

El desarrollo de las concepciones de la relación entre Antigüedad, Edad Media y presente en el Renacimiento: desde Petrarca a Giordano Bruno*

Miguel Ángel GRANADA

Universidad de Barcelona

RESUMEN

En el presente artículo se investiga la consideración de la Historia desde la que se recupera la filosofía y la teología de la Antigüedad en el Humanismo renacentista. El trabajo de recuperación del legado de la Antigüedad que en parte define los esfuerzos de Petrarca, Erasmo, Ficino y Bruno está ligado a una periodización de la Historia según la cual la Antigüedad, venerable y luminosa, y la época moderna (cuyo valor depende para estos autores de dicha recuperación) estarían separadas por un periodo intermedio, la Edad Media, considerado como tenebroso y entregado a la ignorancia. Con el estudio de la concepción historiográfica de los autores mencionados asistimos, pues, a la génesis de una imagen de la Edad Media estereotipada prácticamente hasta nuestros días

PALABRAS CLAVE:

Historia; Humanismo; Antigüedad; Edad Media; Renacimiento

El concepto de Edad Media como un periodo histórico presupone necesariamente otros dos periodos históricos situados antes y después de ella. Si el periodo precedente es la Antigüedad grecorromana o clásica, entonces la Edad Media parece ser inevitablemente concebida como un periodo de transición; si, por otra parte, el presente que está separado de esta Antigüedad por la Edad Media se concibe a sí mismo como ideal y programáticamente conectado con la Antigüedad, parece que inevitablemente la Edad Media queda definida como un periodo de ausencia de la Antigüedad y en la medida en que ésta es valorada positivamente, la Edad Media,

* El presente artículo constituye el texto de la ponencia que se presentó, en lengua inglesa, en el primer congreso de la *European Society for Early Modern Philosophy*, celebrado en Essen (Alemania) en marzo de 2007.

cual polo antagónico, no puede sino ser concebida como una fase de decadencia y postración por la ausencia de aquella fuente de valor que es la Antigüedad. El presente, por su parte, parece inevitablemente definido por la batalla cultural entre los dos polos antagónicos precedentes: si consigue restaurar o hacer «renacer» la Antigüedad habrá recuperado la correcta senda; de lo contrario la postración seguirá triunfante. El presente puede estar definido por esta batalla en curso de desenlace incierto o sencillamente esbozada, o bien puede estar definido por la conciencia y convicción de que la Edad Media ha pasado y la Antigüedad ha «renacido», de suerte que el presente es ya un periodo histórico diferente del intermedio, una Edad nueva, positiva gracias a la restauración de la Antigüedad, su cultura y valores.

Es evidente que el concepto de Edad Media y el de una Antigüedad opuesta y superior a ella no es «medieval», esto es, resulta ajeno a la conciencia y valoraciones de lo que hoy entendemos por Edad Media. Los hombres del Medievo no se sentían «medievales». La oposición de Antigüedad y Edad Media, como periodos históricos positivo y negativo (o de «luz» y «tinieblas» respectivamente) con la consiguiente convicción de que la Antigüedad ha «muerto» y estado ausente en los siglos inmediatamente anteriores al presente que añora y desea renovarla, es el resultado de las convicciones y de la batalla cultural del Humanismo renacentista y de aquellos otros desarrollos culturales que asumieron con posterioridad su posición. En la medida en que, con posterioridad al planteamiento del programa humanista, se tuvo la convicción de que ese programa de «Renacimiento» de la Antigüedad había triunfado y la cultura había sido renovada o restaurada, el Renacimiento dejó paso a un periodo nuevo y diferente: una Edad Nueva o Moderna que había dejado ya definitivamente atrás las «tinieblas» del Medievo.

En cualquier caso, dado el papel decisivo del movimiento humanista en la definición de esta representación del proceso histórico y de las fuerzas en conflicto, parece necesario plantearse la cuestión del origen y primera definición de esta visión de la historia anterior y del presente. Por ello comenzaremos por examinar la concepción del autor que planteó esta nueva visión de la historia anterior –

Francesco Petrarca— antes de abordar el estudio de las concepciones de Erasmo, Ficino y Bruno.

