras que forman parte de la cultura italiana así como de su proceso de identidad y unidad ético-política. El Renacimiento como mito histórico y como mito historiográfico no podía escapar a esta problemática, como tampoco al hecho de ser sometido a las más encontradas interpretaciones elaboradas desde diversas ópticas o perspectivas teóricas e ideológico-políticas.

El hecho a resaltar de esta problemática no lo es tanto el seguir en detalle las diversas lecturas que desde la realidad italiana se han hecho del Renacimiento, sino el señalar un aspecto de gran importancia que consiste en que prácticamente todas estas lecturas parten de una misma preocupación central: el pretender la concretización o materialización de los presupuestos fines de la modernidad. Esto es dicho independientemente de la forma en como cada quien entienda o comprenda a la modernidad en su supuesto proyecto; es decir, independientemente de la forma en como han sido teorizado y prácticado diversas propuestas para hacer de un imaginario de inmanencia un hecho real en la historia. Imaginario de inmanencia el cual determinamos, genéricamente hablando, como proyecto de la modernidad. Esto dicho con otras palabras se comprende como la necesidad de pretender forjar una nueva fase de la historia, misma que, por los ideales que le atribuimos, se piensa como más humana frente a todo el proceso hostórico que nos ha precedido o bien de esté del cual somos parte y protagonistas.

Las claves interpretativas sobre las formas en como se pensó al Renacimiento durante estos años en Italia partían, como ya lo advertíamos, de diversas posiciones sobre el problema de la inmanencia. Problema que, entre otras cosas, atravesava por una profunda crisis. La cual por cierto corespondia a su vez a una más de las crisis del mundo moderno¹. Lo importante aquí era que la filosofía, la historia o la teoría política no debatían

¹ Ver Ciliberto, Michele. IL RINASCIMENTO. STORIA DI UN DIBATTITO. Florencia. La Nuova Italia. 1975.

directamente, desde nuestro punto de vista, con aquellas interpretaciones más significativas que hacían del debate sobre el Renacimiento italiano así como sobre el origen, presencia y significado del mundo moderno, un gran debate que día con día adquiriría mayor significado y relevancia frente al arribo de nuevas tesis y fuentes interpretativas y metodológicas. De tal modo era esto que se puede decir que en Italia el debate sobre el Renacimiento durante los años comprendidos por el período histórico aquí señalado, contenía dos aspectos a resaltar:

1) La crisis radical del mundo moderno que comprendía tanto al fin de siglo como a todo el período de entreguerras, y;

2) La relación estrecha que guarda este debate con la llegada de nuevos procesos políticos, como lo fueron la Revolución rusa, el declive del liberalismo decimonónico y el ascenso del fascismo. Procesos que intensificaron al debate teórico e ideológico así como a las contradicciones en la lucha política.

Fue en gran parte esto último lo que a su vez condicionó durante ese proceso histórico, la dimensión de la problemática sobre la cuestión del Estado, ya que a través de dicha cuestión se volvió la vista hacia el Renacimiento con el vivo interés de encontrar en este período de la historia, los fundamentos para la construcción de un nuevo tipo de realidad político-social; esto es, pensar que el destino de la inmanencia se encuentra justamente en la construcción de un nuevo tipo de Estado.

Para ejemplificar lo hasta aquí dicho basta sólo hacer

referencia de lo que pueden ser dos de los textos más representativos de esta problemática, y que fueron escritos desde diversas condiciones, perspectivas, recurso y aspiraciones político-sociales durante el período referido. Estamos hablando, en efecto, del importante estudio de Antonio Gramsci sobre el mito de Maquiavelo y la política², y del conjunto de ensayos de Giovanni Gentile sobre el pensamiento italiano del Renacimiento³.

La especificidad del concepto de Renacimiento en Giovanni Gentile no radica en el énfasis de mostrar el surgimiento del individualismo que anunciaba el despliegue del mundo moderno. Él más bien entra en este debate de forma directa y con sus propias propuestas historiográficas e historicistas, las cuales se encuentran desarrolladas en su amplia obra y en especial en todos aquellos textos que específicamente se refieren al "ACTUALISMO" como una filosofía particular.

Las concepciones gentilianas sobre el carácter y significado del Renacimiento italiano, de forma esquemática, se pueden reducir a lo siguiente: en primer lugar en un relevante esfuerzo por criticar la tesis fuerte de la tradición burckhardtiana, consistente en el presupuesto histórico-

² Gramsci, Antonio. NOTAS SOBRE MAQUIAVELO, SOBRE LA POLÍTICA Y SOBRE EL ESTADO MODERNO. México. Juan Pablos. 1975.

³ Gentile, Giovanni. IL PENSIERO ITALIANO DEL RINASCIMENTO. Florencia. Sansoni. 1940.

metodológico sobre el surgimiento de la individualidad, como el elemento axial que permite comprender al sentido unitario de la modernidad. En segundo lugar, en establecer su propia distancia frente aquellas concepciones que han puesto el acento sobre el surgimiento de la modernidad en los movimientos de la Reforma protestante, tal y como es el caso, por ejemplo, de Ernest Troeltsch⁴ o de Konrad Burdach⁵. Y en otro sentido, el estudio clásico de Max Weber sobre el valor de la ética protestante en la formación del capitalismo⁶. La nota común que guía a estas concepciones sobre el origen de la modernidad es su exacerbada preocupación teológico-religiosa⁷. Pero esto último no quiere decir en modo alguno que se pretenda suponer que el "actualismo" se encuentra por fuera de dicha preocupación.

El énfasis de la lectura del filósofo siciliano sobre el Renacimiento italiano, consiste en mostrar la relevancia de la nueva conciencia científica que al emerger durante este proceso histórico, se constituye como la fuerza configuradora y configurante de la modernidad.

"...El filósofo medieval decía: credo ut intelligam; Bruno

⁴ Troelsh, Ernest. EL PROTESTANTISMO Y EL MUNDO MODERNO. México. F.C.E. 1983.

⁵ Burdach, Konrad. RIFORMA-RINASCIMENTO-UMANESIMO. DUE DESSERTAZIONI SUI FUNDAMENTI DELLA CULTURA E DELL ARTE DELLA PAROLE MODERNE. Florencia. La Nuova Italia. 1977.

⁶ Weber, Max. LA ETICA PROTESTANTE Y EL ESPIRITU DEL CAPITALISMO. México. Premia. 1970.

⁷ Cf. Löwit, Karl. op. cit.

nos dice clara y netamente: non credo ut intelligam... Esta nueva conciencia científica, que se prepara a mirar la realidad con ojos limpios de toda duda. Este es el inicio de la edad moderna para el pensamiento filosófico. Esta es la nueva conciencia científica consagrada en el martirio de Bruno... El martirio de Giordano Bruno tiene un significado especial en la historia de la cultura, por que no fue un conflicto de conciencias individuales diversas, sino consecuencia necesaria del preogreso del espíritu humano, que Bruno representó hacia finales del cinquecento, cuando se cerraba con el Rinascimento toda la vieja historia de la civilización europea: del progreso del espíritu que ve en él y advierte por vez primera, la superación de la contradicción entre el sí y el sí mismo; es decir, del espíritu que cree y profesa no entender, y el espíritu que entiende y profesa lo que entiende, esto es, hacer de sí la verdad propia"⁸.

Para Giovanni Gentile el Renacimiento fue así un período de ruptura consistente en un proceso de destrucción de todo antiguo modo de considerar a la realidad humana y natural; así como de superar la contradicción que empujaba al pensamiento filosófico de los siglos que comprende todo el período renacimiento. Dicha contradicción no era otra cosa más que una concepción de la naturaleza y del hombre basada en el principio de TRASCENDENCIA, con otro principio el cual a su vez es el que le ha dado a todo el pensamiento de la modernidad su carácter y fuerza genérica; efectivamente, nos referimos aquí al principio

⁸ Gentile, G. op. cit. p. 293.

de INMANENCIA. Es este último principio el que le permite a Gentile fomentar la relación entre este período histórico con su forma específica de comprender a la modernidad tanto en sus orígenes como en su futuro desarrollo. Y esto lo realiza justamente a través del "actualismo" así como de la realidad histórica que enmarca a su filosofía. Cabe decir a la vez que la filosofía de Giovanni Gentile se muestra como una incesante búsqueda por establecer una identidad con la filosofía de Giordano Bruno. Figura renacentista a quien califica como "voz aislada" del Renacimiento; y también como conclusión de este gran período del pensamiento italiano. Es, pues, a partir de dicha búsqueda de identidad que para el pensador siciliano las ideas forjadas al calor de las contradicciones renacentistas, guardan una permanencia misma que, de acuerdo con él, es lo que constituye la "sustancia de nuestro espíritu". "Esta es -afirma Gentile- la Italia del Renacimiento, que muere con Bruno para después renacer realmente"⁹.

Como se puede notar de todo esto una gran parte de la comprensión de la filosofía gentiliana descansa justamente en la filosofía de Giordano Bruno. Como hemos visto es en esta figura renacentista en quien encuentra los fundamentos para la justificación filosófica del actualismo. Por ello no es casual que estudiosos de su pensamiento como lo son Antonio Corsano,

⁹ Ibidem, p. 301.

Felice Battaglia, Aldo Lo Schiavo¹⁰ y otros tantos, determinen a la representación bruniana hecha por Gentile, como lo mejor de su historiografía. En tal sentido es válido decir que el actualismo solamente puede ser comprendido a partir de este hecho: de verlo como una continuidad de las más relevantes expresiones filosóficas tanto del Humanismo como del propio Renacimiento. (Dante- Bruno- Campanella- Vico). O bien, y si se quiere, como una tradición intelectual que fue alterada por diversas razones históricas. El actualismo quería ser así punto de encuentro y unidad de toda la historia del pensamiento filosófico de la modernidad.

Por otro lado es necesario tener presente que para Gentile la atracción particular que sentía por la filosofía bruniana partía de un interés práctico, el mismo que define a su vez a su filosofía política. Es decir, a su concepción sobre el Estado moderno. "NON C'È STATO SENZA RELIGIONE". Es este pues el punto de identidad filosófico-político que encontramos entre estas dos filosofías. Y es también en este punto donde radica -según Gentile- la sustancia ética del Estado".

Para Giovanni Gentile el principio de inmanencia sólo puede ser comprensible si se acepta al "concepto de la identidad de la

¹⁰ Cf. Corsano; Antonio. GENTILE E GLI STUDI SUL RINASCIMENTO. en GIOVANNI GENTILE. LA VITA E IL PENSIERO. Bajo el cuidado de la Fundación Giovanni Gentile de Estudios Filosóficos. vol.II. Florencia. Sansoni. 1950. Ver También Battaglia, Felice. IL VALORE NELLA STORIA. Bolonia. Il Mulino. 1969. Así como Lo Schiavo, Aldo. INTRODUZIONE A GENTILE. Roma-Bari. Armando Armando Editor. 1971.

¹¹ Ver Gentile, G. op. cit. p. 266.

libertad divina con su necesidad racional"¹². De este modo se puede decir que para este filósofo italiano el historicismo moderno se anuncia con la filosofía bruniana, en tanto que para Gentile el historicismo ha expresado en todo este tiempo poseer una doble cualidad. La primera de ellas consiste en ser una de las más importantes expresiones por secularizar a la teología¹³. Por su parte la segunda se define en base a que lo que determinamos como el pensamiento histórico, sólo se puede establecer a partir de un reconocimiento teórico, consistente en la necesidad de pensar al hecho histórico -en tanto que es lo ocurrido- como momento o parte del todo¹⁴. En suma, el Renacimiento queda así determinado como momento del todo y como tal es objeto de la representación científica. Es decir, el Renacimiento como un hecho histórico se reduce a un proceso de reconstrucción o representación --para decirlo dentro de la terminología gentiliana-- en el espíritu; y en donde la tarea de la filosofía será el traducirlo a una forma superior de representación¹⁵. Así, lo verdaderamente fundamental de la

¹² Ibidem, p.266-7.

¹³ Es pues a partir de este incesante trabajo sobre la "VIA DEL ABSOLUTO", que en el debate sobre la modernidad ciertas posiciones historicistas encuentran su fundamento. Es decir, en esa necesidad de secularizar a la teología sin renunciar por ello a la visión cristiana del mundo con la concepción moderna del mismo. De esta forma tales historicismos no pueden entenderse más que como un tipo de teología de carácter secular que ha tenido por pretensión "divinizar" al hombre y a sus actos. Es por esta razón que se piensa que ese incesante trabajo sobre la "VIA DEL ABSOLUTO", se encuentra en la peor de sus crisis. Misma que no podrá ser superada a pesar de las pretensiones que llegue a contener el así llamado "pensamiento fuerte".

