

## LA DEFINICIÓN DE LOS TIEMPOS: EL CASO DE LA MODERNIDAD

DEFINING AN EPOCH: THE CASE OF MODERNITY

César Félix Sánchez Martínez

*Sociedad Peruana de Historia, Lima, Perú*

*Correspondencia: cesar.felix.sanchez@gmail.com*

Recibido: 15-09-2017

Aceptado: 20-11-2017

### Resumen

El problema de la definición de los tiempos históricos permanece como uno de los asuntos más debatidos en las teorías historiográficas, especialmente en la historia de la cultura. Entre la antigua posición ilustrada de períodos casi incommunicables separados por cisuras dramáticas y la historia centrada en los procesos de larga duración, existen diversos matices y aproximaciones. No hay mejor forma para dilucidar esta cuestión que mostrar un periodo histórico específico de cambio cultural radical, en este caso el advenimiento de la llamada “Modernidad”. En el presente artículo se presentarán críticamente diversas aproximaciones a este proceso de cambio dramático en la historia cultural de Occidente entre los siglos XIV y XVI, mostrando la genealogía filosófica e ideológica de cada propuesta.

**Palabras clave:** Historia de la cultura, Modernidad, Renacimiento, cambio cultural

### Abstract

Defining an epoch in Cultural history is one of the most debated themes in modern historiographical theories. Between the Enlightened view of almost incommunicable periods separated by dramatic ruptures and the long duration processes of some historical models, lays a handful of quite diverse positions. There is no better way to unravel this question but to show a specific period of dramatic cultural change, such as the so called “Modernity”, between Fourteenth and Sixteenth-Centuries. In this article, the author will present critically diverse approximations about that phenomenon, showing the philosophical and ideological background of each proposal.

**Keywords:** Cultural History, Modernity, Renaissance, Cultural Change

### **Introducción: historia de la cultura y definición de los tiempos**

El problema de la definición de los tiempos históricos permanece siendo uno de los asuntos más debatidos en las teorías historiográficas. Entre la antigua posición ilustrada de períodos casi incomunicables separados por cisuras dramáticas y la historia centrada en la larga duración, representada por la escuela francesa de *Annales*, por citar un ejemplo, se encuentran diversos matices y aproximaciones, cada uno de las cuales puede ser bastante revelador de la genealogía filosófica y/o ideológica de quien la plantea.

Sin embargo, como todo asunto historiográfico esconde –aunque les pese a algunos– una cuestión filosófico-metodológica de base, cabe preguntarnos si es posible hablar de una definición de los tiempos. ¿Podemos realizar la labor de partir el proceso histórico como si de una substancia corpórea se tratara? Aunque evidentemente el signo de los cambios posee una dinámica –ciertamente diferente– en disciplinas como la historia económica o la historia jurídica, es en el plano de la historia de la cultura donde esta problemática se manifiesta como más saltante.

A la hora de develar la pretensión fundante de la historia de la cultura, conviene recordar aquello que según Ernst Cassirer (1961) definía la esencia de la obra de Jacob Burckhardt (1818-1897), a quien propiamente corresponde la paternidad de esta disciplina: “no buscamos en la historia el conocimiento de una cosa externa sino el conocimiento de nosotros mismos” (p. 298); pues lo que el historiador pretende hallar cuando se confronta con el espectáculo trágico y fugaz de los vaivenes de la acción y del pensamiento humanos es

la materialización del espíritu de una época pasada. Detecta el mismo espíritu, en las leyes y en los estatutos, en las declaraciones de derecho, en instituciones sociales y en constituciones políticas, en ritos y ceremonias religiosas. Para el verdadero historiador, semejante material no es un hecho petrificado, sino forma viva. (p. 261)

Es menester señalar que, a la hora de hacer historia de la cultura, uno puede enfrentarse a dos tentaciones opuestas: la primera, sería la negación o reducción del espíritu, es decir de esta *estructura profunda* transversal a todas las manifestaciones culturales de determinado periodo, y tomarlas como meras manifestaciones aisladas, sin ninguna vinculación unas con otras, lo que conlleva a una mirada necesariamente superficial y empobrecida. Es la tentación del *empirismo*, que, aplicado a la historia cultural, acaba por aniquilarla totalmente. La tentación opuesta sería la absolutización o hipertrofia de determinados elementos del espíritu, que, tomados apriorísticamente, acabarían por forzar la realidad multiforme de las manifestaciones culturales y convertirse, de manera más o menos gratuita, en sus claves hermenéuticas. Esta tentación sería la del *ideologismo*.

Decía el ilustrado inglés Lord Bolingbroke que la historia no era más que la filosofía puesta en ejemplos y la idea de fondo tras esa aparente *boutade* dieciochesca sería retomada en el siglo XX por la teoría del desarrollo histórico de las civilizaciones de Arnold Toynbee, con el valor fundamental que las concepciones del mundo, particularmente las religiosas, poseen para configurar el devenir de los pueblos. Es así que, tanto por la necesidad de encontrar el auténtico espíritu específico de una época, como por la importancia de este espíritu en la explicación de los procesos histórico-culturales, es legítima, en términos absolutos, una historia de la cultura.