No obstante, la concepción que la cultura cristiana dominante tras el ocaso del paganismo y del imperio romano había tenido de los siglos que el humanismo iba a denominar «oscuros» era completamente diferente. En el marco de la concepción progresiva y lineal de la historia humana como una historia universal y providencialista de la redención del género humano, el periodo sucesivo a la Encarnación del Verbo en Cristo, la predicación universal del Evangelio, al triunfo de la Iglesia, marcaba el paso de las «tinieblas» de la Ley de Moisés y del paganismo a la «luz» de la Verdad proclamada y enseñada por Cristo y la Iglesia.¹ Como habían reiteradamente sostenido los apologetas y Padres de la Iglesia, el noble y legítimo objetivo de la filosofía de conocer la verdad y enseñar la correcta forma de vida — objetivo inalcanzable por las autoridades puramente humanas de las diferentes escuelas filosóficas— había sido realizado por la enseñanza y norma de vida proclamados por Cristo: la verdadera filosofía era el cristianismo mismo y se podía, por tanto, hablar con razón de una «Philosophia Christi».²

1. La concepción de la historia en el humanismo: de Petrarca a Erasmo

Encontramos afirmado este principio —sin la presencia, no obstante, del término «Philosophia Christi», que será recuperado más tarde por Erasmo— en Petrarca (1304-1374). En la misma epístola de fecha incierta (1337 o 1341, según los estudiosos) en que por primera vez se expresa la concepción «humanista» de la historia, Petrarca reconoce la superación histórica de la diversidad de opiniones de las escuelas filosóficas antiguas por la «verdad» proclamada en la religión cristiana. En lógica consecuencia el padre del humanismo señala la «ancilaridad», es decir, la sumisión y subordinación de la filosofía o saber humano a la verdad proclamada en la fe cristiana; allí donde la filosofía pueda entrar en conflicto con la religión cristiana debe ser rechazada:

¹ Véase E. PANOFSKY, *Estudios sobre iconología*, Madrid 1972, 153-155.

² Sobre este punto véase el estudio de A.-M. MALINGREY, «*Philosophia*». *Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des Présocratiques au IV^e siècle après J.-C.*, Paris, 1961, 115-121, 150, 197-201. Para una referencia más sucinta remitimos a M. A. GRANADA, *La reivindicación de la Filosofía en Giordano Bruno*, Barcelona, 2005, 166 y ss.

Entre las opiniones, algunas me placen, otras no; ello se debe a que no amo las escuelas, sino la verdad. Por ello a veces soy peripatético, a veces estoico, alguna vez académico; pero, a menudo, cuando encuentro algo que es contrario a la fe verdadera y santa, o sospechoso de serlo, no sigo ninguna de estas escuelas. Es así como, en efecto, nos está permitido amar y seguir las escuelas filosóficas, en tanto éstas no se apartan de la verdad, en tanto no nos desvían de nuestro objetivo principal. Si, por ventura, nos hacen caer en la tentación de desviarnos de éste –ya se trate de Platón, de Aristóteles, de Varrón o de Cicerón – debemos despreciar y pisotearlas con inflexible franqueza.³

Son posiciones de principio que Petrarca repetirá en el futuro, por ejemplo en el tratado filosófico *De sui ipsius et multorum ignorantia*, donde añadirá la explícita condena de la autonomía de la filosofía con respecto a la religión que habían sostenido Averroes y sus seguidores latinos.⁴ Anticipando casi completamente las futuras posiciones de Erasmo, Petrarca afirma en la carta la necesaria subordinación de la filosofía –en tanto que ‘amor a la sabiduría’– a la doctrina de Cristo, ya que:

Cristo es la verdadera sabiduría divina: si pretendemos ser verdaderos filósofos, debemos ante todo amarle y venerarle. Por encima de todo, seamos lo que tenemos que ser en toda circunstancia [...] Todo se debe reducir a esto [el Evangelio de Cristo] como si fuera la fortaleza de la verdad. Es aquí, sobre esto, sobre los únicos fundamentos inquebrantables del verdadero saber, sobre lo que el trabajo humano debe edificar, y si añadimos a ello con diligencia otras doctrinas que no se le opongan, nada se nos podrá reprochar.⁵

En la misma carta, después de haber expresado su admiración por los restos arqueológicos todavía visibles de la grandeza de la vieja Roma anterior al cristianismo, Petrarca enuncia su división de la historia en dos periodos, la Antigüedad precristiana y la época nueva cristiana: «dicantur antique quecunque ante

³ PETRARCA, *Lettres familières*, Tome II, Livres IV-VII, notices et notes de Ugo Dotti, traduction de A. Longpré, Paris, 2002, epístola VI, 2, a Giovanni Colonna, 244.