¹⁴ Cf. Battaglia, F. op. cit. p. 63.

¹⁵ Ibidem, p. 78.

historia no es sólo la posibilidad de su representación estética, sino de acuerdo con él, mostrar la forma intrínseca de veracidad como forma elevada del conocimiento o saber humano.

Dicho esto es posible entonces comprender el sentido único que contiene todo presupuesto inmanentista consistente en el hecho de que en el ámbito de la inmanencia, viven todas las historias particulares de las que se puede hablar. Es pues por tal sentido por el cual el historicismo se define como un esfuerzo empeñado en querer mostrarnos al carácter unitario de la historia.

La problematización del concepto de Renacimiento en la obra de Giovanni Gentile se encuentra justamente en esto: en mostrarlo como un momento de la historia bajo un doble aspecto: A partir del presupuesto unitario de la historia fundado en la creencia de su realización a través de un determinado imaginario de inmanencia, y; por la forma específica o particular en como se ha configurado la realidad política y cultural de la historia de la nación italiana. Es este doble aspecto el que permite ver como el concepto de Renacimiento en la obra de Gentile, se encuentra subordinado pues a su imaginario de inmanencia. Es decir, a su idea de hacer de Italia una nación moderna, fuerte y soberana. La historia así queda para él determinada como un proceso cuya representación no se reduce a una narrativa seriada de los hechos o acontecimientos que son calificados o valorados como históricos; sino como una reconstrucción en la cual su principal elemento axial, se localiza en lo que él comprendió

como la capacidad de INTUIR la forma en como se reconstruye la cadena seriada de dichos acontecimientos históricos¹⁶.

Al ser concebida de tal forma la historia y al ser pensada en su identidad con la filosofía¹⁷, la "intuición" gentiliana es lo que le permite establecer la serialidad de los acontecimientos históricos por medio de los cuales el Renacimiento italiano adquiere su sentido así como una vigencia nacional. El historicismo en Gentile se caracteriza, por lo tanto, como una constante labor en la cual sobresale el hecho de que para él es imposible de que el historiador o el historicista, pueda desempeñar su actividad por fuera y con independencia de cualquier formulación de juicios de valor. Para él todo juicio de valor posee sin lugar a dudas un elemento práctico y por tal motivo presupone a la acción. Es justo por esto por lo que se diría que su filosofía se comprende también como una filosofía de la praxis. Por otro lado, para él la historia en su sentido moderno su estudia, comprende o explica en razón de que la representación se encuentra adecuada a la psicología del historiador¹⁸. Con todo esto no se quiere decir que para él la historia resulte ser un juego de construcciones ficticias de figuras o hechos históricos. En forma alguna él pretendía decir tal cosa. Ya que para Gentile la historia es algo concreto; es

¹⁶ Ver Gentile, G. TEORIA GENERALE DELLO SPIRITU COME ATTO PURO. Florencia. Sansoni. 1938. p. 198.

¹⁷ El canon historiográfico de las investigaciones gentileanas se comprende justo como una "...identidad circular entre la filosofía y la filosofía de la historia, así como entre filosofía e historia".

¹⁸ Cf. Battaglia, F. op. cit. p. 84.

decir, es síntesis de la subjetividad y de la objetividad¹⁹.

Ahora bien, para Gentile la condición fundamental que exige su filosofía es la aceptación del "METODO DE INMANENCIA"; esto es, aceptar como un hecho que el proceso fenomenológico que constituye a la historia implica en su devenir -dada la presencia intrínseca del factor inmanente-, una unidad en el destino. De esta manera parece él: " Sin duda alguna el método de inmanencia debe ser en primer lugar entendido como condición de la aparente contraposición espíritu-naturaleza, sin la presencia de un tercer término que los trascienda. Una realidad así, hipotizada como trascendente, es Dios tal y como es concebido por el cristianismo. En segundo lugar tal método no debe ser entendido como un método para filosofar sobre una realidad ya que no sería más que el filosofar mismo; es decir, sería como un recubrimiento del hombre colocado como real para comprenderlo mejor, o, más modestamente, para comprenderlo, a través de su reconstitución, en los límites de sus posibilidades humanas. El método de inmanencia debe ser entendido como el método de la realidad que es propio del filosofar, esto es, del pensar"²⁰.

La aceptación del método de inmanencia presupone, pues, tanto al reconocimiento del principio del "idealismo actualista", como la "instauración del inmanentismo absoluto": El cual es, de acuerdo con Ferruccio Pardo, "... la exigencia dominante de la

¹⁹ Cf. Pardo, Ferruccio. LA FILOSOFIA DE GENTILE. GENESI, SVILUPPO, UNITÀ SISTEMATICA. Florencia. Sansoni. 1972.

²⁰ Barie, Imanuele. IMMANENZA E STORIA IN GIOVANNI GENTILE. la vita e il pensiero. op. cit. p. 5.

filosofía gentiliana". Y es este estudioso de dicha filosofía quien determina al inmanentismo absoluto y al actualismo filofórico, como una innovación al interior de la filosofía moderna²¹.

Por lo hasta aquí dicho es fácil comprender el por qué para Giovanni Gentile, las ideas que configuraron al Renacimiento constituyen la "sustancia de nuestro espíritu". Espíritu que, de acuerdo con él, fue anunciado por el pensamiento de Francisco Petrarca así como por la obra de Dante Alighieri. Por Petrarca en tanto que en él ve la raíz de la cual parte el sentido universalizador de la modernidad, y en Dante por pensar que su obra se erige como el más relevante antecedente histórico para hacer del Estado italiano un Estado moderno. De esta forma las representaciones historiográficas localizadas a lo largo de su obra, se encuentran sujetas a su filosofía y parten, como lo veíamos, de una intuición caracterizada por encontrarse, apartir de ella, los nexos que unifican y dan sentido y significado a todo el proceso histórico en su devenir. Es en base a esto último por lo cual él acepto al Humanismo, al Renacimiento y la Reforma como una unidad histórica²². Y si bien cada uno de estos momentos

²¹ "El inmanentismo absoluto no ha sido hasta hoy instrumentalizado por ninguna filosofía". Pardo, F. op. cit. p. 155.

²² Es justo esto lo que pretende al dar a entender --a través de su TEORIA GENERAL DEL ESPIRITU COMO ACTO PURO así como a través del ACTUALISMO--, que la multiplicidad deviene unidad que se trasciende así misma. De este modo para él "...la dialéctica consiste en la actualidad de la multiplicidad como unidad; y solamente como unidad que se trasciende trascendiendo la actualidad". Gentile, G. TEORIA GENERALE DELLO SPIRITO. p. 198. Por otro lado y de igual forma la dificultad de la representación histórica de la ciencia, de la religión, del arte o de cualquier

históricos preserva una dimensión universalizadora en su especificidad genérica, no por ello deben ser comprendidos, según él, como procesos extraños entre sí en lo referente a la gestación y construcción del mundo moderno. En todo caso el filósofo del actualismo se encontraría de acuerdo con lo siguiente: que con "...el Humanismo inicia la edad moderna que puede ser definida como la edad del REGNUM HUOMINIS"²³.

Giovanni Gentile válida con esto la tesis genérica de la historia y filosofías modernas, consistente en ver al hombre como el sujeto de la historia y como una voluntad capaz de realizar los fines inmanentes que le atribuimos a ella. Es, pues, en este origen del pensamiento moderno lo que permite a Gentile caracterizar toda la historia de la filosofía como un movimiento que "...ha devenido historia de la metafísica del hombre y filosofía del espíritu. Y ha sido una historia que del Renacimiento forjará a todo el pensamiento, desde Vico y el idealismo Kantiano y post-Kantiano hasta el actualismo. Por esta vía la concepción histórica de Gentile encontrará en la centralidad del Renacimiento el criterio interpretativo de todo el pensamiento occidental"²⁴.

En tal sentido se puede decir que la definición gentiliana

otra expresión de la praxis humana, se resuelve por medio de su comprensión o sometimiento a un elemento unitario, consistente en entender a toda representación del acto humano como una historia de la filosofía.

²³ Ver Spittito, Ugo. DELL'ATTUALISMO AL PROBLEMMATICISMO. Florencia. Sansoni. p. 99.

²⁴ Ibidem

sobre el hombre es por demás concluyente y determinante: EL HOMBRE COMO "COMPENDIO Y EPILOGO DE TODO". Para el creador de la filosofía actualista el hombre es el "único milagro del mundo"; en razón de que para él el hombre es esencialmente pensamiento. El significado del Renacimiento y en especial de su figura y momento concluyente el cual se encuentra universalizado --como ya lo habíamos comentado anteriormnete--, tanto por la personalidad de Giordano Bruno así como por la "revolución Bruniana", consiste justamente en ser momento concluyente de un proceso con el cual se cierra una era histórica, y por ser la fuerza de innovación permanente del mito del Renacimiento italiano.

En su sentido estricto el Humanismo retresentó para Gentile el momento histórico que preparó las condiciones para surgimiento del Renacimiento y, desde otra perspectiva, como el momento que preparaba las condiciones para el nacimiento de la época moderna. Al ser comprendido de esta forma el Humanismo es fácil deducir entonces que para él la principal motivación que tuvo dicho movimiento, fue la búsqueda de nuevas expresiones espirituales. Búsqueda en la que ve, a través del planteamiento de Dante, el surgimiento de una nueva idea de la humanidad consistente en la potencialidad libre y constructiva que se le asigna. Es pues dicho elemento lo que hace pensar ahora al hombre como el poseedor de una extraordinaria fe en sí mismo; esto es, en su propia fuerza la cual la traduce en una constante inspiración creadora.

Por otro lado, la lectura gentiliana de Dante responde más bien a la especificidad de la historia política italiana en el sentido de que lo que realiza es una "traducción" de épocas. De esta manera el pasado es "actualizado" para responder así a la necesidad de un momento histórico aun no superado. El Dante de Gentile es pues un Dante vivo. Es el Dante del reclamo de justicia y libertad para el pueblo italiano. Es a partir de dicho reclamo que Gentile, como veíamos, no sólo actualiza al pensamiento del autor de LA DIVINA COMEDIA, sino que lo presenta a su vez, dado dicho reclamo, como la referencia fundante de todo su historicismo.

De este modo se puede decir que para él la "PROFEZIA DI DANTE", sólo se entiende como la necesidad de fundar una nueva realidad política, esto es, de un nuevo Estado mismo que es comprendido como la "INMANENTE ASPIRACION DEL ESPIRITU". Para Giovanni Gentile el poeta-profeta²⁵, se presenta ante la historia como un verdadero y vigoroso "precursor" de la idea y necesidad

²⁵ De acuerdo con Bruni Nardi, Dante poseía el don de la profecía. La características de la utopía dantesca consistía en lo siguiente: "De al unidad del género humano había deducido la necesidad de una monarquía universal. Como también había defendido la independencia del evidente poder eclesiástico, asumiendo en esta independencia la autonomía de la razón frente a la fe. Más tarde descubre que la causa de los males que afligían a la cristiandad era más profunda. No sólo por el hecho de haber venido a menos la autoridad moderadora del Imperio, sino que rea la misma Iglesia la que al ser parte de este mundo, a había traicionado su misión evangelizadora y era ejemplo de la mala conducta para los cristiano. Así que el restablecimiento del orden, junto con la restauración imperial requería de una reforma religiosa que conduciría a la Iglesia por el camino recto". Bruno, Nardi. DANTE E LA CULTURA MEDIEVALE. Roma-Bari. Laterza. 1983.

de fundar al Estado moderno. En otros términos, lo que pretendía decir Gentile era que en el pensamiento de Dante se encontraba tanto el origen del problema histórico y político de la ciudad terrena en relación al concepto ético y religioso del Estado, así como el concepto sobre la dignidad y destino de la nación italiana. Podemos decir con esto que la filosofía de Gentile no fue otra cosa más que el desarrollo de esta preocupación dantesca. Es decir, la de una búsqueda por conciliar --a través de su concepto de Estado-- la imagen griega de la libertad con la ciudad terrena de San Agustín y del cristianismo²⁶.