El reparo fundamental de la postura empirista a los historiadores culturales que, como Cassirer (1961) y Burckhardt (2004), van en pos del espíritu de determinada época, es que acabarían casi siempre siendo *ideologistas*; es decir, buscadores, entre la multiforme variedad de los sucesos y actos históricos, de aquello que ya conocen. El remedio adecuado para evitar este reparo sería entonces buscar el *espíritu* correcto, es decir, aquella forma o esencia que define y une a las manifestaciones específicas de una época, al margen de lo accidental. Es ahí que entra, como presupuesto salvador de esta disciplina, la definición correcta de los tiempos.

Conviene recordar que el fundamento de toda especulación filosófica que pretenda tener un asidero real es la definición. Para la tradición escolástica, la definición estaría conformada por un género próximo y una diferencia específica. Así, por ejemplo, la clásica definición aristotélica del hombre como *animal rationalis*, nos remite, en primer término, al *género* o clase superior más cercana, la del ser viviente corpóreo, el animal, pero, en segundo, a aquello que *especifica* a lo definido de otras realidades con las que comparte el género, es decir la *diferencia específica*; en este caso, la racionalidad.

Así, lo que define algo es lo que lo especifica o diferencia de lo demás. Este criterio es totalmente extrapolable a las manifestaciones culturales de las diversas épocas históricas, pero donde creo que puede revelarse mejor es en el gran cambio cultural, innegable aun para los defensores de las larguísimas duraciones o de la incomunicabilidad absoluta de los fenómenos culturales: la llamada *Modernidad*.

### **La Modernidad: en pos de una definición**

¿Quién sería entonces más *moderno*? ¿Marsilio de Padua, el legista secularizador del siglo XIV o un campesino navarro de 1962? La respuesta dependerá de si es posible encontrar una especificación entre las épocas que vaya más allá de la mera cronología.

Etimológicamente, debemos remontarnos al vocablo latino *modernus*, que remitía a lo reciente, a lo que ha sucedido hace poco. Era un compuesto de *modus*, accidente, manera, y de *hodiernus*, lo de *hodie*: hoy. Lo *modernus* sería, entonces, la manera o modo de hoy. Su uso se puede encontrar ya desde la Antigüedad tardía (siglo V. d. C) y se prolonga hasta el Medioevo, pero siempre en el sentido cronológico referido al tiempo presente y, por tanto, de valoración neutra. Sería recién a partir del siglo XIV, de la mano de Petrarca y Dante, que empieza a cobrar una connotación positiva. ¿Sería el inicio de la autoconciencia de la modernidad o más bien la modernidad consistiría en la autoconciencia?

Para el siglo siguiente, la escuela nominalista adoptaría para sí el nombre de *via modernorum* contra la *via antiquorum* representada por la escolástica tradicional; y, contemporáneamente, la escuela espiritual intimista y antiintelectualista de Gerard Groote en los Países Bajos empieza a ser conocida como *devotio moderna*. En ambos casos existe una autovaloración positiva en el uso del término.

Sobre este cambio de valoración escribe Sanz (2005):

Este cambio de perspectiva hace que lo moderno, al diferenciarse de lo antiguo y distanciarse de ello, atraiga sobre sí la atención y surge entonces la idea de modernidad como valor, lo cual comporta una cierta sustantividad, que va más allá de la mera sucesión temporal. El carácter positivo y sustancial de lo moderno aparece de manera más patente en la división tripartida de las edades históricas, que se

generaliza desde fines del siglo XVII. Hablar de edad antigua, media y moderna permite resaltar los dos extremos, frente al significativo desprecio de “edad media”, entendida como un mero interregno sin brillo ni peso propio. (p. 18)

Valverde (2011), en su ya clásico *Génesis, estructura y crisis de la Modernidad*, abunda en reflexiones respecto a esta primera distinción, ya esbozada, entre una “edad moderna” cronológica y una corriente ideológica diferenciada y específica nacida en esta época cronológica, la “modernidad”:

Soy consciente de que no se puede identificar el término Modernidad con el de Edad Moderna. Este último es más amplio que el primero. Abarca todo cuanto ha sucedido desde el final de la Edad Media hasta la Revolución francesa en las múltiples dimensiones de la vida humana: social, bélica, económica, política, cultural, artística, religiosa, etc... En cambio, el vocablo Modernidad tiene una connotación específicamente ideológica y filosófica: significa una actitud mental que en la Edad Moderna llegó a ser dominante y que se ha prolongado hasta nuestro siglo XX, en el cual aún dura y perdura, por más que se hable ya del fin de la Modernidad y de la era de la Posmodernidad. Esa actitud mental, la Modernidad, ha conformado casi todo cuanto ha sucedido en el desarrollo de los pueblos occidentales a lo largo de los últimos siglos. (p. XII)

Tenemos entonces una especificidad en algún momento de la historia de los pueblos occidentales, donde se desarrolla una corriente cultural –aunque muy diversa y matizada en los diversos contextos temporales o geográficos– diferente y que logra arraigarse. ¿Podemos situarla de manera más o menos acotada en algún tiempo histórico específico? ¿Y podemos conocer, de la manera más sintética posible, cuál es el contenido fundamental de esta especificidad? A eso apuntaremos en el siguiente acápite.