⁴ PETRARCA, *La ignorancia del autor y la de muchos otros*, en Petrarca, *Obras I. Prosa*, al cuidado de F. Rico, Madrid 1978, 192. Véase P. O. KRISTELLER, «Petrarch's Averroists», *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 14 (1952), 59-65.

⁵ PETRARCA, *Lettres familières*, 246.

celebratum Rome et veneratum romanis principibus Christi nomen, nove autem ex illo usque ad hanc etatem». ⁶ Petrarca no es más explícito. La formulación es axiológicamente neutra y resulta, por tanto, compatible con la precedente exposición de la relación entre la filosofía antigua y pagana y la nueva religión cristiana. Sin embargo, en otros escritos Petrarca dota de una valoración positiva a la historia antigua precristiana de Roma (a la cultura pagana antigua) y valora negativamente, como decadencia creciente, la nueva época cristiana –desde la predicación del cristianismo en Roma o desde la cristianización del Imperio hasta la miseria cultural del presente. Así, en una carta de 1359 a Agapito Colonna, la época cristiana será calificada, paradójicamente, como una época de «tinieblas», indigna de que él escriba su historia. ⁷ De esta manera, las metáforas de «tinieblas» y «luz», tradicionalmente aplicadas respectivamente a la ceguera pagana y judía y a la verdad revelada en el cristianismo, pasaban a aplicarse al periodo pagano –luminoso paradójicamente por la grandeza política de la República e Imperio romanos y por la presencia de la cultura clásica– y al periodo cristiano, en el que la ruina del Imperio y la desaparición de la cultura clásica mostraban una decadencia que se extendía hasta la «sordidez» del presente. Composiciones poéticas como el *Africa* y las *Epístolas métricas* formulan de manera paradigmática esta concepción invertida de la historia –paralela a la proclamación de la verdad en el cristianismo– junto con la esperanza de un futuro mejor, condicionado en todo caso al triunfo del programa de restauración de la cultura clásica al que Petrarca convoca a sus contemporáneos: «A ti, si –como desea y espera mi alma– me sobrevives muchos años, te aguardan quizá tiempos mejores; este sopor leteo no ha de durar siempre. Disipadas quizá las tinieblas, nuestros nietos podrán regresar a la pura claridad del pasado». ⁸

⁶ *Ibid.*, 253: «Entiendo por historia antigua todos los hechos sucedidos antes de que el nombre de Cristo se diese a conocer en Roma y fuera venerado por los emperadores romanos; por historia moderna, los hechos que han tenido lugar desde aquella época hasta la nuestra».

⁷ *Familiars*, XX, 8, citada por Th. E. MOMMSEN, «Der Begriff des “Finsteren Zeitalters” bei Petrarca», en A. Buck (ed.), *Zu Begriff und Problem der Renaissance*, Darmstadt, 1969, 151-179 (aquí, 165 y ss.).

⁸ *Africa*, IX, 453-457. Cf. *Epistolae metricae*, III, 33: «Ojalá se hubiera nacido antes o en un tiempo muy posterior; pues hubo y quizás habrá una época mejor. En medio ves que ha confluído en nuestra época una mezcla de suciedad y vileza; una sentina de males nos domina; el ingenio, la virtud y la gloria cesaron en el mundo». Véase MOMMSEN, «Der Begriff des “Finsteren Zeitalters” bei Petrarca», 176 y ss.; E. PANOFKY, *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*, Madrid, 1975,