El historicismo de Giovanni Gentile es comprendido por esto como una filosofía política cuya carga metafísica, epistemológica y ontológica se encuentra en el actualismo. Pero es a la vez un historicismo en el cual, al ser el producto de una época en crisis y de un liberal conservador, no logro demarcar los límites entre esta filosofía y la formación estatal que se gestaba en Italia durante los años veinte y treinta de este siglo. El actualismo se adaptó al fascismo a pesar de que el actualismo no fue ni antes ni después la filosofía del fascismo. Del actualismo se hizo un uso ideológico y se puede decir que se apropió de él como un recurso más para su propia legitimación por una razón esencial: por que el fascismo jamás tuvo una filosofía propia. Por otro lado, se tiene que decir que al ser Gentile uno de los más importantes representantes de la filosofía conservadora italiana de aquellos años, la burguesía de aquel entonces, como

²⁶ Ver Gentile, Giovanni. LA PROFEZIA DI DANTE. Roma. Quaderni di Novissima. 1963.

la de hoy, no se reconocía en su filosofía.

El problema de la relación de Gentile con el fascismo no se reduce al hecho de establecer si él era o no un fascista, o bien de ofrecer un amplio estudio apologético en que se ofrescan las razones y argumentos para mostrar como él y su filosofía fueron algo ajeno al fascismo. Cualquier inquietud en tal sentido nos parece bastante ingenua. Lo cierto de todo esto fue que la filosofía de Gentile fue instrumentalizada por el fascismo así como por los fines que lo caracterizan; mismos con los cuales se identificaba cabalmente a pesar de que conocía ampliamente los medios, métodos e instrumentos de control político de los que se valía es Estado fascista para conquistar esos supuestos fines.

Este debe ser, desde nuestro punto de vista, el punto de la discusión sobre esta problemática gentiliana. Pero se tiene que reconocer el hecho de que él jamás hizo alguna denuncia mediante la cual delimitara o marcara su ruptura individual o de su filosofía con el fascismo.

Por otro lado no se puede decir tampoco que él pueda ser considerado como un caso paradigmático del transformismo, ya que su paso por el Estado fascista fue más bien a través de su concepción conservadora de la política al Estado fascista. Y por lo que se ve Gentile tenía bastante razón, pues si bien, y como él mismo lo decía, el liberalismo puede transformarse en fascismo, de igual modo puede ocurrir con un individuo: un liberal se puede transformar en un fascista. Lo que pensamos de todo es que a él

se le pueden aplicar sus propias concepciones para la representación de una figura histórica tal y como queda ejemplificado en lo siguiente: "Para entender en verdad a su pensamiento -escribe Gentile refiriéndose a Giordano Bruno- se necesita además considerar su punto de vista para determinar, no solamente al contenido de su pensamiento sino a su comportamiento espiritual, que es también expresión típica de su tiempo"²⁷.

Ahora bien, el problema con Gentile estriba en su enzarzamiento entre la tradición humanista con el fascismo. ¿Cómo es posible conciliar al contenido humanista que puede encerrar el actualismo que en gran medida fue inspirado por un cierto humanismo así como por el Renacimiento, con el fascismo? Particularmente cuando se presupone que dicho humanismo gentiliano partía, por ejemplo, de una concepción del trabajo humano entendido de forma prácticamente semejante a la de Karl Marx; esto es, entender al trabajo humano como la verdadera dimensión de la libertad humana. ¿O es qué acaso es posible conciliar dicha contradicción con una formación estatal de tipo totalitaria?.

Efectivamente, Gentile fue un liberal pero fue un liberal no por su apasionada defensa de un ideal político de tal tipo, sino por estar convencido del valor absoluto de la libertad

²⁷ Gentile, G. STUDI SUL... p. 108. En tal sentido es también importante considerar, para la reconstrucción de una figura histórica, al "paradigma de Ariosto". Paradigma que Gentile desarrolla en detalle en su TEORIA GENERAL DEL ESPIRITU COMO ACTO PURO. De esta obra de Gentile ver esp. p. 193 y ss.

humana. Por otro lado se puede decir que él fue también un intelectual orgánico del fascismo que quería encarnar al modelo de sacerdote del absoluto²⁸. Cosa que rasulta ser paradógica si no se comprende mínimamente al ambiente de posiciones contradictorias que fueron bastante común en esta época de crisis cultural e ideológico-política. En razón de ello se podría pensar que Gentile en el fondo era una especie de intelectual "ingenuo". De nuestra parte pensamos que tal cosa pueda existir. Es decir, que es muy poco probable que en el mundo existan en verdad intelectuales que pretendar hacernos creer que les es muy difícil entender cualquier cosa del mundo real. En todo caso lo que pensamos es que lo que explica al comportamiento de Gentile frente al fascismo, era la búsqueda afanosa de una renovación de la patria así como de un cambio en las costumbres de los individuos. Él pretendía, pues, y al igual que Dante como lo hemos comentado ya de manera por demás insistente, formar una nueva realidad político- social, un nuevo Estado.

Las preocupaciones de Gentile sobre el Humanismo, el Renacimiento o el Resurgimiento italiano se dimensionan y surgen en su historicismo como en su imaginario de imanencia, como hechos necesarios y contingentes al proceso unitario de la historia, particularmente de la historia italiana. Este es el punto guía de su reflexión historiográfica, este es, pues, el elemento medular de su historicismo. Elemento que se encuentra ya anunciado desde sus preocupaciones juveniles sobre el problema

²⁸ Ver Calandra, Giuseppe. GENTILE E IL FACISMO. Bari. Laterza. 1987.

del sentido y significado de la historia. "En todo momento - escribe Gentile- es necesario al entrecruzamiento orgánico de todos los hechos. Ya que la individualidad concreta del hecho no existe sin el nexa, el hecho es del todo necesario"²⁹.

Humanismo y Renacimiento son pues parte de un todo que al ser considerados por la historiografía italiana, se presentan como el reencuentro con una tradición suspendida. Por su lado el Renacimiento adquiere otro matiz al interior de las preocupaciones gentilianas, particularmente de sus preocupaciones políticas. Para él el fascismo no podría significar otra cosa más que la herencia política del Resurgimiento italiano. Su identificación individual y política partían de este hecho: de ver al fascismo como un régimen estatal que garantizaba la defensa del liberalismo y de la libertad en las leyes. Su error era ver en el fascismo al Estado fuerte que se eregía como una "realidad ética". Dicho esto, podemos comprender por qué, desde un punto de vista estrictamente político, la importancia de su filosofía así como de su historicismo radica en ver al Resurgimiento como "... La categoría o el punto de referencia constante de la historiografía gentiliana"³⁰.

El fascismo, de acuerdo con él, no era por tanto un sistema cerrado o una ideología en el mismo sentido; sino más bien un proceso histórico, un ideal a realizar. De esta manera para

²⁹ Gentile, G. IL PROBLEMA DELLA FILOSOFIA DELLA STORIA, en ATTI DEL CONGRESSO INTERNAZIONALE DI SCIENZA STORICA. Roma. abril de 1903. vol. II. p. 100.

³⁰ Lo schiavo, Aldo. INTRODUZIONE A GENTILE. p. 100.

Gentile el fascismo no podía ser y representar más que el encuentro de las más sentidas aspiraciones humanas abiertas por la modernidad; esto es, el anunciamiento de que por fin se ha llegado a la unidad sintética de la historia.

En resumen, para el filósofo siciliano tanto la idea del Humanismo así como el concepto de Renacimiento y sus formas de representación histórica, se encuentran subordinados a su imaginario de inmanencia; es decir, a la idea de forjar una Italia unida y libre. Pero cabe aclarar que su filosofía no se puede comprender más que en lo que fue y representó en verdad: Una filosofía que se fundamentó en un imaginario radical de la inmanencia en la cual en su lectura historicista, es decir, en su proceso de radicalización, degeneró en una veneración del Estado totalitario. A su manera y a su modo Gentile consideró como condición necesaria para la realización de la unidad y del destino histórico, la centralización y concentración del poder estatal como característica esencial de la inmanencia. Gentile era así un fuerte partidario y admirador del Estado total .

No Existe

Página

ANTONIO GRAMSCI Y

LA PRESENCIALIDAD HISTORICA

DEL

RENACIMIENTO ITALIANO

No Existe

Página

El conjunto de consideraciones críticas establecidas por Antonio Gramsci durante los años que vivió bajo la prisión fascista en torno a su concepción sobre el Renacimiento italiano, se deben ver, antes que nada, como el producto de una profunda reflexión política tendiente toda ella a cuestionar el papel desempeñado por ese extraordinario y complejo proceso histórico como lo fue el Renacimiento italiano, al interior del proceso de desarrollo de la historia política de la sociedad italiana.

La directriz adoptada por Gramsci para enjuiciar y valorar críticamente al sentido y significado de dicho movimiento, se reduce a una inquietud por marcar los factores de la PRESENCIALIDAD histórica de tal proceso político-cultural; a partir de la necesidad de responder a la principal interrogante que globaliza y determina a la vez a cualquier intento o interés de hipostatación sobre tal momento histórico, tanto en su universalización como momento fundante de la modernidad, como en su expresión nacional como momento crucial de la historia de la nación italiana.

La interrogante que se formulará Gramsci con respeto al sentido y significado de la presencialidad histórica del Renacimiento italiano, tanto en su proyección universal como en su contenido nacional, no puede entenderse a partir de pensar que para Gramsci el valor del juicio histórico dependa de reducir al

fenómeno histórico a un simple juego maniqueo, mediante el cual la tarea del historiador consistiría sólo en el establecimiento de un proceso de eliminación de factores negativos o positivos que se le atribuyen a esté o aquel acontecimiento histórico. Lo que en todo caso pretendía era responder más bien a la cuestión de si el Renacimiento fue o no un proceso histórico, cultural y político de carácter progresista o de profundo contenido regresivo.

Es pues esta cuestión la que, de acuerdo con Gramsci, globaliza a la problemática de la investigación historiográfica sobre el Renacimiento, y a la cual se le tiene que dar respuesta. Cosa que realizó con sumo interés y determinación al enmarcar, insistentemente, el porqué de la proyección reaccionaria que desarrollo el Renacimiento italiano desde su gestión histórica -localizada principalmente en el Humanismo-- así como todo el proceso de configuración de la historia del pueblo y del Estado italiano.

Pero si bien para Antonio Gramsci el Renacimiento italiano, en su movimiento de presencialidad histórica, adquirió una proyectividad regresiva y de significativas influencias y determinantes en la historia de ese país, es conveniente advertir que la interrogante formulada con el fin de determinar al carácter del Renacimiento, refleja también un problema fundamental que de hecho fue señalado por el propio Gramsci con gran lucidez y que bien vale la pena ser considerado aquí, como un importante punto referencial del debate historiográfico

desarrollado con el proposito de establecer a la idea o concepto de Renacimiento italiano.

Es decir, que el Renacimiento como hecho histórico sólo puede ser comprendido y explicado a partir de determinar en él al sentido de su ambigüedad. De ahí que se pueda decir que si bien para Antonio Gramsci el Renacimiento en Italia fue esencialmente un proceso histórico de proyección regresiva o reaccionaria, fue tambien, al mismo tiempo, un hecho histórico que sólo se le llega a captar a partir de establecer en él las bases fundamentales de su ambigüedad.

Ahora bien, es bastante cierto que a través de todo este tiempo en que se ha venido debatiendo al sentido y presencialidad histórica del Renacimiento, la pregunta globalizante de este filósofo marxista italiano que fuera hecha para determinar al grado de especificidad del proceso histórico-cultural de nuestro interés, carece de sentido en la medida en que cualquier posible respuesta rebasaría con mucho los marcos estrechos del análisis histórico sobre tan representativo y significativo objeto de estudio. Y que constituye a su vez tanto al interés como al motivo del debate de toda esta historiografía.

Pero cabe indicar que Antonio Gramsci no propusó tal pregunta a partir de pretender mostrar una inquietud particular por establecer los parámetros fundamentales para la reconstrucción histórica del Renacimiento. Es decir, él, a todas luces, se encontraba bastante alejado de cualquier motivación

encaminada a iniciar un estudio sistemático de tales proporciones y ambiciones. En este sentido más que tratar de ver en esta pregunta al interés central de un historiador, tenemos que aceptarla como la proposición básica que se hace un político sobre un hecho de tan extraordinaria profundidad y complejidad histórica.

La pregunta globalizadora de Gramsci es, pues, una pregunta política que fue formulada por un hombre político a quien la historia sólo le interesaba por razones políticas.

"...Porque la historia nos interesa por razones "políticas" --dice Gramsci--, no objetivas, dicho sea en el sentido de científicas. Tal vez hoy estos intereses se ensanchan con la filosofía de la praxis, en cuanto nos convencemos de que sólo el conocimiento de todo un proceso histórico puede dar cuenta del presente y dar cierta verosimilitud al hecho de que nuestras predicciones políticas sean concretas. Pero tampoco hay que ilusionarse con este argumento...Tengo que decir la verdad: tanta gente no conoce la historia de Italia, incluso en lo que esta explica al presente, que me parece necesario hacerla conocer antes que cualquier otra".