### **La partida de nacimiento de la Modernidad**

Usualmente –y de manera en algo superficial– se ha tratado de situar el inicio de este cambio de *Weltanschauung* al Renacimiento o incluso a la Reforma luterana. Como veremos más adelante, las condiciones que dieron directo origen a ambos procesos ya estaban puestas o poseían un matiz distinto y más profundo que merece consideración aparte.

Como sostiene Homer (2013), profesor de Harvard y gran patriarca de los estudios medievales en Estados Unidos en las primeras décadas del siglo XX<sup>1</sup>: “la continuidad de la historia rechaza los contrastes brutales y violentos entre periodos sucesivos y (...) la moderna investigación histórica nos muestra una Edad Media menos oscura y estática y un Renacimiento menos repentino y brillante de lo que supusimos” (p. 3).

Precisamente el libro de Haskins (2013) se titula *El renacimiento del siglo XII* y nos presenta, siguiendo la “moderna investigación histórica” –para aquella época bastante seria y también bastante desengañada, a diferencia de nuestros actuales divulgadores, de los mitos progresistas ilustrados– al siglo de Abelardo, de san Bernardo, de las Cruzadas y de la culminación del románico y los inicios del gótico como una época de serena dignidad y empuje hacia un progreso que, no sin recodos ni demoras, se haría cada vez más sostenido.

---

1 A quien Víctor Andrés Belaunde, que lo conoció en Harvard en 1920, llamaría “medievalista insigne, maestro afable y acogedor” (1967, p. 582)

Parece, entonces, que la historia –incluso la del pensamiento– no suele proceder por saltos ni pueden marcarse en ella exactamente los antes y después.

Sin embargo, quizá por ánimo poético, siempre presente en los historiadores o por un deseo de condensar acontecimientos de duración mayor pero que se explicitan de forma privilegiada en un momento –incluso muy específico–, suele ser frecuente ponerle una fecha a los cambios históricos.

Este deseo de poder hallar la “partida de nacimiento” de la Modernidad es bastante acusado especialmente en historiadores contemporáneos, como es el caso del profesor Stephen Greenblatt, también de Harvard, y su libro *El Giro. Cómo un manuscrito olvidado contribuyó a crear el mundo moderno*, ganador del Premio Pulitzer en 2012.

Para Greenblatt (2012), la Modernidad vio la luz así:

En el invierno de 1417, Poggio Bracciolini cruzó a lomos de su caballo los boscosos montes y valles del sur de Alemania rumbo a su remoto destino, un monasterio del que se decía que ocultaba antiguos manuscritos tras sus muros. Como seguramente comprobaron los aldeanos que lo veían pasar desde las puertas de sus cabañas, era un extraño en tierras lejanas. De constitución menuda y perfectamente afeitado, es probable que vistiera un ropón y una capa de corte sencillo, pero todo bien confeccionado. (p. 22)

Luego de presentarnos al humanista italiano como un interesante y singular personaje, ni campesino ni cortesano ni caballero, y en algo alejado del ideal corporativo tradicional del Medioevo, nos revela su misión: encontrar manuscritos latinos olvidados en las viejas bibliotecas monacales de Alemania, en medio del naciente frenesí por la Antigüedad clásica que empezaba a manifestarse en algunos ambientes de la península. Su búsqueda resultaría bastante fructífera en aquel invierno:

Fue así como en enero de 1417 Poggio se encontró una vez más en la biblioteca de un monasterio, probablemente el de Fulda. Y allí cogió de la estantería un extenso poema cuyo autor quizá recordara haber visto mencionado en Quintiliano o en la crónica compilada por san Jerónimo: T. LUCRETI CARI DE RERUM NATURA. (p. 157)

Se trata del poema *De la naturaleza de las cosas* de Lucrecio, epicúreo romano del siglo II d. C, imbuido de una concepción del mundo materialista, evolucionista, atea y trágicamente lúbrica, pero que, como dice Greenblatt,

en la actualidad muchas de las afirmaciones que se hacen en el *De rerum natura* acerca del universo nos resultan muy familiares, al menos para el círculo de personas que probablemente lean estas palabras. Al fin y al cabo, buena parte de los argumentos fundamentales de la obra constituyen los cimientos sobre los que se ha construido la vida moderna. (p. 161)

Pasa a señalar, seguidamente, la “vida después de la vida” del “giro” lucreciano, al que señala a veces explícita, a veces implícitamente como precursor y difusor del maquiavelismo, el escepticismo montaigneano, el atomismo moderno, las doctrinas de Charles Darwin, etc., que acabarían por producir la ruptura con el viejo orden antiindividualista y teocéntrico del Medioevo (pp. 192-225). Destaca en estas páginas de manera particular –aunque es una característica de todo el libro– cierta obsesión anacrónica por hacer de Lucrecio casi un contemporáneo del Occidente moderno post-freudiano, especialmente en sus crudas descripciones sexuales, que son repetidas casi con tanta insistencia por el autor como su visión, también anacrónica, del ambiente religioso tradicional de

la Europa bajomedieval convertido en una delirante “policía del pensamiento” modelada según cánones de los totalitarismos políticos del siglo XX.