El movimiento humanista que desde finales del siglo XIV se extendió por Italia a lo largo del siglo XV recogió esta nueva visión de la historia anterior y también el programa de Petrarca de luchar contra la barbarie medieval en pro de la resurrección de la cultura antigua.⁹ Encontramos una formulación paradigmática – especialmente importante para nosotros por su posterior influencia en Erasmo– en la obra de Lorenzo Valla (1406-1457). En los prólogos a los sucesivos libros de su gran obra *Elegantiae linguae latinae* Valla convoca a la defensa de Roma contra el asedio y ocupación de los Galos (es decir, a la defensa de la Antigüedad contra la barbarie dominante) mediante la restauración de la lengua latina muerta, condición necesaria para la restauración de las artes y las ciencias. Valla ve que este trabajo está realizado ya en parte y por tanto que la nueva edad deseada por Petrarca comienza a ser una realidad y las tinieblas un periodo que ya empieza a pertenecer al pasado. Sin embargo, retiene que el presente sigue preso de la barbarie en el punto decisivo de la religión y de la teología. Si a la denuncia de la corrupción de la religión cristiana va dirigido su opúsculo *De professione religiosorum* y también la crítica de la presunta donación de Constantino en su declamación *De falso credita et ementita Constantini donatione*, no es menos importante su denuncia de la corrupción de la sana teología en la teología escolástica iniciada con Boecio. Contra la teología disputatoria que ha pretendido erigirse como una disciplina científica mediante el arma de la dialéctica aristotélica, Valla proclama la necesidad de volver –sobre la base, además, de la crítica filológica al texto sacro, como se muestra en sus *Adnotationes in Novum Testamentum*– a una teología *retórica*, como la desarrollada por los padres de la Iglesia hasta el siglo V, cuya finalidad es la edificación moral y la elevación de la piedad del pueblo cristiano. La importancia de este componente de la obra de Valla no sólo reside en su influencia decisiva sobre el joven Erasmo de Rotterdam y su visión de la historia, así como sobre la configuración de su programa humanista de

42 y ss.; M. A. GRANADA, *El umbral de la modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, Barcelona, 2000, Introducción («¿Qué es el Renacimiento? Algunas consideraciones sobre el concepto y el método»).

⁹ Véase la excelente síntesis en W. K. FERGUSON, *The Renaissance in Historical Thought*, Cambridge, Mass., 1948 (citaremos por la traducción italiana: *Il Rinascimento nella critica storica*, Bologna, 1969), en especial el capítulo I, «La prima tradizione umanistica in Italia», 11-49.

restauración de las *bonae litterae*, sino también en la extensión de la visión humanista de la historia al ámbito de la religión (de la Iglesia) y de la disciplina teológica.¹⁰ El esquema perfección originaria / corrupción comprendía también a la misma religión cristiana, que se veía así necesitada del mismo retorno a la pureza de los orígenes que el conjunto de la cultura. Así, la reforma religiosa pasaba a formar parte del programa humanista y con ello la tensión perceptible en Petrarca entre los planos profano y sagrado de la historia quedaba superada en una visión unitaria.

El esquema tripartito de la historia con la consiguiente valoración de sus componentes está presente en Erasmo desde sus comienzos, como no podía ser de otra manera, dado que el joven Erasmo (1469-1536) se esforzó por emerger de la miseria existencial y cultural imperante en el convento precisamente mediante la total consagración al estudio de las letras latinas antiguas, esto es, a los *studia humanitatis*. Lo muestra claramente una carta escrita, en 1489, al amigo Cornelius Gerard, en la cual Erasmo señala que también «las letras tienen sus vicisitudes».¹¹ Como las artes mecánicas –Erasmo menciona explícitamente la pintura, la escultura y la arquitectura–, también las letras, la cultura literaria, han pasado por dos fases históricas radicalmente contrapuestas: al esplendor y prestigio de la Antigüedad sucedió una época en la que «ante la obstinación creciente de los *barbaros*, la elocuencia desapareció hasta el punto de no dejar ninguna huella ». Esta época de barbarie y de ignorancia ha convertido el latín en una lengua casi irreconocible, pero afortunadamente en época reciente «nuestro Lorenzo [Valla], [Francesco] Filelfo, gracias a la admirable superioridad de su erudición, la han salvado, agonizante, de la destrucción».¹² La carta muestra claramente que la visión de la historia y la conexas batalla cultural contra la barbarie gótica por la resurrección de la Antigüedad ha

¹⁰ Para este aspecto de la obra de Valla véase el excelente estudio de S. I. CAMPOREALE, *Lorenzo Valla. Umanesimo e teologia*, Florencia, 1972. Sobre la continuidad del programa humanista entre Petrarca, Valla y Erasmo véase F. RICO, *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*, Madrid, 1993.