Por otro lado y establecida esta observación cabe agregar

¹ Gramsci, Antonio. PASADO Y PRESENTE. Argentina. Gránica. 1974. p. 221.

que el carácter sintético que adquiere la interrogante gramsciana para la determinación histórica-política del Renacimiento italiano, merece también ser colocada al interior del debate filosófico-político que se presentó en los ambientes políticos y culturales italianos en los años sucesivos a la Primera Guerra Mundial, así como durante los dramáticos acontecimientos producidos por el ascenso del fascismo. Es pues bajo un contexto político-social de tales dimensiones que la propuesta gramsciana sobre el Renacimiento, tiene que ser sopesada como la expresión de una necesidad por realizar una valorización crítica de un hecho histórico que ofrece un cúmulo de elementos para comprender a la compleja dinámica, tanto de la cultura como de la propia nación italiana. Definida así, en términos generales, la inquietud de nuestro autor, se entiende entonces el porqué el debate durante el período de entreguerras sobre cualquier hecho renacimiento o del pasado histórico italiano, exigía una radical toma de posición frente a una situación concreta: la crisis radical bajo la cual se debatía la civilización moderna².

Es, pues, de frente a dicha crisis que con Gramsci el debate sobre el Renacimiento proyectó una nueva dimensión, en tanto que para él la cuestión no era entendida como la simple expresión de posiciones intelectuales adversas, sino que reflejaba, esencialmente, a un mundo dominado por una crisis ideológica y política que enfermaba en especial a la civilización occidental; al colocarla bajo una condición en la cual resultaba difícil

² Ver Ciliberto, Michele. IL RINASCIMENTO, STORIA DI UN DIBATTITO. Florencia. La Nuova Italia. 1975.

comprender cualquier cosa sobre su propia identidad. Dicho esto es entendible el porqué bajo una situación de crisis como la que vivió Europa durante la época aquí referida, la introducción de factores inmanentistas se hicieran más presentes en la reflexión histórica; adquiriendo con ello una proyección también radical en los comportamientos y tonalidades del debate filosófico y político. La forma en como fue asumida por Gramsci la cuestión de la inmanencia a partir de un contenido específico localizado en la necesidad de realizarla en base a un proceso revolucionario, debe ser entendida también como la necesidad de establecer una constante denuncia ideológica con respecto a los excesos historiográficos e historicistas a los que se habían reducido tanto la ciencia social como la filosofía histórica y política de su tiempo.

Por lo hasta aquí dicho se advierte que la reflexión gramsciana responde a un esfuerzo crítico por rescatar a la comprensión de la historia de las ataduras revisionistas a las que se la había reducido. Agregando que dicho esfuerzo se debe ver también como el lanzamiento de un conjunto de consideraciones y planteamientos críticos los cuales, al ser colocados en torno al sentido de la presencialidad histórica del Renacimiento italiano, se resaltan al adquirir a la vez una doble proyección: Es decir, muestran, en primer lugar, una capacidad desmistificante del Renacimiento, y; en segundo lugar, señalan los excesos del historicismo italiano como lo que fue; esto es, como una filosofía influenciada profundamente por el hegelianismo y representada principalmente por dos de los más importantes

filósofos italianos de la época: Benedetto Croce y Giovanni Gentile.

Es a través de todo este historicismo en donde se aprecia mejor como la cuestión del sentido y fin de la historia aparece como un simple ejercicio de reducción lógica de matriz inmanentista. Consistente, dicha lógica, en hilar, a-crítica y tendencialmente, los diversos procesos de la historia para mostrar así como ella, al interior de un proceso de edificación nacional, se proyecta como un todo unitario hacia su propio fin inmanente. El historicismo así se puede entender como una ejercitación de la especulación histórico-filosófica, consistente en postular los nexos entre los acontecimientos históricos y el advenimiento de la historia. Concentrado, dicho advenimiento, en el ideal de la más plena realización de un determinado proyecto de nación. Para Gramsci lo verdaderamente importante no era tanto el hecho de idealizar un pasado para mitificar al presente, sino de desarrollar una labor de rescate del pasado como única vía para la explicación objetiva del presente. Esto es; para él lo realmente importante y valedero era el hecho del porqué Italia había llegado a encontrarse bajo una realidad histórica profundamente dominada por el fascismo.

Las preocupaciones de Gramsci se centraban de este modo en un compromiso caracterizado como una reflexión sobre el comportamiento de aquellos "hechos primordiales" de la historia italiana y cuyos efectos o causas de "presencialidad histórica",

permitieron el desarrollo de ciertas "conductas inerciales" como condición necesaria para el establecimiento de vínculos de acción de distintos reagrupamientos sociales. En otros términos, para él cualquier posible inquietud de develación histórica -y en este caso particular sobre el Renacimiento italiano-, necesariamente debería ser sometido a una proceso de valorización histórica, en la cual la verdadera tarea historiográfica consistiría, esencialmente, en un esfuerzo de "IDENTIFICACIÓN" de los sujetos sociales, y de "IMPUTACIÓN" de las acciones históricas de tales o cuales sujetos. De ahí que se pueda concordar en que...

"...Un problema historiográfico es siempre un problema de identificación de los sujetos históricos, y de imputación de las acciones históricas a tales o cuales sujetos"³.

La elaboración de una historiografía con tales pretensiones seguramente fue sugerida por Gramsci, con el propósito de no caer en la presunción de ver al Renacimiento como una catarsis de la historia. Como de igual forma, evitar que la idea de Renacimiento dejará de ser una expresión del sentido común comprendido como el reflejo de "una sedimentación de experiencias contradictorias y disímiles, que el individuo recepta del grupo sin aportarles una reflexión sistemática"⁴.

³ Pizzorno, Alessandro. SOBRE EL METODO DE GRAMSCI (DE LA HISTORIOGRAFIA A LA CIENCIA POLITICA). en Bobbio, Norberto et al. GRAMSCI Y LAS CIENCIAS SOCIALES. México. Pasado y Presente. 1974. p. 47.

⁴ Gallino, Luciano. GRAMSCI Y LAS CIENCIAS SOCIALES. en ibidem, p. 38.

La desmistificación gramsciana del Renacimiento italiano debe ser vista, por lo hasta aquí dicho, como el producto de un tipo de consideración histórica que partía de una exigencia fundamental: satisfacer la necesidad de adoptar nuevos horizontes científicos para comprender y aprehender a la historia en su estructuración dinámica y real. Es esta exigencia la que lleva a la filosofía de la historia en Gramsci, a ser definida como un "historicismo integral". De ahí el porqué lo que se debate de su historización, sea al sentido historicista que encierran sus planteamientos sobre este o aquel aspecto de la historia, la cultura, la política o de la sociedad italiana en particular.

Como sabemos, al asumir al marxismo o filosofía de la praxis como una filosofía propia, Gramsci cuestiona la validez que se le pudiera atribuir a una determinada sistematicidad filosófica consistente en localizar y exaltar a la vez, ciertos nexos históricos a través de los cuales se solidificará al sentido unitario de la filosofía. Por nuestra cuenta creemos que para él la historiografía filosófica no constituye una unidad como lo creían nuestros antepasados; en razón de que plantear de tal manera esta problemática, se caería, inevitablemente, en el contenido esencial de las formas de la metafísica histórica que fueron predominantes en época de Gramsci. Adoptar a la filosofía de tal manera, se tiene que la única posibilidad de la política sería justificar al presente como el arribo a un estado de cosas ideal o como el feliz corolario de todo el proceso de la historia.

Entender al problema de la historiografía de este modo, representaba para Gramsci tratar a la historia como un cadáver al cual se le debe embalsamar con los mejores oficios o, en otro caso, en verla simplemente como un "reflejo teatral". Lo distintivo del pensamiento marxista de Gramsci radica entonces en comprender a la filosofía como la "expresión siempre renovada del desarrollo histórico real"⁵. Pero también, y esto sería verdaderamente lo esencial, en recrear la historia como un campo estratégico para su realización a través de la lucha política. Y en donde lo verdaderamente importante sería no dejarse arrastrar por los excesivos remolinos de una invención histórica la cual, en la mayor de las veces, nos lleva a una sobrevalorización y, por tanto, a una explotada ideologización establecida con el propósito de proyectar un cierto espíritu de voluntarismo inmanentista. En suma, cabe decir que para Gramsci la filosofía de la historia se determina como la necesidad de tener iniciativa histórica; es decir, de perfilarla en su dimensión de identidad con la política. Para él como marxista que fue, dicha iniciativa no significaba más que llevar a la investigación histórica al plano de la posibilidad de realización de un tipo de imaginario de inmanencia de sello socialista.

La presencialidad de la historia queda por tanto caracterizada en su estrecha relación con este imaginario de inmanencia, mismo que encuentra la ruta de su dimensión actual o contemporánea, es decir, como historia viva en tanto que para

⁵ Gramsci, op. cit. p. 84.

él la historia es siempre historia contemporánea o política⁶. Es historia viva en la medida en que para Gramsci existe el fuerte reclamo de la necesidad de traducir todo a una revolución socialista, comprendida esta tanto como la transformación radical del Estado así como por un movimiento de crítica cultural como el medio idóneo para la liberación humana. El llamado historicismo absoluto de Antonio Gramsci sólo puede ser de esta manera, el fundamento filosófico de su historicismo o humanismo integral; esto es, producto de su radical cuestionamiento crítico de la historia. Cuestionamiento que lo remite a colocarla como el producto del conjunto de fuerzas y factores de orden diverso que, al ser sometidos a un enjuiciamiento crítico y analítico, es posible determinar tanto sus múltiples interferencias como los grados de reciprocidad que conservan entre sí⁷.

⁶ Cf. Gramsci, Antonio. EL MATERIALISMO HISTORICO Y LA FILOSOFIA DE BENEDETTO CROCE. México. Juan Pablos. 1975. pp. 215-6.

⁷ "somos historicistas --dice Gramsci--, por la concepción filosófica que nutre nuestro movimiento; negamos la necesidad de todo apriorismo... A simple vista parece que nuestro único objetivo es la conquista de la realidad económica; pero nosotros, a través de ella, abrimos el camino al hombre total, libre, a la nueva vida moral, que queremos que se extienda al mayor número de individuos". Citado por Garin, Eugenio. en POLITICA Y CULTURA (EL PROBLEMA DE LOS INTELECTUALES), en Althusser, L.; Sacristán, M. et al. ACTUALIDAD DEL PENSAMIENTO POLITICO DE GRAMSCI. Barcelona. Grijalbo. 1977. p. 117. De esto se entiende porqué para Gramsci la historia adquiere su propio valor y legitimidad, en tanto que busca ser proyectada como fuerza educativa y cultural en toda configuración social de la modernidad. Cf. ib. p. 118. Por otro lado conviene entender como Gramsci plantea a la cuestión de las soluciones historicistas como crítica al actualismo a y al historicismo en general. Pero también como formas dominantes de la reflexión histórica surgida en Italia e influenciadas en particular, por la presencialidad histórica del Resurgimiento. Ver Gramsci, A. EL RESURGIMIENTO. México. Juan Pablos. 1980. esp. pp. 87, 91, 99 y 101. Por último, cabe decir que Gramsci opone a la immanencia especulativa, la immanencia realista. Ver Gramsci, A. EL MATERIALISMO HISTORICO..., p. 95.

La hipostatación gramsciana propuesta para el análisis del Renacimiento italiano considerado como un momento histórico de significación regresiva, recae fundamentalmente en los intelectuales italianos quienes, al continuar desarrollando una función cosmopolita, no ofrecieron a Italia elementos suficientes para el forjamiento de aspiraciones políticas tendientes a la construcción de una sociedad y de un Estado de tipo moderno; es decir, de carácter nacional-popular. "Para Italia --dice Gramsci-- el hecho central es la función internacional o cosmopolita de sus intelectuales que es CAUSA Y EFECTO del estado de disgregación en que permanece la península desde la caída del Imperio Romano hasta el año de 1870"⁸.

La especificidad de la función desarrollada por la intelectualidad italiana a lo largo del extenso corte histórico referido por el propio Gramsci, permite ver que para él la característica central del Renacimiento es limitada a la experiencia italiana. De ahí que dicha experiencia deba ser analizada en razón de las condiciones que lo determinaron como un momento, extenso por cierto, de la historia de ese país⁹. Es en este sentido, es decir, en el hecho de ver al Renacimiento como un fenómeno estrictamente italiano (que se explica en sus

⁸ Gramsci, A. LOS INTELECTUALES Y LA ORGANIZACION DE LA CULTURA. México. Juan Pablos. 1975. p. 23.