Pero el error más significativo del libro resulta, como es evidente, la magnificación de la influencia de un texto, que si bien circuló bastante –lo que prueba paradójicamente que quizá no haya sido visto entonces como tan subversivo como Greenblatt cree– acabó convertido en una curiosidad literaria. El gran autor clásico del Renacimiento no fue el marginal Lucrecio, sino el muy metafísico Platón y, como lo demuestran Frances A. Yates (1993), entre otros, fue “en los textos herméticos donde el Renacimiento encontró su nueva, o nueva-antigua, concepción de la relación del hombre con el cosmos” (p. 335). Textos para nada materialistas, ni ateos, ni mucho menos evolucionistas; al margen, claro está de su condición innovadora y rupturista con el orden escolástico y cristiano tradicional.

Una gran distancia parece separar al Harvard de Haskins del de Greenblatt: en uno todavía es válido el modelo sosegado y desprejuiciado de la reflexión erudita, que desconfía de los saltos historiográficos ilegítimos y procura observar con comprensión y honestidad intelectual un rico acervo tradicional de saberes primordiales; en el otro, el prurito de justificar el presente –que va incluso más lejos que la historia «no anticuaria» propuesta por Nietzsche– en un contexto de guerra cultural lleva a toda laya de anacronismos, además de a una suerte de formulación estilística seudonovelística, centrada en la reconstrucción imaginativa, cuando no deformadora, de la vida de un individuo histórico para hacerlo “cercano” y a la reducción de procesos complejos a acontecimientos y figuras singulares, quizá en guiño retórico a un público lector masivo, sentimental y poco predisposto a explicaciones que no sean fáciles.

Un vuelo imaginativo semejante al de Greenblatt, aunque quizás con un poco de mejor fortuna, se revela en el siguiente intento de datación del natalicio de la Modernidad que presentamos, esta vez por Rémi Brague, profesor de filosofía medieval en La Sorbona, en *La sabiduría del mundo. Historia de la experiencia humana del universo* (2008).

A partir de la caída en Alsacia del meteorito más antiguo que poseemos, el 11 de noviembre de 1492, luego con el descubrimiento de las supernovas y del origen de los cometas por Tyco Brahe y para finalizar con la difusión del sistema copernicano se produce la “muerte del Cosmos” (p. 271), según Brague, que consiste en el desmantelamiento del orden clásico invariable, racional y armonioso:

La cosmología antigua y medieval proponía como modelo de la conducta humana o, al menos, como garantía de ésta, el cielo, esa parte de la naturaleza que parece comportarse con una perfecta regularidad y que constituye lo más “cósmico” que hay en el mundo. El paso a la visión moderna del universo priva a este modelo de toda pertinencia. Imitar el cielo ya no tiene ningún sentido. Una consecuencia fundamental de esta situación estriba en cierto cambio de paradigma. Para el hombre antiguo y medieval, la naturaleza se mostraba ante todo bajo las especies del mundo celeste. Para el hombre moderno, el nuevo paradigma es el ámbito de lo vivo. (2008, p. 289)

Queda por explicar por parte de Brague el hecho de que el modelo planetario galileo-newtoniano impone también una “disciplina celeste”, ciertamente distinta a la del modelo tolemaico-aristotélico, pero que acaba por ser tan rigurosa como la de él e incluso más pues el mecanicismo acaba

convirtiendo al mundo, incluso al supraterráneo, en un gigantesco teorema determinista a ser descifrado en su totalidad tarde o temprano. Seguiría entonces vigente, ante un orden cósmico tan regular, la posibilidad para los hombres modernos de “imitar al cielo”. De esto dan fe la pasión *sub specie aeternitatis* por la observación e imitación de los cielos de Baruch Spinoza, convertida en *amor Dei intellectualis*, y “la creciente admiración y asombro” que el cielo estrellado sobre su cabeza producía en Immanuel Kant, hasta el punto de compararla con el sentimiento del deber moral en el corazón. Parafraseando a Mark Twain, parece entonces que la noticia de la muerte del cosmos dada por Brague es un poco exagerada.