¹¹ Epístola 23. Citamos por la traducción francesa: *Correspondance d'Érasme*, édition intégrale traduite et annotée d'après d' *Opus epistolarum* de P. S. Allen, H. M. Allen et H. W. Garrod, Tome I, 1484-1514, traduction et notes de M. Delcourt, Paris, 1967, 83.

¹² *Ibid.*, 84. Cf. el juicio sobre la obra de Valla en la carta a Cornelius Gerard de fecha incierta (¿juicio de 1489?): «Quién tiene un espíritu tan mezquino, un corazón tan encogido por la envidia, que no alabe magníficamente a Valla y no le ame grandemente? A él, que, en virtud de su gran aplicación, estudio y fatigas, refutó las bobadas de los bárbaros, salvó de la aniquilación las letras casi enterradas, restituyó para Italia el antiguo esplendor de la elocuencia y, finalmente, hizo a los eruditos el favor de obligarles en adelante a reflexionar más antes de hablar» (*Ibid.*, Ep. 26, 91).

rebasado las fronteras de Italia y pasado al norte de Europa. Es más: en la medida en que la nueva época de una Antigüedad restaurada se da allí donde se encuentran hombres empeñados en la renovación de la elocuencia antigua y de los estudios literarios a partir de los autores antiguos, el Renacimiento es una realidad también en Holanda: «Sin hablar de ti, en efecto, me parece ver que numerosos eruditos están a la altura de la elocuencia antigua. En primer lugar, a antiguo maestro y profesor mío, Alejandro [Hegius], Rodolfo Agricola [...]. Todos ellos han pertenecido y pertenecen a este siglo, y son hijos de nuestra Germania».¹³

La carta no introduce precisiones cronológicas ni se explaya más allá de la correcta expresión latina (*eloquentia*), aunque lógicamente es todo el mundo de la alta cultura literaria lo que está directamente implicado en las vicisitudes de la *eloquentia*. Esta laguna, sin embargo, queda colmada en una obra, cuya primera versión se remonta precisamente a este momento (1488-89) y que sometida a sucesivas revisiones, modificaciones y ampliaciones acompañó el itinerario intelectual de Erasmo hasta su publicación en 1520. Me refiero a los *Antibarbari*. Aquí Erasmo extiende su mirada al conjunto de la cultura pagana antigua y se explaya sobre «la espantosa catástrofe que dispersó el patrimonio cultural de la Antigüedad, tan floreciente y vigoroso; ¿qué terrible inundación había arrastrado consigo, en una horrenda confusión, los textos clásicos, anteriormente tan puros y ordenados? ¿Cómo podíamos ser tan inferiores a los antiguos?».¹⁴ Además, traza la frontera entre los dos periodos e identifica a los agentes de la barbarie, en particular a los agentes actuales que se oponen a la restauración de la Antigüedad. La cultura antigua perduró hasta el siglo IV, como muestra la obra de los Padres de la Iglesia, en especial la obra de San Jerónimo y de San Agustín.¹⁵ Cronológicamente, pues, la frontera entre Antigüedad luminosa y periodo intermedio bárbaro se pone también en Erasmo en el siglo V, en la cristianización del imperio. Erasmo, sin embargo,

¹³ *Ibid.*, Ep. 23, 82 y ss.

¹⁴ Erasmo de ROTTERDAM, *Antibarbari*, edición de L. D'Ascia, Turín, 2002, 87. Cf. *Antibarbarorum liber*, en *Opera omnia Desiderii Erasmo Roterodami*, recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata, Ámsterdam 1969, vol. I, 1, 45, donde se reproduce el texto de la edición de 1520 y el del manuscrito de Gouda correspondiente a la reelaboración de 1494-95. Las dos versiones son prácticamente idénticas.

¹⁵ *Antibarbari*, 159; *Antibarbarorum liber*, 97 (no hay diferencia entre las dos versiones).

insiste en que la decadencia afectó también al cristianismo mismo: el ocaso de la lengua latina y de su cultura literaria, el abandono del estudio de los autores paganos, coincidió con la corrupción de la teología cristiana misma, que de la brillantez en los Padres inició el proceso de barbarización que ha culminado en esa teología escolástica contemporánea que, en aras de una imposible e inútil ciencia divina, ha sacrificado la capacidad educativa y moralizadora de la teología retórica patristica.¹⁶

Aunque su portavoz en la obra se aleja decididamente de la explicación, Erasmo no deja de exponer la tesis libertina –que anticipa la posición de Maquiavelo en los *Discorsi*– de una decidida hostilidad de la religión e Iglesia cristianas a la cultura antigua.¹⁷ A través de su portavoz, Erasmo sin embargo carga la responsabilidad en la monopolización de la educación por un ejército de «asnos» ignorantes, presuntuosos, ociosos e indolentes, que han interpretado erróneamente la Escritura de acuerdo con su indolencia y animadversión a toda clase de esfuerzo, introduciendo en la cristiandad el desprecio de la cultura como soberbia e impiedad.