⁹ Cf. ibidem. p. 42.

principales elementos y componentes genéricos a partir de las condiciones internas de la realidad italiana), que Gramsci --al igual como lo hiciera Nicolás Maquiavelo en su momento--, consideró que la principal fuerza que sofocó tanto a la intelectualidad italiana como a la necesidad de crear condiciones para la creación de un Estado nacional-popular, fue la presencia dominante que el Papado ejercía sobre toda la península¹⁰.

Es pues en la base de los presupuestos de tal hipostatación histórica, que el Renacimiento se hace explicable como un proceso histórico en el cual, dada su proyectividad ambivalente, se nos presenta como una especie de una figura desdoblada que configura a la vez, caprichosamente, a varias almas en un cuerpo. Con una globalización de la problemática renacentista reducida a la función desempeñada por la intelectualidad de la época, Gramsci evita, con suma cautela, hacer caer a esta problemática en cualquier tipo de enjuiciamiento sobre el Renacimiento, a partir de está o aquella personalidad significativa o representativa de esté o aquel campo de la cultura o del arte renacentista.

Sin embargo, cabe decir aquí que para Gramsci la personalidad histórica de Maquiavelo, al ser valorada como figura central del Renacimiento, representa un hecho de extraordinaria excepcionalidad histórica. Pues si bien Maquiavelo en modo alguno puede ser adoptado como el factor sintético de o para la explicación histórica sobre este problema; si puede ser, por otro lado, un factor referencial para la comprensión del porqué la

¹⁰ Ver ib. p 29.

trayectoria histórica seguida por Italia a lo largo de todo ese largo período de tiempo, es visto y comprendido a la vez como una continuidad histórica que parte de las formaciones feudales para concluir con el Resurgimiento¹¹. Continuidad gravada fundamentalmente por el hecho de que el derrumbe del feudalismo no implicó, de acuerdo con Gramsci, la caída de ese tipo de intelectual cosmopolita o tradicional.

De todo esto se entiende que para nuestro autor el promover por tanto la necesidad de crear un sentido nacional-popular como forma de lucha y de resistencia al dominio tanto religioso como del propio Papado, representaba producir una condición de fuerza y por tanto la antítesis al cosmopoliticismo representado por la intelectualidad de tipo tradicional o feudal.

Ahora bien, por lo hasta aquí dicho se tiene ninguna duda de que la intención de Gramsci era desentrañar el misterio del "nudo histórico" representado por el Renacimiento. Pero es necesario decir también que pare él, al ser plateado el Renacimiento como un "momento crítico" de la historia italiana, su valorización objetiva debe comprender necesariamente y al mismo tiempo, un esfuerzo por resaltar otros varios aspectos que lo caracterizan, tanto en su influencia para la formación de la idea que se tenga de la modernidad así como de la propia historia

¹¹ Pero que no se limitó a ese gran movimiento italiano de la segunda mitad del siglo XIX, por extenderse, en su línea de continuidad, hasta el fascismo. No es por ello casual que tanto los grupos intelectuales como los sectores más conservadores de la sociedad italiana, se hayan identificado más con el Resurgimiento que con el propio Renacimiento.

de la península itálica. Gramsci reconoce, pues, que el valor histórico del Renacimiento italiano se puede apreciar también a partir de entenderlo como el primer momento de gestación de la "primera forma de inmanencia primitiva y tosca"¹² que tenemos de y para la comprensión de la historia en un sentido moderno.

La aparición de esta expresión "primitiva" del pensamiento inmanentista fue para él, producto del surgimiento del individualismo como elemento determinante de la modernidad; en la medida en que para Gramsci el individualismo renacentista se capta esencialmente como la manifestación de la "transición del pensamiento trascendente hacia el inmanente"¹³.

La ambigüedad del Renacimiento demuestra también una cuestión que no merece ser marginada aquí. Que para Gramsci el Renacimiento --al desplazarse bajo un ambiente de contrastantes tensiones históricas-- debe ser reconocido también como el producto de una experiencia civil y moral en tanto que proyectó la necesidad de crear una nueva condición ético-política para la convivencia humana¹⁴. Necesidad que indudablemente debe ser

¹² Gramsci, EL RESURGIMIENTO. p. 27.

¹³ Gramsci, EL MATERIALISMO... p. 44.

¹⁴ Desde cierto punto de vista es importante preguntar hasta que punto la personalidad de Girolamo Savonarola, es un referente significativo de la visión gramsciana del Renacimiento. Particularmente en la construcción de su planteamiento sobre la necesidad de construir un movimiento de reforma moral y política. La impresión común es que sus esfuerzos se encontraron siempre más orientados hacia la personalidad de Maquiavelo, como el más representativo referente que se tiene en la construcción del Estado moderno. Por otro lado, es también importante decir que

traducida como una búsqueda para superar de ciertos modos de vivir y pensar atrazados. Es decir, de superar al sentido de la trasentalidad así como las formas de la religiosidad correspondientes a la época feudal. Es esto lo que conduce a pensar el porqué para Antonio Gramsci una reconstrucción histórica del Renacimiento sería sumamente limitada si en ella se suprimen o se hacen de lado, dos hechos de gran significado como lo fueron:

1) los comportamientos heréticos que se manifestaron entre ciertos intelectuales y grupos sociales¹⁵;

2) el significado de las *cumunas* como expresiones de la política que rabasan con mucho las simples limitantes de su tiempo; en la medida de la fuerza de su presencialidad histórica tanto para las formas de evocación utópica surgidas a todo lo largo de la modernidad, como para la construcción de una ambicionada forma de convivencia política surgida a partir de la

no se debe olvidar que Gramsci siempre tuvo presente la figura de Guicciardini al problematizar la historia de Italia.

¹⁵ Como se sabe el heretismo fue un fenómeno bastante extendido durante la llamada transición del feudalismo al capitalismo. Existe una amplia bibliografía sobre los principales movimientos heréticos de la época. Particularmente recomendamos: Cantimori, Delio. ERETICI ITALIANI DEL CINQUECENTO. Florencia. Sansoni. 1967. Bertelli, Sergio. REBELDES, LIBERTINOS Y ORTODOXOS EN EL BARROCO. Barcelona. Panínsula. 1984. Mitre, E. y Granada, C. LAS GRANDES HEREJIAS DE LA EUROPA CRISTIANA. Madrid. Istmo. 1983. Sobre la historia de las comunas italianas ver Antonetti, Pierre. HISTORIA DE FLORENCIA. México. F.C.E. 1985; y Renuard, Yves. HISTORIA DE FLORENCIA. Buenos aires. eudeba. 1964.

existencia del Estado ético y democrático y;

3) la Contrarreforma entendida como un proceso histórico que representó una especie de derrota de las burguesías italianas de aquel entonces.

No Existe

Página

CONCLUSIONES

No Existe

Página

Para Agnes Heller y Ferenc Fehér en 1968 inicia una nueva condición histórica a la cual se le conoce simplemente como postmodernidad¹. Para ellos la postmodernidad encuentra en esa fecha su nacimiento. Lo que ha seguido a partir de 1968 son sólo una serie de movimientos profundos que en general han conducido hacia un cambio considerable en nuestras formas de concebir y determinar a la modernidad. Particularmente lo que ha cambiado, es la forma en como se pensó a la cultura europea en su proyectividad universalista y universalizante del mundo a lo largo de los últimos cinco siglos. La postmodernidad se presenta de esta manera como una fuerza crítica al universalismo cultural europeo. El debate modernidad/ postmodernidad, al abrir nuevos horizontes conceptuales, señala la necesidad de re-pensar a la propia modernidad a partir de la crisis que actualmente la caracteriza, y por fuera de ese universalismo cultural con el cual Europa se autoasigna la misión de "organizar" al mundo. Lo visible de esto es que ese continente, después de vivir por tanto tiempo un largo proceso de expansión universalista al cual denominamos --en referencia a Immanuel Wallerstein--, como cultura-mundo europea; ha cruzado durante los dos últimos siglos por un proceso de contracción. Es decir, Europa hoy se vuelve hacia sí misma pretendiendo de esta manera redefinir los fundamentos del sistema cultural que difundió por el mundo.

¹ Ver Heller, Agnes y Fehér, Ferenc. POLÍTICAS DE LA POSTMODERNIDAD. ENSAYOS DE CRÍTICA CULTURAL. Barcelona. Península. 1989.

El debate actual sobre el Renacimiento italiano ya no girá, como ocurrió hasta hace poco, sobre sus límites históricos o sobre la línea de continuidad o ruptura que conserva con respecto a la Edad Media. Lo que hoy se analiza del Renacimiento es la imagen que proyectó como momento histórico-cultural en que se produjeron tanto los fundamentos como los orígenes de la modernidad. De este modo lo que ocurre es que se pretende determinar a la crisis de la modernidad a partir de sus orígenes. Los síntomas de esta crisis, como se sabe, se han detectado y analizado de diversa forma. Particularmente por el diagnóstico que la postmodernidad ha hecho sobre el actual cuadro clínico de la modernidad. Sin embargo, el atractivo que llega a encerrar la postmodernidad no recae tanto en la famosa crítica desestructurante que gusta hacer de los elementos y fuerzas componentes de la modernidad. Sino en el hecho de advertir que dichos elementos y fuerzas componentes de la modernidad deben ser objeto de una reflexión crítica, y no más un presupuesto que se toma como algo ya dado de una vez y para siempre. Al parecer lo que se observa es que la modernidad se comportó siempre como algo ajeno a toda autocrítica.

Los nuevos combates por la modernidad tienen hoy por referente a una nueva condición histórica caracterizada por el surgimiento de la duda sobre los presupuestos en que se fundamenta su legitimidad histórica. La imagen de la modernidad ha sido pues la de un complejo tejido histórico en la que se entrecruzan combates y tensiones históricas de diverso orden. Pero hasta hoy en general estos combates dependían de la

presencia de fuerzas no modernas. Es decir, de estructuras, instituciones y sistemas de subjetividad de tipo tradicional encontrados tanto en Europa como por fuera de ese continente. Esas estructuras, instituciones y sistemas de subjetividad tradicional, a través de la expansión de la cultura-mundo europea fueron y siguen siendo objeto de una destrucción total o parcial. Pero esta destrucción tiene que entenderse más como algo producido y generado por la modernización que por la propia modernidad. Es decir, por esa versión simplista que se tiene sobre el progreso y sobre los supuestos fines de la modernidad. De manera reducida se diría que la diferenciación sustancial entre modernidad y modernización, radica en que la modernidad implica un tipo específico y determinado de la subjetividad histórico-social; mientras que la modernización no deja de ser la introducción de procesos de equiparamiento técnico-industrial en ciertos campos sociales. De este modo la modernidad se piensa como un proceso de identidad histórica que tiene en la Ilustración a su principal referente sustancial.

Ahora bien, al reducirse cada vez más el campo de lo tradicional la modernidad --comprendida como un combate contra la sociedad feudal y su legado histórico--, carece hoy de fuerzas opositoras significativas que la validen y legitimen. Fueron, pues, tales resistencias históricas las que motivaron a pensar que la modernidad era en verdad portadora de un destino inmanente. Hoy a lo más que se llega es a definirla como un proyecto inacabado y de múltiples promesas incumplidas. Pero es gracias a esta nueva condición histórica y a esta nueva manera

de pensar a la modernidad, que en estos días tanto la conciencia como el juicio histórico se encuentran suspendidos debido a la necesidad y reclamo de, en primer instancia, reconstruirla histórica y filosóficamente; y, en segundo término, establecer si los presupuestos que hacían su legitimidad histórica pueden ser valorados con el fin de superar la actual condición crítica que atraviesa.

Como vemos existe la inquietud de definir a la modernidad a partir de sus fundamentos localizados originalmente en el Renacimiento italiano. Sin embargo, conviene advertir que el Renacimiento desde siempre fue adoptado como un referente histórico de carácter mítico; y que encierra por característica principal ser un proceso histórico del que parten las formas de la subjetividad modernas. En otras palabras, el Renacimiento representa al punto de arranque de los combates de la modernidad como proceso negatrix de la medievalidad. Su adopción por los modernos ha sido en general la de recurrir a él como momento de ruptura y discontinuidad histórica. Pero también como el puente a través del cual el hombre moderno legitima su mundo al reconocerse como el heredero de la civilización greco-latina. Por otro lado, la investigación historiográfica postburckhardtiana sobre el Renacimiento, ha insistido sobre el carácter de continuidad histórica existente entre el medievo con las manifestaciones renacentistas. Como también sobre el carácter híbrido que refleja el Renacimiento. Es decir, como síntesis histórica de dos culturas que en esencia jamás marcharon separadas durante el largo período medieval. La cultura greco-latina y la cultura hebraica encontraron, pues, en el

Renacimiento una condición privilegiada para la difusión de sus componentes míticos y simbólicos. La originalidad del Renacimiento aquí fue haber iniciado solamente un profundo proceso de secularización de las tradiciones antiguas, a partir de la forma en como estas fueron comprendidas, recuperadas o interpretadas a partir de este importante proceso histórico-cultural. El Renacimiento como proceso de síntesis histórica del mundo Antiguo y de la medievallidad, no oculta en sus reproducciones simbólicas al sincretismo que encierra. Por ello resulta explicable como convivieron con aparente tolerancia, el resurgimiento trastocante del paganismo antiguo con las inquietudes reformadoras de la subjetividad; particularmente de la fe religiosa.