Valverde (2011) se aventura también a dar una fecha, incluso una exacta. A pesar del riesgo, parece al fin y al cabo no haber andado tan desencaminado:

De manera puramente simbólica y, si se quiere, caprichosa, he escrito alguna vez que la Modernidad nació al amanecer del 28 de mayo de 1328. Comenzaba a clarear el alba aquel día sobre las altas y doradas murallas de Avignon. Mezclados con los campesinos, salían por una de sus puertas cinco frailes franciscanos, bien caladas las capuchas pardas para no ser reconocidos sus rostros. Eran Miguel de Cesena, general de la Orden, Bonagrazia de Bérgamo, Francesco de Ascoli, Enrique Talheim y Guillermo de Ockham. (pp. XIII-XIV)

Eran cuatro frailes rebeldes y un filósofo-teólogo de avanzada que huían del papa Juan XXII a la corte imperial de Pisa, donde Luis de Baviera los recibiría con entusiasmo. La doctrina occamista —el llamado *nominalismo* o *terminismo*— negaba los universales y la validez del pensamiento abstracto, lo que supone la negación de la posibilidad de una metafísica. La realidad estaría signada, entonces, por un radical contingentismo de entes individuales de una inestabilidad en el ser intensa. El conocimiento sensible de lo individual sería la única garantía de verdad “científica”. A este escepticismo filosófico se le añade un fideísmo religioso. Finalmente, la eclesiología occamista propugnaría la ruptura de la tradicional armonía entre las dos espadas, a través de la *kenosis* radical de una Iglesia sin derechos ni propiedades, totalmente absorbida por el Estado.

Así, por un lado, tanto la *nueva ciencia* del siglo XVII, que se niega a ir al *quid* y que anula las causas formales y finales del ente, ante la causa material y la eficiente, reduciéndolo así a su pura dimensión sensible como la tradición alquímica y hermética rediviva —que también es una renuncia a las esencias y un modelo de *facere* humano puramente instrumental— serían impulsadas por el empirismo occamista *avant la lettre*. El radical criticismo escéptico hacia la metafísica, por su parte, acabaría por desprestigiarla y preparar el camino al giro humanista en la *paideia* occidental, donde la *philosophia prima* resulta siendo abandonada en pos de una formación literaria y artística clásica y que es el signo constitutivo del Renacimiento. La eclesiología occamista acompañaría las tendencias secularistas de los legistas bajomedievales y de los teóricos de la soberanía renacentistas, que acabarían sembrando los gérmenes del laicismo. Finalmente, el fideísmo voluntarista del fraile inglés sería transmitido, luego de menos de dos siglos, a un fraile alemán llamado Martín Lutero, que no vaciló en llamarlo en alguna ocasión *philosophus maximus*.<sup>2</sup>

2 “El nominalismo ockhamista fue, pues, la filosofía que modeló el pensamiento juvenil de Lutero. Nominalistas o modernos eran, a juzgar por las obras que dejaron escritas sus dos principales maestros: Iudocus Trutvetter (+1519), llamado *el Doctor de Eisenach* y venerado como «el príncipe de los dialécticos», por quien Lutero sentirá siempre gran estima y reverencia, y Bartolomé Arnoldi de

Tenemos entonces que en Occam, sea en germen o ya en fruto, se encuentran las principales tendencias de la ruptura cultural y espiritual entre estos “nuevos tiempos” y la cultura tradicional occidental, basada en un intelectualismo cristiano teocéntrico y organicista. Queda claro, entonces, que si existe alguna fecha simbólica en torno al advenimiento de la Modernidad, el 28 de mayo de 1328, inicio de la difusión libérrima del nominalismo, sería la más adecuada.

Habiendo demostrado que se pueden definir épocas en la historia de la cultura al encontrar su especificación, queda por mencionar, sin embargo, cuál es el contenido preciso de esta.

Lo que comparten todos los acontecimientos que marcarían el posible inicio de la Modernidad revisados líneas arriba sería la defensa, desde diversas perspectivas, del llamado *principio de autonomía*.

A partir de la ofensiva crítica y nominalista en lo filosófico, voluntarista en lo teológico y secularista en lo político, iniciada en el siglo XIV, nos encontramos con un proceso, al que le tomaría años encarnarse, pero que no deja por eso de ser constante, un proceso de autonomización de la fe sobre la razón y viceversa, de la espada regia de la pontificia, del individuo respecto de la comunidad, de la especie o del universal e incluso de cualquier orden ontológico o divino.

Aunque al inicio estaba restringido a los márgenes de la disidencia religiosa y política, el proceso fue ganando espacio, especialmente a partir de la Reforma protestante. Pero sería recién en el siglo XVIII en que sectores intelectuales acabarían cediendo en una dimensión significativa a esta ruptura cultural y espiritual. Después de una larga serie de mareas y contramareas respecto a la herencia de la Modernidad, para la segunda mitad del siglo XX –y coincidiendo con su agonía en los medios filosóficos de avanzada– llegaría a encarnarse en la mente popular masivamente, arrai-gando instituciones y elaborando un nuevo *sentido común* laicista, prometeico y desespiritualizado.