El humanista holandés no entra en esta obra a tratar de la responsabilidad de la jerarquía eclesiástica en el deterioro histórico de la religión cristiana por la adopción de los valores mundanos y en concreto por la ambición de riquezas y poder temporal. Éste sería el tema de obras posteriores como el *Elogio de la locura* y adagios como *Silenos de Alcibíades* y *La guerra es dulce para quienes no la han vivido*.¹⁸ En los *Antibarbari* se limita a reivindicar la cultura profana antigua y a proponer su restauración en el seno de una reforma educativa en una escuela pública nueva confiada a enseñantes laicos de formación humanista e impregnados de un *ethos* de trabajo y esfuerzo cultural.¹⁹ Por lo que se refiere a la vertiente constructiva, los *Antibarbari* planteaban el regreso a la teología de San Jerónimo y San Agustín, es

¹⁶ *Antibarbari*, 213 y ss.; *Antibarbarorum liber*, 128 y ss. (no hay diferencia entre las dos versiones).

¹⁷ *Antibarbari*, 88 y ss.: «[...] había muchos indicios de que la religión cristiana era responsable de la decadencia de la cultura. [...] Los cristianos antiguos detestaban las disciplinas profanas, pensando que eran enemigas de Cristo. No conocer la cultura clásica era un mérito. [...] La religión devaluó todo lo que el paganismo profano admiraba»; *Antibarbarorum liber*, 46; hay ligeras diferencias entre las dos versiones, de las que hemos citado la posterior de 1520. Sobre Maquiavelo, véase *Discorsi*, II, 2 y 5.

¹⁸ Véase Erasmo de ROTTERDAM, *Elogio de la locura*, trad. de P. Rodríguez Santidrián, Madrid, 1984. Para los mencionados adagios véase la reciente edición en Erasmo de ROTTERDAM, *Escritos de crítica religiosa y política*, edición de Miguel A. Granada, Madrid, 2008.

¹⁹ Remitimos a las muy importantes consideraciones al respecto de L. d'ASCIA en su Introducción a *Antibarbari*, 69 y ss.

decir, a la teología retórica de los Padres de la Iglesia, estrechamente asociada a la *eloquentia* latina y al estudio de los autores paganos antiguos integrados (en condición de ancilaridad) en la sabiduría cristiana. Es lo que en los *Silenos de Alcibíades* de 1515 y obras contemporáneas (como la *Paráclesis* y la epístola a Paul Volz o la *Ratio seu Methodus*) Erasmo denominará –adoptando precisamente el término de la literatura cristiana patristica– *Philosophia Christi*.²⁰ En el cumplimiento de este programa cifrará Erasmo las esperanzas de la plena restauración de la Antigüedad, profana y cristiana, tras el paréntesis de la edad bárbara. Con las modificaciones de rigor, buena parte de este programa, junto con la visión de la historia tripartita, pasaría a la Reforma protestante, en especial a la reforma de la educación promovida por Melanchton.

2. Ficino y el platonismo renacentista

Cuando Erasmo redactaba la primera versión de los *Antibarbari*, Marsilio Ficino (1433-1499) había realizado ya la mayor parte de su obra. La renovación del platonismo y más en general de la teología antigua (*prisca theologia*) era un hecho, tanto por la obra de traducción hasta el momento realizada (el corpus hermético, la obra entera de Platón) como por su propia obra personal (la *Platonica theologia de immortalitate animorum* publicada en 1482 y el *De christiana religione*, impreso en 1474-5 en la versión vulgar y en 1476 en la redacción latina).