Como mito historiográfico el Renacimiento ha resultado ser un campo histórico indeterminable. El debate historiográfico sobre su especificidad a pesar de contar día con día nuevas variables e hipótesis históricas, éstas no ocultan sus referencias directas o indirectas a lo establecido por Jacob Burckhardt en LA CULTURA DEL RENACIMIENTO ITALIANO. Hasta cierto punto se afirmaría que la investigación historiográfica sobre el Renacimiento, implica una toma de posición frente a lo expuesto por este historiador suizo sobre este proceso cultural. Por otro lado, es importante considerar que la historiografía posterior a Burckhardt, a establecido una seria crítica al problema de la supuesta rupura entre el medioevo y la modernidad a partir del Renacimiento. Los reclamos medievalistas parten de la necesidad de reconciderar los cortes históricos como criterios de

objetividad histórica.

Por último es necesario decir que si la modernidad le ha otorgado un uso privilegiado al mito histórico del Renacimiento, esto nunca ha sido de forma unívoca. Es decir, al ser el Renacimiento un amplio y complejo proceso histórico-cultural marcado por una pluralidad de tendencias, fuerzas y concepciones diversas y encontradas, su lectura histórica y filosófica al querer ser ajustada a una cierta condición presente, es dimensionada a partir de determinados principios inmanentistas. La polarización con la cual fue tratado el Renacimiento bajo el fascismo italiano, ejemplifica como el presente llega a ser explicado sobre el fondo de una coreografía histórica ya montada. Es decir, y en esto radica lo esencial de la crítica gramsciana a esa forma burda de abordar al inmanentismo, que la la incomprensión del presente nace fatalmente de la imagen que nos formamos del pasado. Por ello concluimos que lo verdaderamente importante en este caso no es saber que fue exactamente el Renacimiento, sino el por qué se le adoptó como el mito constitutivo de la modernidad.

Jorge Velázquez Delgado.

Mayo de 1993

BIBLIOGRAFIA

Angeleri, Carlo. IL PROBLEMA RELIGIOSO DEL RINASCIMENTO. STORIA DELLA CRITICA E BIBLIOGRAFIA. Florencia. Le Monnier. 1952.

Anónimo. NOVELLINO. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina. 1984.

Antal, Friederik. EL MUNDO FLORENTINO Y SU AMBIENTE SOCIAL. Madrid. Alianza. 1989.

Antonetti, Pierre. HISTORIA DE FLORENCIA. México. F.C.E. 1985.

Balaval, Yvon et al. HISTORIA DE LA FILOSOFIA. LA FILOSOFIA DEL RENACIMIENTO. México. Siglo XXI. 1973.

Bajtin, Mijail. LA CULTURA POPULAR EN LA EDAD MEDIA Y EN EL RENACIMIENTO. EL CONTEXTO DE FRANÇOIS RABELAIS. Madrid. Alianza. 1990.

Bariè, Imanuele G. IMMANENZA E STORIA, en GIOVANNI GENTILE. LA VITA E IL PENSIERO. Fondazione Giovanni Gentile per gli Studi Filosofici. Florencia. Sansoni. 1950. vol.II.

Baron, Hans. CRITICA DELL'"INDIVIDUALISMO" BURCKHARDTIANO: ELEMENTI POLITICI E SOCIALI NEL CONCETTO DI RINASCIMENTO. en IL PENSIERO POLITICO. Año II. Núm. 1. Roma. 1969.

----- LA CRISI DEL PRIMO RINASCIMENTO ITALIANO. UMANESIMO CIVILE E LIBERTÀ REPUBBLICANA IN'UN'ETÀ DI CLASSICISMO E DI TIRANNIDE. Florencia. Sansoni. 1970.

Basticci, Vespasiano da. VITE DI UOMINI ILLUSTRI DEL SECOLO

XV. Milán. Ulrico Heeppli Editor. 1951.

Batkin, Lioned. GLI UMANISTI ITALIANI. STILE DI VITA E DI PENSIERO. Roma-Bari Laterza. 1990.

Battaglia, Felice. IL VALORE NELLA STORIA. Bologna. Il Mulino. 1969.

Bertelli, Sergio. REBELDES, LIBERTINOS Y ORTODOXOS EN EL BARROCO. Barcelona. Península. 1984.

Boisset, Jean-françois. EL RENACIMIENTO ITALIANO. Barcelona. Paidós. 1982.

Braudel, Fernand. IL SECONDO RINASCIMENTO. DUE SECOLI E TRE ITALIE. Turín. Einaudi 1986.

Brucker, Gene. GIOVANNI Y LUSSANA. AMOR Y MATRIMONIO EN EL RENECIMIENTO. Madrid. Nerea. 1991.

Brunello, Bruno. MACHIAVELLI E IL PENSIERO POLITICO DEL RINASCIMENTO. Bologna. Ricardo Patron. 1964.

Burdach, Konrad. RIFORMA, RINASCIMENTO, UMANESIMO. DUE DISSERTAZIONI SUI FONDAMENTI DELLA CULTURA E DELL'ARTE DELLA PEROLA MODERNE. Florencia. Sansoni. 1986.

Burckhardt, Jacob. LA CULTURA DEL RENACIMIENTO EN ITALIA. Barcelona Orbis. 1985. dos vols.

----- DEL PAGANISMO AL CRISTIANISMO. LA EPOCA DE CONSTANTINO EL GRANDE. México. F.C:E. 1982.

----- REFLEXIONES SOBRE LA HISTORIA UNIVERSAL. México. F.C.E. 1983.

----- EL CICERONE. Barcelona. Iberia. 1953. t. I: ARQUITECTURA. t. II. PINTURA. t. III. ESCULTURA.

- Burke, Peter. IL RINASCIMENTO. Bolonia. Il Mulino. 1990.
- LA CULTURA POPULAR EN LA EUROPA MODERNA. Madrid. Alianza. 1987.
- Calandra, Giuseppe. GENTILE E IL FASCISMO. Bari. Laterza. 1987.
- Cappuci, Flavio. ANTONIO GRAMSCI: CUADERNOS DE LA CARCEL (ANALISIS DE "EL MATERIALISMO HISTORICO Y LA FILOSOFIA DE BENEDETTO CROCE"). Madrid. Magisterio Español. 1987.
- Cantimori, Delio. ERETICI ITALIANI DEL CINQUECENTO. RICERCHE STORICHE. Florencia. Sansoni. 1967.
- STORICI E STORIA. METODO, CARATTERISTICHE E SIGNIFICATO DEL LAVORO STORIOGRAFICO. Turín. Einaudi. 1971.
- STUDI DI STORIA. UMANESIMO, RINASCIMENTO, RIFORMA. Turín. Einaudi. 1976.
- HUMANISMO Y RELIGIONES EN EL RENACIMIENTO. Barcelona Península. 1983.
- Caronia, Giuseppe. IO, MICHELANGELO (CONFESSIONI APOCRIFE). Palermo. S.F. Flaccovio. 1975.
- Carr, Edward H. ¿QUE ES LA HISTORIA?. México. Artemisa. 1985.
- Castelan, Angel. ALGUNAS PREGUNTAS POR LO MODERNO. Buenos Aires. tekne. 1986.
- Cassirer, Ernest. EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO. EN LA FILOSOFIA Y EN LAS CIENCIAS MODERNAS. México. F.C.E. 1974. t. I.
- EL MITO DEL ESTADO. México. F.C.E. 1974.
- ANTROPOLOGIA FILOSOFICA. México. F.C.E. 1975.
- INDIVIDUO E COSMO NELLA FILOSOFIA DEL RINASCIMENTO.

Florençia. La Nuova Italia . 1977.

----- LAS CIENCIAS DE LA CULTURA. México. F.C.E. 1982.

Caverni, R. STORIA DEL METODO SPRIMENTALE IN ITALIA.

Florençia. 1985. vol VI.

Ciliberto, Michele. IL RINASCIMENTO. STORIA DI UN DIBATTITO.

Florençia. La nuova Italia. 1975.

Corsano, Antonio. GIOVANNI GENTILE E GLI STUDI SUL RINASCIMENTO. en GIOVANNI GENTILE. LA VITA E IL PENSIERO. Florençia. Sansoni. 1950.

Coulano, Ioan. EROS E MAGIA NEL RINASCIMENTO. LA CONGIUNZIONE ASTROLOGICA DEL 1484. Milán. Mundadori. 1987.

Croce. Benedetto. LA HISTORIA COMO HAZAÑA DE LA LIBERTAD. México. F.C.E. 1979.

Chabod, Federico. SCRITTI SUL RINASCIMENTO. Turín. Einaudi. 1967.

----- ESCRITOS SOBRE MAQUIAVELO. México. F.C.E. 1984.

Chartier, Roger. EL MUNDO COMO REPRESENTACION. HISTORIA CULTURAL: ENTRE PRACTICA Y REPRESENTACION. Barcelona. Gedias. 1992.

Checa Cremales, Fernando. CARLOS V Y LA IMAGEN DEL HEROE EN EL RENACIMIENTO. Madrid. Taurus. 1987.

Dante, Aligheri. LA DIVINA COMEDIA. México. Fernández editores. 1961.

----- DE LA MONARQUIA Y OTROS TEXTOS. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina. 1984.

Danto, Arthur. HISTORIA Y NARRACION. ENSAYOS DE FILOSOFIA

ANALITICA DE LA HISTORIA. Barcelona. Paidós. 1989.

Debus, Alleng. EL HOMBRE Y LA NATURALEZA EN EL RENACIMIENTO. México. F.C.E. 1986.

Delameau, Jean. LA CIVILIZATION DE LA RENAISSANCE. París. Artbaud. 1973.

D'Espinosa, Giovanni. IL PROBLEMA DELLA FILOSOFIA DELLA STORIA IN GIOVANNI GENTILE. Palermo. Thule. 1974.

Delameau, Jean. LA PÈCHE ET LA PEUR. LA CULPABILISATION EN OCCIDENT. XIII^e-XVIII^e SIÈCLES. París. Fayard. 1983.

Dilthey, Wilhelm. HOMBRE Y MUNDO EN LOS SIGLOS XVI Y XVII. México. F.C.E. 1978.

Dockès, Pierre. LA LIBERACION MEDIEVAL. México. F.C.E. 1984.

Dotti, Ugo. PETRARCA E LA SCOPERTA DELLA COSCIENZA MODERNA. Milán. Feltrinelli. 1978.

Dubos, René. LOS SUEÑOS DE LA RAZON. México. F.C.E. 1976.

Duby, Georges. LOS TRES ORDENES O DE LO IMAGINARIO DEL FEUDALISMO. Barcelona. Petrel. 1980.

----- ECONOMIA RURAL Y VIDA CAMPESINA EN EL OCCIDENTE MEDIEVAL. Barcelona. Península. 1991.

Duvignaud, Françoise. EL CUERPO DEL HORROR. México. F.C.E. 1987.

Encina, Juan de la. LA PINTURA ITALIANA DEL RENACIMIENTO. México. F.C.E. 1986.

Francastel, Galienne. EL RETRATO. Madrid. Cátedra. 1988.

Febre, Lucien. PROBLEMI DI METODO STORICO. Turín. Einaudi. 1966.