Respecto a la dimensión secularizante de la Modernidad, que parece ser su constitutivo formal, Carlos Valverde escribe lo siguiente, en breve síntesis:

El proceso de secularización o laicismo, es decir, la ruptura y el progresivo distanciamiento entre lo divino y lo humano, entre la revelación y la razón, o, si se prefiere, la lenta y sucesiva sustitución de los principios y valores cristianos, que habían dado unidad y sentido a los pueblos europeos durante al menos diez siglos, por los valores pretendidos de la razón pura. (2011, p. XIII)

### **El Renacimiento: visiones del primer gran fruto cultural de la Edad Moderna**

Excepuando al nominalismo por su calidad de *pars destruens* de la tradición escolástica y su signo criticista y negativo, el primer fruto cultural propiamente creativo de los nuevos tiempos es el llamado *Renacimiento*.

Con respecto al carácter y condiciones de modernidad de esta manifestación cultural del Occidente de los siglos XIV-XVI, se ha desarrollado uno de los más ricos debates en el ámbito de la historia de la cultura. Comenzaremos pasando revista a un conjunto representativo de perspectivas diversas, empezando por aquellas que lo consideran como la ruptura moderna quintaesencial, aunque difieren en su valoración.

---

Usingen (+1532), a quien su discípulo profesaba no solo reverencia sino sincero afecto, y de quien aprendió a llamar a Ockham *philosophus maximus*” (García, 1976, p. 70).



La visión clásica al respecto es la del historiador suizo Jacob Burckhardt en *La cultura del Renacimiento en Italia* (2004), originalmente publicada en 1860. Allí esboza una teoría de interpretación del “renacimiento” de la Antigüedad clásica contra el orden teocéntrico y comunitario del Medioevo a partir del *Trecento* y *Quattrocento* italianos que se haría canónica, aunque siempre hiciera énfasis que lo que pretendía no era más que ofrecer un ensayo en el sentido literal del término (p. 45).

Burckhardt aborda, en primera instancia, las condiciones políticas de Italia entre los siglos XIII y XIV, caracterizadas, según él, por ser un periodo de “desatado egoísmo dotado de los rasgos más horribles» (p. 46), pero que abre paso, de la mano de los tiranos, a la irrupción del espíritu político de Europa, representado por una entidad que hace su aparición, la del Estado “como creación consciente y calculada, es decir, como obra de arte” (p. 46). Es entonces este contexto de tiranías y repúblicas italianas, sumidas en luchas de poder implacables pero no despojadas de grandeza, el “motor para la temprana transformación del italiano en un hombre moderno” (p. 141). Su conciencia ya no está sumida en el sueño medieval, donde se encontraba encuadrado en un pueblo, una corporación o una familia, sino despierta a lo *subjetivo*, que hace que se convierta en *individuo*.

Es aquí donde aparece el resurgir de la Antigüedad clásica en las artes y la cultura; pero este fenómeno no agota el Renacimiento. La tesis principal del libro es que no fue solo el redescubrimiento de la Antigüedad clásica sino su combinación con el peculiar genio italiano preexistente lo que revolucionó al mundo occidental.

Una vez libres de las múltiples barreras que en otras partes inhibían el curso del progreso, altamente desarrollados como individuos y debidamente instruidos por la Antigüedad, los espíritus italianos se entregaron al descubrimiento del mundo exterior y se atrevieron a reproducirlo visual y verbalmente. (p. 251)

La visión burckhardiana sería la de una valoración entusiasta y positiva del Renacimiento en cuanto ruptura con la tradición medieval y en su proyección del hombre como individuo que descubre y reproduce el mundo.

Cerca de setenta años después y generalizado el malestar respecto a la supuesta *decadencia de Occidente*, reflejada en la masificación, el totalitarismo naciente, la crisis del positivismo y, por sobre todo, el profundo *mysterium iniquitatis* que reveló la guerra total, diversos sectores intelectuales estaban cada vez peor dispuestos ante cualquier reivindicación de prometeísmo humano y buscaban, incluso, una reacción antimoderna. Es el caso de la interpretación del Renacimiento que hace René Guénon en *La crisis del mundo moderno* de 1927.

Guénon (2015), contrariamente a lo que había sostenido hasta hace unas décadas la academia positivista, retrocedía la fecha de inicio de la modernidad a la disolución de la Cristiandad: “Se debe, pues, hacer remontar la época moderna a casi dos siglos antes de lo ordinario; el Renacimiento y la Reforma son, sobre todo, resultantes” (p. 38). Respecto a aquel –y en contraste significativo con la visión burckhardiana que todavía permanecía muy en boga, aunque morigerada en su antimiedievalismo– escribía el siguiente párrafo antológico:

Lo que se denomina Renacimiento fue en realidad, como ya lo hemos dicho en otras ocasiones, la muerte de muchas cosas; con el pretexto de volver a la civilización grecorromana, no se tomó de ella sino lo que tuvo de más exterior, porque sólo eso pudo expresarse claramente en textos escritos; y

esta incompleta restitución podía tener, por lo demás, solamente un carácter muy artificial, ya que se trataba de formas, que, desde hacía siglos, habían cesado de vivir su verdadera vida. En cuanto a las ciencias tradicionales de la Edad Media, luego de haber tenido aún algunas últimas manifestaciones en esta época, desaparecieron casi totalmente como las de las civilizaciones remotas que fueron aniquiladas antiguamente por algún cataclismo; y, en esta ocasión, nada vendría a reemplazarlas. En adelante no hubo más que filosofía y ciencia “profanas”, es decir, la negación de la verdadera intelectualidad, la limitación del conocimiento al orden más inferior, el estudio empírico y analítico de hechos que no son referidos a ningún principio, la dispersión en una multitud indefinida de detalles insignificantes, la acumulación de hipótesis sin fundamentos que se destruyen incesantemente unas a otras y de perspectivas fragmentarias que a nada pueden conducir, salvo a esas aplicaciones prácticas que constituyen la única superioridad efectiva de la civilización moderna; superioridad poco digna de envidia, en verdad, y que, desarrollándose hasta ahogar toda preocupación diferente, ha conferido a esta civilización el carácter puramente material que hace de ella una verdadera monstruosidad. (p. 39)

La visión tradicionalista de Guénon reconoce en bloque en el Renacimiento, igual que Burckhardt, una ruptura moderna. Pero la valoración difiere radicalmente: lo que es entusiasmo, ilustración e individualismo libre y beneficioso en el historiador suizo, es en el escritor francés una imposición superficial y pernicioso, destructora de una tradición espiritual valiosísima y fomentadora de *decadencia* generalizada.

Entre ambas posiciones opuestas, pero que comparten la visión rupturista del proceso, surgieron algunas interpretaciones más complejas, orientadas a apuntar una posible continuidad entre el Renacimiento y la Edad Media o a una contextualización más ajustada respecto a la condición de ruptura moderna de aquel.

Tenemos, en primer lugar, los aportes pioneros del casi desconocido Konrad Burdach en las primeras décadas del siglo XX, que plantearon la posibilidad de un Renacimiento platórico de raíces medievales y consideraron que la idea de un Renacimiento de carácter pagano era errada y antihistórica, surgida de prejuicios racionalistas, clasicistas y liberales (Reale y Antiseri, 2010, pp. 33-34)

En esa misma línea, Paul Oskar Kristeller (1982) propugnaba limitar el significado filosófico y teórico del Humanismo renacentista, lejos de las mitificaciones previas. Su única importancia e identidad verdadera habría estado circunscrita al ámbito de las disciplinas retórico-literarias, en un retorno y recreación de modelos grecorromanos. Los humanistas habrían sido ampliamente sobrevalorados, atribuyéndoles una condición de renovadores del pensamiento filosófico que no tuvieron ni quisieron tener. No fueron filósofos siquiera. La tradición aristotélica occidental (que surge en el siglo XIII) sería el verdadero inicio de la renovación del pensamiento que fructificaría siglos después en la llamada revolución científica.

Ante el callejón sin salida de interpretaciones contrapuestas, destaca señeramente uno de los textos ya clásicos en la historia de la cultura, tanto por sus interesantes perspectivas como por su maestría metodológica. Se trata de *El renacimiento* de Peter Burke.

Burke (1993) comienza expugnando la idea burckhardiana del Renacimiento, como advenimiento del individualismo y la modernidad, al tacharla de un mito, en el doble sentido de construcción

ficticia, repleta de contrastes y rupturas inverosímiles con el Medioevo y, especialmente, de relato simbólico de proyección de los ideales del historiador suizo hacia el pasado. El error principal habría sido creer al pie de la letra la versión de los artistas e intelectuales del periodo. Los llamados “hombres del Renacimiento” eran en realidad bastante medievales, sus obras e ideas eran más tradicionales de lo que tendemos a creer y de lo que ellos mismos creían.

El Renacimiento, además, no fue un acontecimiento singular. Hubo varios *renacimientos* en la Edad Media, si entendemos como un *renacimiento* un proceso que involucra: a) logros artísticos y literarios y b) resurgimiento del interés por las enseñanzas clásicas. De ahí que Arnold Toynbee llegase, con razón, a considerar que el *renacimiento* es un fenómeno histórico recurrente en la historia mundial de las diversas civilizaciones (p. 13).

Respecto a su supuesta condición rupturista, Burke sostiene:

No debiéramos contemplar el Renacimiento como una “revolución” cultural, como si hubiera sido una ruptura súbita con el pasado, sino como un desarrollo gradual en el cual un número cada vez mayor de individuos se sentían cada vez más insatisfechos con algunos elementos de su cultura bajo-medieval, y progresivamente más atraídos por el pasado clásico. (p. 42)

Ante su impronta italiana –que entusiasmó a Burckhardt– Burke sostiene que no era fortuito que el Renacimiento se produjese en Italia. Allí, al contrario que en otros lugares de Europa, la tradición clásica nunca fue algo remoto. Y se dio en el norte y centro de la península en el contexto del apogeo de varias ciudades autogobernadas que crecían económicamente por el intercambio entre Oriente Medio y Europa, a partir de los siglos XIII y XIV. Fue un movimiento minoritario y urbano, que congregó a tres minorías: los humanistas, los artistas y especialmente los miembros de las clases dirigentes, entusiasmados con el arquetipo del *hombre universal* (pp.43-45).