Desde el punto de vista de la concepción de la historia el platonismo renacentista, en la versión ficiniana, representaba una variante dentro de la concepción humanista.²¹ Surgido del movimiento humanista, era a su vez un movimiento intelectual de dimensión indudablemente filosófica, que aspiraba a restaurar la unidad de filosofía y religión que en la cultura inmediatamente anterior y contemporánea se había roto, por obra fundamentalmente del aristotelismo en la

²⁰ Véase M. A. GRANADA, *La reivindicación de la Filosofía en Giordano Bruno*, 165 y ss. La *Paráclesis* puede leerse en la traducción castellana anónima (publicada en 1555 en Amberes) en la edición de Dámaso Alonso recogida en el volumen ERASMO, *El Enquiridion o Manual del caballero cristiano*, ed. de D. Alonso, prólogo de M. Bataillon y *Paráclesis o Exhortación al estudio de las letras divinas*, ed. y prólogo de D. Alonso, traducciones españolas del siglo XVI, reimpresión facsimilar, Madrid 1971, 416-469.

²¹ Lo señaló ya con toda claridad P. O. KRISTELLER en su fundamental *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Florencia, 1953 (2ª edición 1988), 13 y ss.

filosofía, con los consiguientes efectos negativos en ambos planos. El platonismo era precisamente una filosofía ‘piadosa’ (*pia philosophia*), que lejos de desprestigiar la religión se elevaba a un conocimiento y culto piadoso de la divinidad, realizando de esta manera una apologética de la religión en general y de la religión cristiana en particular a partir de la demostración filosófica de los pilares del sentimiento religioso: la inmortalidad del alma y la providencia o juicio divino. La renovación del platonismo y en general de la *prisca theologia* permitía refutar la impiedad aristotélica fuertemente instalada en el campo de la filosofía y superar así la crisis de la teología y religión contemporáneas, restaurando la unidad originaria de filosofía y religión.

Este esquema tripartito del curso de la historia con las asignaciones de valor que ya conocemos aparece formulado por Ficino con toda nitidez en el proemio a *De christiana religione*. Allí podemos leer:

La eterna sabiduría de Dios estableció que los divinos misterios [...] fueran tratados por aquellos que eran verdaderos amantes de la verdadera sabiduría [es decir, por los auténticos filósofos]. Por eso sucedió que en la antigüedad los mismos que indagaban las causas de las cosas administraban también los sacrificios a la misma causa suprema de las cosas y que en todos los pueblos los filósofos y los sacerdotes coincidieran en las mismas personas. Tal cosa no fue sin razón. [...] Por tanto, los profetas de los hebreos estaban dedicados al mismo tiempo a la sabiduría y al sacerdocio. Los filósofos fueron llamados por los persas magos, esto es, sacerdotes, porque estaban al frente de las cosas sagradas. Los indios consultaban a los brahmanes tanto acerca de la naturaleza de las cosas como a propósito de la expiación de las almas. Entre los egipcios los matemáticos y los metafísicos se ocupaban del sacerdocio y del gobierno. Entre los etíopes los gimnosofistas eran a la vez maestros de filosofía y dignatarios religiosos. La misma costumbre hubo en Grecia con Lino, Orfeo, Museo, Eumolpo, Melampo, Trófimo, Aglaofemo y Pitágoras. Idéntica en Galia bajo el gobierno de los druidas. ¿Quién ignora cuánto estudio de la sabiduría y a la vez de lo sagrado hubo entre los romanos en Numa Pompilio, Valerio Sorano, Marco Varrón y otros muchos? ¿Quién ignora finalmente cuánta y cuán verdadera doctrina había en los antiguos obispos y sacerdotes cristianos? ¡Oh, felices los siglos que conservasteis íntegra esta divina unión de sabiduría y religión, especialmente entre los hebreos y los cristianos! ¡Oh, siglos finalmente los más desgraciados, cuando aconteció la separación y el divorcio lamentable de Palas y Temis, es decir, de sabiduría y honestidad! ¡oh, vergüenza; así se ha entregado lo santo como comida a los perros! En

efecto, la doctrina ha pasado en gran parte a los profanos, de donde se ha transformado en instrumento de iniquidad y de lascivia, por lo cual debe ser llamada malicia antes que ciencia. Por su parte las perlas preciosísimas de la religión son tratadas muchas veces por ignorantes y por ellos pisoteadas como cerdos. Pues muchas veces el culto inepto de los ignorantes y depravados merece ser llamado antes superstición que religión. [...] ¿Durante cuánto tiempo soportaremos esta penosa y miserable suerte de un siglo de hierro? ¡Ciudadanos de una patria celeste y habitantes de la tierra, liberemos la filosofía, sagrado don divino, de la impiedad, si podemos, pero podemos si queremos; redimamos la santa religión en la medida de nuestras fuerzas de la execrable ignorancia! Exhorto, por tanto, y ruego a todos los filósofos a que abracen enteramente la religión o al menos la toquen; a los sacerdotes a que atiendan diligentemente al estudio de la legítima sabiduría.²²