- COMBATES POR LA HISTORIA. Barcelona. Ariel. 1970.
- ERASMO, LA CONTRARREFORMA Y EL ESPIRITU MODERNO.
Barcelona. Orbis. 1985.
- Ferguson, Wallace. IL RINASCIMENTO NELLA CRITICA STORICA.
Bologna. IL Mulino. 1969.
- Cantimori, Delio et al. INTERPRETAZIONI DEL
RINASCIMENTO. Bologna. IL Mulino. 1971.
- Galli, Carlo. MODERNITÀ. CATEGORIE E PROFILE CRITICI. Bologna.
IL Mulino. 1988.
- Garin, Eugenio. L'EDUCAZIONE IN EUROPA 1400/1600. Bari.
Laterza. 1987.
- CIENCIA Y VIDA CIVIL EN EL RENACIMIENTO ITALIANO.
Madrid. Taurus. 1982.
- LA FILOSOFIA COME SAPERE STORICO. Bari. Laterza 1990.
- LO ZODIACO DELLA VITA. LA POLEMICA SULL'ASTROLOGIA DAL
TRECENTO AL CINQUECENTO. Roma-Bari. Laterza. 1981.
- LA REVOLUCION CULTURAL DEL RENACIMIENTO. Barcelona.
Critica. 1981.
- IL RINASCIMENTO ITALIANO. Milán. Istituto per gli Studi
di Politica Internazionale. 1941.
- et al. EL HOMBRE DEL RENACIMIENTO. Madrid. Alianza.
1990.
- Gatto, Ludovico. MEDIOEVO VOLTERIANO. Roma. Bulzoni. 1973.
- Gentile, Giovanni. GENESI E STRUTURA DELLA SOCIETÀ. SAGGIO DE
FILOSOFIA PRATICA. Florencia. Sansoni. 1946.
- IL PENSIERO ITALIANO DEL RINASCIMENTO. Florencia.

Sansoni. 1940.

----- TEORIA GENERALE DELLO SPIRITO COME ATTO PURO. Florencia.

Sansoni. 1938.

----- STUDI SUL RINASCIMENTO. Florencia. Sansoni. 1936.

----- LA PROFEZIA DI DANTE. Roma. Quaderni di Novissima. 1933.

----- LA PRIMA FASE DELLA FILOSOFIA DE G. B. VICO. Nápoles.

Francesco Perrella. 1912.

----- IL PROBLEMA DELLA FILOSOFIA DELLA STORIA. en ATTI DEL CONGRESO INTERNAZIONALE DE SCIENZA STORICHE (ROMA. ABRIL-1903). Roma. Tipografia delle R. Accademia dei Lincei. 1906. vol. II. pp. 607-611.

Gerschenkron, Alexander. LA CONTINUITÀ STORICA. TEORIA E STORIA ECONOMICA. Turín. Einaudi. 1976.

Giganti, Maria Antonietta. STORIA E STORIA DELLA FILOSOFIA IN GIOVANNI GENTILE. Palermo. Centro Studi per la Cultura Siciliana. 1959.

Gobineau, Conde de. EL RENASCIMIENTO. Argeminta. Espasa-Calpe. 1951.

Goltwaite, Richard A. LA COSTRUZIONE DELLA FIRENZE RINASCIMENTALE. UNA STORIA ECONOMICO SOCIALE. Bolonia. Il Mulino. 1984.

Gordon Marshall. EN BUSCA DEL ESPIRITU DEL CAPITALISMO. ENSAYO SOBRE LA TESIS DE MAX WEBER ACERCA DE LA ETICA PROTESTANTE. México. F.C.E. 1982.

Gottfried, Robert. LA MUERTE NEGRA. DESASTRES EN LA EUROPA MEDIEVAL. México. F.C.E. 1989.

Gramsci, Antonio. NOTAS SOBRE MAQUIAVELO, SOBRE POLITICA Y SOBRE EL ESTADO MODERNO. México. Juan Pablos. 1975.

----- EL MATERIALISMO HISTORICO Y LA FILOSOFIA DE BENEDETTO CROCE. México. Juan Pablos. 1976.

----- EL RESURGIMIENTO. México. Juan Pablos. 1975.

----- LITERATURA Y VIDA NACIONAL. Argentina. Lautauró. 1961.

Grenada, Miguel A. COSMOLOGIA, RELIGION Y POLITICA EN EL RENACIMIENTO. FICINO, SAVONAROLA, POMPONAZZI, MAQUIAVELO. Barcelona. Anthropos. 1988.

Griewank, Karl. IL CONCETTO DI RIVOLUZIONE NELL'ETÀ MODERNA. ORIGINI E SVILUPPO. Florencia. La Nuova Italia. 1979.

Guerreau, Alain. EL FEUDALISMO. UN HORIZONTE TEORICO. Barcelona. Crítica. 1984.

Guicciardini, Francesco. HISTORIA DE FLORENCIA. 1378-1509. Méxoco. F.C.E. 1990.

Gunder Frank, André. LA ACUMULACION MUNDIAL, 1492-1789. Madrid. Siglo XXI. 1985.

Habermas, Jürgen. EL DISCURSO FILOSOFICO DE LA MODERNIDAD. Madrid. Taurus. 1989.

Hale, J. R. HISTORIA DE EUROPA. LA EUROPA DEL RENACIMIENTO. 1480-1520. México. F.C.E. 1973.

Hay, Denis. PROFILO STORICO DEL RINASCIMENTO ITALIANO. Bari. Laterza. 1978.

----- et al. HISTORIA DE LAS CIVILIZACIONES. LA EPOCA DEL RENACIMIENTO. Madrid. Alianza. 1989.

----- et al. IL RINASCIMENTO. INTERPRETAZIONI E PROBLEMI.

Bari. Laterza. 1979.

Hazard, Paul. LA CRISIS DE LA CONCIENCIA EUROPEA. Madrid. Alianza. 1988.

Heeres, Jacques. CARNAVALES Y FIESTAS DE LOCOS. Barcelona. Península. 1988.

Heller, Agnes. EL HOMBRE DEL RENACIMIENTO. Barcelona. Península 1980.

----- y Fehér, Ferenc. POLITICAS DE LA POSTMODERNIDAD. ENSAYOS DE CRITICA CULTURAL. Barcelona. Península. 1989.

Horkhaimer, Max. GLI INIZI DELLA FILOSOFIA BURGHESE DELLA STORIA. DA MACHIARELLI A HEGEL. Turín. Einaudi. 1985.

----- y Adorno, T.W. DIALECTICA DEL ILUMINISMO. Buenos Aires. Sur. 1971.

Huizinga, Johan. ENTRE LAS SOMBRAS DEL MAÑANA. DIAGNOSTICO DE LA ENFERMEDAD CULTURAL DE NUESTRO TIEMPO. Madrid. Revista de Occidente. 1936.

----- HOMO LUDENS. ESSAI SUR LA FUNCTION SOCIALE DU JEU. París. Gallimar. 1951.

----- LA MIA VIA ALLA STORIA E ALTRI SAGGI. Bari. Laterza. 1967.

----- EL OTOÑO DE LA EDAD MEDIA. ESTUDIOS SOBRE LAS FORMAS DE VIDA Y DEL ESPIRITU DURANTE LOS SIGLOS XIV Y XV EN FRANCIA Y EN LOS PAISES BAJOS. Madrid. Alianza. 1984.

----- ERASMO. Barcelona. Salvat. 1986.

----- EL CONCEPTO DE LA HISTORIA. México. F.C.E. 1980.

Kagan, Richard. LOS SUEÑOS DE LUCRECIA. POLITICA Y PROFECIA EN

LA ESPAÑA DEL SIGLO XVI. MADRID. NAREA. 1991.

Kappler, Claude. DEMONI MOSTRI E MARAVIGLIE ALLA FINE DEL MEDIOEVO. Florencia. Sansoni. 1983.

Kofler, Leo. CONTRIBUCION A LA HISTORIA DE LA SOCIEDAD BURGUESA. Buenos Aires. Amorrortu. 1974.

Kohn, Hans. HISTORIA DEL NACIONALISMO. Madrid. F.C.E. 1984.

Kristeller, Oaul Oskar. EL PENSAMIENTO RENACENTISTA Y SUS FUENTES. México. F.C.E. 1982.

----- OCHO FILOSOFOS DEL RENACIMIENTO ITALIANI. México. F.C.E. 1974.

Lambert, Malcolm. LA HEREJIA MEDIEVAL. MOVIMIENTOS POPULARES DE LOS BOGOMILOS A LOS HUSITAS. Madrid. Taurus. 1986.

Lefebvre, Georges. EL NACIMIENTO DE LA HISTORIA MODERNA. Barcelona. Martinez Roca. 1977.

Le Goff, Jacques. LOS INTELECTUALES EN LA EDAD MEDIA. México. Gedisa. 1987.

----- LO MARAVILLOSO COTIDIANO EN EL OCCIDENTE MEDIEVAL. México. Gedisa. 1987.

----- EL ORDEN DE LA MEMORIA. EL TIEMPO COMO IMAGINARIO. Barcelona. Paidós. 1991.

----- PENSAR LA HISTORIA. Barcelona. Paidós. 1991.

----- LA BOLSA Y LA VIDA. ECONOMIA Y RELIGION EN LA EDAD MEDIA. Barcelona. Gedisa. 1987.

----- EL NACIMIENTO DEL PURGATORIO. Madrid. Taurus. 1989.

----- et al. LA NUOVA STORIA. Milán. Mondadori.

Leites, Edmon. LA INVENCION DE LA MUJER CASTA. LA CONCIENCIA

PURITANA Y LA SEXUALIDAD MODERNA. Madrid. Siglo XXI. 1990.

Lo Schiavo, Aldo. LA FILOSOFIA POLITICA DI GIOVANNI GENTILE. Roma. Armando Armando. 1971.

----- INTRUDUZIONE A GENTILE. Bari-roma. Laterza. 1974.

Löwith, Karl. SIGNIFICATO E FINE DELLA STORIA. I PRESUPPOSTI TEOLOGICI DELLA FILOSOFIA DELLA STORIA. Milán. Edizioni dei Comunita. 1972.

----- JACOB BURCKHARDT. Roma-Bari. Laterza. 1990.

----- EL SENTIDO DE LA HISTORIA. IMPLICACIONES TEOLOGICAS DE LA FILOSOFIA DE LA HISTORIA. Madrid. Aguilar. 1956.

Luperini, Cesare. VOLTAIRE E LE "LETTRES PHILOSOPHIQUES". IL CONCETTO DELLA STORIA E L'ILLUMINISMO. Florencia. Einaudi. 1978.

McDannell, Collen y Lang, Bernhard. HISTORIA DEL CIELO. Madrid. Taurus. 1990.

Maddalena, Aldo. MONETA E MERCATO NEL '500. LA RIVOLUZIONE DEI PREZZI. Florencia. Sansoni. 1973.

Maio, Romeo de. MUJER Y RENACIMIENTO. Madrid. Mondadori. 1987.

Malagoli, Luigi. SEICENTO ITALIANO E MODERNITÀ. Florencia. La Nuova Italia. 1970.

----- LE CONTRADIZIONI DEL RINASCIMENTO. Florencia. La Nuova Italia. 1968.

Mâle, Emile. EL GOTICO. LA ICONOGRAFIA DE LA EDAD MEDIA Y SUS FUENTES. Madrid. Encuentro. 1986.

Malusa, Luciano. DELL'UMANESIMO ALLA CONTRORIFORMA. Milán. Marzaroti. 1976.

Mandavila, Juan de. LIBRO DE LAS MARAVILLAS DEL MUNDO. Madrid.

Visor. 1984.

Manuel, Frank y Manuel, Fritzie. EL PENSAMIENTO UTOPICO EN EL MUNDO OCCIDENTAL. Madrid. Taurus. 1984. vol. I. ANTECEDENTES Y NACIMIENTO DE LA UTOPIA (HASTA EL SIGLO XVI). vol. II. EL AUGE DE LA UTOPIA: LA UTOPIA CRISTIANA (SIGLOS XVII-XIX).

Manzoni, Claudio. UMANESIMO ED ERESIA: MICHELE SERVETO. Nápoles. Guida. 1974.

Marin, Louis. UTOPICAS: JUEGOS DE ESPACIOS. Madrid. Siglo XXI. 1975.

Mattie, Rudolfo di. IL PENSIERO POLITICO ITALIANO NELL'ETÀ DELLA CONTRORIFORMA. Milán. Riccardo Riccardi. 1982. t. I.

Meinecke, Friederich. L'IDEA DELLA RAGION DI STATO NELLA STORIA MODERNA. Florencia. Sansoni. 1970.

----- EL HISTORICISMO Y SUS ORIGENES. México. F.C.E. 1981.

Mirandola, Pico de la. DE LA DIGNIDAD DEL HOMBRE. Madrid. Nacional. 1984.

Meiss, Millard. LA PINTURA EN FLORENCIA Y SIENA DESPUES DE LA MUERTE NEGRA. Madrid. Alianza. 1990.

Mode, Heinz. ANIMALES FABULOSOS Y DEMONIOS. México. F.C.E. 1980.

Mollat, Michel. POBRES, HUMILDES Y MISERABLES EN LA EDAD MEDIA. México. F.C.E. 1988.