Finalmente, ante los estudiosos que todavía insisten en la condición rupturista y singular del Renacimiento, Peter Burke ofrece una contextualización que creemos definitiva:

Otros, entre los que me incluyo, tratamos de situar lo que ocurrió en el siglo XIV en Florencia, en el siglo XV en Italia y en el siglo XVI en Europa, dentro de una secuencia de cambios conectados entre el año 1000 (aproximadamente) y el 1800. Estos desarrollos a largo plazo bien podrían describirse como la “occidentalización de Occidente”, en el sentido que hicieron que, por lo menos las clases altas europeas, se diferenciases cada vez más de las de otros pueblos, como pone de manifiesto la historia del “descubrimiento” y conquista de gran parte del globo. Algunos avances fueron tecnológicos (...). Pero los cambios que señalaremos aquí, especialmente dos de ellos, son –sin embargo– cambios de mentalidad». (pp. 100-101)

El primer cambio sería el “proceso civilizatorio” de Occidente, según Norbert Elias, nucleado en torno al siglo XVI y que significó un énfasis en el desarrollo del autocontrol y de la buena educación. El otro cambio sería el impacto que tendrían las nuevas formas de comunicación, expresadas en la difusión de la alfabetización. Y ambos fenómenos no era más que una exigencia de un proceso de centralización política que, por razones estructurales, precisaba de convivencia en paz y, por tanto, un auge de la retórica como arte persuasoria, de la alfabetización, de una nueva visión de “buenos modales” e incluso de un movimiento neoestoico, etc.

Un proceso semejante se había vivido en la Roma de Cicerón y en el mundo clásico tardío: una centralización política que requería una valoración de la retórica por sobre otras disciplinas y una necesidad de revolucionar la *urbanidad* y la vida citadina en torno al arte. Es así que podemos entender que

el atractivo que suscitaron los clásicos durante todo el período y, especialmente en los siglos XV y XVI, fue en gran parte resultado de su utilidad práctica. Se admiraba a los antiguos porque representaban una guía para la vida; seguir sus huellas significaba avanzar con mayor seguridad por el sendero por el que la gente de la época ya caminaba. (p. 104)

### Conclusiones

Como hemos podido ver a lo largo de este artículo, el ejercicio de “definir los tiempos” no solo es posible en la historia de la cultura, sino que es plenamente necesario. Sin embargo, como lo demuestra con maestría Peter Burke en su visión del Renacimiento y de la interpretación tradicional burckhardiana, es también imperativo precaverse contra la tentación de establecer rupturas demasiado violentas, que pueden conducir al anacronismo y al mito.

Sea lo que fuere, el cultivo de la historia de la cultura no es más que el ejercicio fascinante de aquella *conversación con los difuntos* de la que hablaba Francisco de Quevedo en un soneto famoso y, como toda buena conversación, siempre permanece inagotable.

### Referencias

- Belaunde, V. A. (1967). *Trayectoria y destino. Memorias*. Tomo II. Lima: Ediciones de Ediventas.
- Brague, R. (2008). *La sabiduría del mundo. Historia de la experiencia humana del universo*. Madrid: Encuentro.
- Burckhardt, J. (2004). *La cultura del Renacimiento en Italia*. Madrid: Akal
- Burke, P. (1993). *El renacimiento*. Barcelona: Crítica
- Cassirer, E. (1961). *Antropología filosófica*. México: FCE.
- García Villoslada, R. (1976). *Martín Lutero*. Tomo I. Madrid: BAC.
- Greenblatt, S. (2012). *El giro. De cómo un manuscrito olvidado contribuyó a crear el mundo moderno*. Madrid: Crítica.
- Guénon, R. (2015). *La crisis del mundo moderno*. Puno: Universidad Nacional del Altiplano
- Haskins, C. H. (2013). *El renacimiento del siglo XII*. Barcelona: Ático de los libros.
- Kristeller, P. O. (1982). *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. México: FCE
- Reale, G. y Antiseri, D. (2010). *Historia de la filosofía. 3. Del Humanismo a Descartes*. Bogotá: San Pablo.
- Sanz, V. (2005). *De Descartes a Kant. Historia de la filosofía moderna*. Pamplona: EUNSA.
- Valverde, C. (2011). *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*. Madrid: BAC.
- Yates, F. A. (1993). *Ideas e ideales del Renacimiento en el norte de Europa. Ensayos reunidos III*. México: Fondo de Cultura Económica.