----- y Wolff, Ph. UÑAS AZULES, JACQUES Y CIOMPI. LAS REVOLUCIONES POPULARES EN EUROPA EN LOS SIGLOS XIV Y XV. Madrid. Siglo XXI. 1979.

Mondolfo, Rodolfo. FIGURAS E IDEAS DEL DE LA FILOSOFIA DEL

RENACIMIENTO. Buenos Aires. Losada. 1968.

Morin, Edgar. PENSAR EUROPA. LAS METAMORFOSIS DE EUROPA. Barcelona. Gedisa. 1988.

Moro-Campanella-Bacon. UTOPIAS DEL RENACIMIENTO. México. F.C.E. 1974.

Munz, Peter. CUANDO SE QUIEBRA LA RAMA DORADA ; ESTRUCTURALISMO O TIPOLOGIA?. México. F.C.E. 1986.

Nardi, Bruno. DANTE E LA CULTURA MEDIEVALE. Roma-Bari. Laterza. 1983.

Negri, Antimo. GIOVANNI GENTILE: COSTRUZIONE E SENSO DELL'ATTUALISMO. Florencia. La Nuova Italia. 1975.

----- GIOVANNI GENTILE: SVILUPPI E INCIDENZA DELL' ATTUALISMO. Florencia. La Nuova Italia. 1975.

Niccoli, Ottavia. PROFETI E POPOLO NELL'ITALIA DEL RINASCIMENTO. Roma. Laterza. 1987.

Nieto, José C. JUAN DE VALDES Y LOS ORIGENES DE LA REFORMA EN ESPAÑA E ITALIA. México. F.C.E. 1979.

Nisbet, Robert. HISTORIA DE LA IDEA DE PROGRESO. Barcelona. Gedisa. 1990.

Nulli, Sirio Attilo. ERASMO E IL RINASCIMENTO. Turín. Einaudi. 1955.

Orozco, Emilio. MANIERISMO Y BARROCO. Madrid. Cátedra. 1988.

Panofsky, Irvin. RENACIMIENTO Y RENACIMIENTOS EN EL ARTE OCCIDENTAL. Madrid. Alianza. 1975.

Pardo, Ferruccio. LA FILOSOFIA DE GIOVANNI GENTILE. GENESI, SVILUPPO, UNITÀ SISTEMATICA, CRITICA. Florencia. Sansoni. 1972.

Parker, Geoffrey. HISTORIA DE EUROPA. EUROPA EN CRISIS. 1598-1648. México. Siglo XXI. 1981.

Pérez de Oliva, Fernand. DIALOGO DE LA DIGNIDAD DEL HOMBRE. Madrid. Nacional. 1982.

Pieri, Piero. IL RINASCIMENTO E LA CRISI MILITARE ITALIANA. Turín. Einaudi. 1952.

Pope-Hennessy, Jhon. EL RETRATO EN EL RENACIMIENTO. Madrid. Akal. 1985.

Portelli, Hugues. GRAMSCI Y LA CUESTION RELIGIOSA. UNA SOCIOLOGIA MARXISTA DE LA RELIGION. Barcelona. Laia. 1977.

Portigliotti, Giuseppe. DONNE DEL RINASCIMENTO. Milán. Fratinelli. 1930.

Praz, Mario. IMAGENES DEL BARROCO. (ESTUDIOS DE EMBLEMATICA). Madrid. Siruela. 1992.

Quazza, Guido. LA DECADENZA ITALIANA NELLA STORIA EUROPEA. SAGGI SUL SEI-SETTECENTO. Turín. Einaudi. 1971.

Rabelais, François. GARGANTUA Y PENTAGRUEL. México. Bruguera. 1977.

Ranke, Leopold Von. HISTORIA DE LOS PAPAS. México. F.C.E. 1981.

----- PUEBLOS Y ESTADOS EN LA HISTORIA MODERNA. México. F.C.E. 1986.

Ricoeur, Paul. HISTORIA Y VERDAD. Madrid. Encuentro. 1990.

Reese, Gustava. LA MUSICA EN EL RENACIMIENTO. Madrid. Alianza. 1988. 2 vols.

Rei, Dario. LA REVOLUCION CIENTIFICA. CIENCIA Y SOCIEDAD ENTRE

LOS SIGLOS XV Y XVII. Barcelona. Icaria. 1978.

Renouard, Yves. HISTORIA DE FLORENCIA. Buenos Aires. EUDEBA. 1964.

Ripa, Cesare. ICONOGRAFIA. Madrid. Akal. 1987. 2 vols.

Roeder, Ralph. EL HOMBRE DEL RENACIMIENTO: SAVONAROLA, MAQUIAVELO, CASTIGLIONE, ARETINO. Buenos Aires. Sudamericana. 1946.

Romero, Luis. ESTUDIOS DE LA MENTALIDAD BURGUESA. Madrid. Alianza. 1989.

Rougemon, Denis de. EL AMOR Y OCCIDENTE. Barcelona. Kairós. 1986.

Ruggero, Guido. STORIA DELLA FILOSOFIA. RINASCIMENTO RIFORMA E CONTRORIFORMA. Roma-Bari. Laterza. 1971. 2 vols.

Ruggiers, Paul G. FLORENCE IN THE AGE OF DANTE. Oklahoma. university of Oklahoma Press. 1964.

Sánchez Camargo, M. LA MUERTE Y LA PINTURA ESPAÑOLA. Madrid. Nacional. 1954.

Schlosser, Julius von. LAS CAMARAS ARTISTICAS Y MARAVILLOSAS DEL RENACIMIENTO TARDIO. Madrid. Akal. 1988.

Sebastian, Santiago. CONTRARREFORMA Y BARROCO. LECTURAS ICONOGRAFICAS E ICONOLOGICAS. Madrid. Alianza. 1990.

Shell, Marc. DINERO, LENGUAJE Y PENSAMIENTO. LA ECONOMIA LITERARIA Y LA FILOSOFICA, DESDE LA EDAD MEDIA HASTA LA EPOCA MODERNA. México. F.C.E. 1988.

Sierra, Angela. LAS UTOPIAS. DEL ESTADO REAL A LOS ESTADOS SOÑADOS. Barcelona. Lerna. 1987.

Sismonci, Giorgio. CITTÀ E SOCIETÀ NEL RINASCIMENTO. Turín.

Einaudi. 2 vols.

Sismonds, J.A. EL RENACIMIENTO ITALIANO. México. F.C.E. 1984.

2 vols.

Soriano, Ramón. LA ILUSTRACION Y SUS ENEMIGOS. Madrid. Taurus. 1988.

Spies, Johann. STORIA DEL DOTTOR FAUST, BEN NOTO MAGO E NEGROMANTE. Italia. Aldo Garzanti. 1980.

Spirito, Ugo. DELL'ATTUALISMO AL PROBLEMATICISMO. Florencia. Sansoni. 1976.

Stedelman, Rudolf. IL DECLINO DEL MEDIOEVO. UNA CRISI DI VALORE. Bolonia. Il Mulino. 1978.

Stefano, Lino di. GIOVANNI GENTILE E L'ATTUALISMO. Palermo. Thule. 1981.

Stone, Lawrence. EL PASADO Y EL PRESENTE. México. F.C.E. 1986.

Strong, Roy. ARTE Y PODER. Madrid. Alianza. 1988.

Stuart Hughes, H. LA HISTORIA COMO ARTE Y COMO CIENCIA. Madrid. Aguilar. 1967.

Tenenti, Alberto. IL SENSO DELLA MORTE E L'AMORE DELLA VITA NEL RINASCIMENTO. Turín. Einaudi. 1989.

----- I RINASCIMENTI. 1350-1630. Florencia. Le Monnier. 1981.

----- FLORENCIA EN LA EPOCA DE LOS MEDICIS. Barcelona. Península. 1974.

----- CREDENZE, IDEOLOGIE, LIBERTISMI TRA MEDIOEVO ED ETÀ MODERNA. Bolonia. Il Mulino. 1978.

----- LA FORMACION DEL MUNDO MODERNO. Barcelona. Crítica. 1985.

Tenenti, A. y Romano, Ruggiero. LOS FUNDAMENTOS DEL MUNDO MEDERNO. EDAD MEDIA TARDIA, RENACIMIENTO, REFORMA. México. Siglo. XXI. 1989.

Titone, Virgilio. LA POLITICA DELL'ETÀ BAROCCA. Caltanissetta-Roma. Salvatore Sciascia. 1969.

Trease, Geofrfrey. LOS CONDOTIEROS, SOLDADOS DE FORTUNA. Barcelona. Orbis. 1985.

Trevor-Roper, H. IL RINASCIMENTO. Roma-Bari. Laterza. 1987.

----- et al. HISTORIA DE LAS CIVILIZACIONES: 8. LA EPOCA EN EXPANSION. EUROPA Y EL MUNDO DESDE 1559 HASTA 1600. Madrid/ México. Alianza. 1989.

Troeltsch, Ernest. EL PROTESTANTISMO Y EL MUNDO MODERNO. México. F.C.E. 1983.

Truyol, Antonio. DANTE Y CAMPANELLA. DOS VISIONES DE UNA SOCIEDAD MUNDIAL. Madrid. Tecnos. 1968.

Van Dülmen, Richar. HISTORIA UNIVERSAL. LOS INICIOS DE LA EUROPA MODERNA. 1550-1648. México. Siglo XXI. 1984.

Varios. GIOVANNI GENTILE. en UOMINI TRA LA VITA E LA STORIA. Roma. Centro Editoriale Nazionale. 1955.

----- HACER LA HISTORIA. vol. I. NUEVOS PROBLEMAS. Barcelona. Laia. 1985.

----- ITALIAN RENAISSANCE STUDIES. Londres. Faber ann Faber. 1960.

----- EL HOMBRE FEUDAL. Madrid. Alianza. 1988.

----- EL FEUDALISMO. Madrid. Ayuso. 1976.

----- SEXO BARROCO Y OTRAS TRANSGRECCIONES PREMODERNAS. Madrid.

Alianza. 1990.

----- GRAMSCI Y LAS CIENCIAS SOCIALES. México. Pasado y Presente. 1974.

----- MAGIA E SCIENZA NELLA CIVILTÀ UMANISTICA. Bolonia. Il Mulino. 1976.

----- HUMANISMO Y RENACIMIENTO. Madrid. Alianza. 1986. Selección de Pedro R. Santidrián.

----- LA ACTUALIDAD DEL PENSAMIENTO POLITICO DE ANTONIO GRAMSCI. Barcelona. Grijalbo. 1977.

----- PROSISTAS MEDIEVALES ITALIANOS. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina. 1984.

----- RENACENTISTAS ITALIANOS. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina. 1984.

Vernet, Juan. ASTROLOGIA Y ASTRONOMIA EN EL RENACIMIENTO. LA REVOLUCION COPERNICANA. Barcelona. Ariel. 1974.

Vigo, Pietri. LA DANZE MACABRE IN ITALIA. Palermo. Il Vespro. 1980.

Villani, Giovanni. CRONICAS FLORENTINAS. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina. 1984.

Von Martin, Alfred. SOCIOLOGIA DEL RENACIMIENTO. México. F.C.E. 1988.

Vovelle, Michel. IMMAGINI E IMMAGINARIO NELLA STORIA. FANTASMI E CERTEZZE NELLA MENTALITÀ DAL MEDIOEVO AL NOVECENTO. Roma. Editori Riuniti. 1989.

----- LA MORT ET L'OCCIDENT. DE 1300 Á NOS JOURS. París. Gallimard. 1983.

Wallesterin, Immanuel. EL MODERNO SISTEMA MUNDIAL. México. Siglo XXI. 1984. 2 vols.

Walser, Ernesto. UMANITÀ E ARTE NEL RINASCIMENTO ITALIANO. Florencia. Le Monnier. 1942.

Warburg, Aby. LA RINASCITA DEL PAGANESIMO ANTICO. CONTRIBUTI ALLA STORIA DELLA CULTURA. Florencia. La Nuova Italia. 1966.

White, Hayden. METAHISTORIA. LA IMAGINACION HISTORICA EN EL SIGLO XIX.

Wever, Max. LA ETICA PROTESTANTE Y EL ESPIRITU DEL CAPITALISMO. México. Premia. 1979.

Wesi, Georg. L'IDEALE EROICO DEL RINASCIMENTO E LE SUE PROMESSE UMANISTICHE. Nápoles. Edizione Scientifiche Italiani. 1961.

Westheim, Paul. LA CALAVERA. México. F.C.E. 1985.

Würtenberger, Franzsepp. IL MANIERISMO. Milán Silvana Editore D'Arte. 1965.