Este importante texto, además de ofrecernos la periodización tripartita, nos presenta otros puntos de gran interés. En primer lugar, como era frecuente también en los planteamientos humanistas dependiendo del objetivo concreto del texto en cuestión, el momento contemporáneo es un momento axiológicamente neutro: en él pervive y perdura la ignorancia y vicio del periodo intermedio que ha sucedido a la sabiduría y virtud de la Antigüedad, pero su supervivencia o bien el retorno de la Antigüedad depende de la capacidad del presente para realizar e imponer la renovación y restauración (el renacimiento) necesarios de la cultura. El presente texto de Ficino es un testimonio preclaro de que el Renacimiento de la Antigüedad, frente a un pasado y presente que se valoran con los tintes más negativos, es fundamentalmente un movimiento intelectual que convoca a la batalla frente a un enemigo reducido a la caricatura para que pueda resaltar como corresponde la necesidad y justicia de la propia causa. Éste es el origen de la imagen estereotipada de la Edad Media como periodo tenebroso de ignorancia, barbarie y corrupción moral y religiosa.

²² M. FICINO, *De christiana religione*, proemio, en Ficino, *Opera*, Basilea, 1576, 1. Véase la reciente traducción italiana: *La religione cristiana*, a cura di R. Zanzarri, Roma, 2005, 28. Para un estudio de esta obra y de su significado véase C. VASOLI, «Ficino e il *De christiana religione*», en C. VASOLI, *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Nápoles, 1988, 19-73.

El texto de Ficino nos ofrece, además, otros puntos de interés: por un lado la extensión de la venerable Antigüedad mucho más allá de la Antigüedad grecolatina al conjunto del mundo antiguo: al Egipto, Persia e incluso más allá. Con ello se configura la imagen de una Antigüedad unificada en una tradición sapiencial unitaria, a la vez filosófica y religiosa, que Ficino denomina «*priscae theologiae sibi consona secta*» y que desde Hermes Trismegisto en Egipto y Zoroastro en Persia termina confluyendo en Grecia para alcanzar la culminación en Platón y el platonismo. Es ésta una concepción de la Antigüedad que Ficino ya había presentado en 1464 en la dedicatoria de su traducción del corpus hermético²³ y que reiteraría a lo largo de toda su obra, hasta la dedicatoria de la traducción de Plotino (1490)²⁴, para legarla a la cultura europea del siglo XVI.²⁵

Otro punto importante –si bien en *De christiana religione* está implícito, frente a la explicitación que recibe en las dedicatorias a Hermes Trismegisto y Plotino– es la concordia de la *prisca theologia* con el cristianismo, hasta el punto de que su renovación por Ficino responde a un decreto de la misma providencia divina con vistas a la necesaria reforma de la cristiandad y a la apología misma de la religión y del cristianismo frente a la impiedad aristotélica responsable del erróneo rumbo tomado en los últimos siglos por la teología cristiana.²⁶

Finalmente, la apologética ficiniana en general y el *De christiana religione* en particular está gobernada por el principio de la prioridad cronológica y doctrinal de Israel sobre el ámbito pagano de la *prisca theologia*, de acuerdo por otra parte con la antigua apologética judía y cristiana. No sólo el pueblo hebreo es el más antiguo, sino que su sabiduría, directamente derivada de Dios por revelación, está también en el origen de las sabidurías orientales y griega: «los gentiles, si tuvieron algunos dogmas y misterios egregios, los robaron de los judíos».²⁷

²³ FICINO, *Opera*, 1836.

²⁴ *Ibid.*, 1537.

²⁵ Véase D. P. WALKER, *The Ancient Theology*, Londres, 1972; F. A. YATES, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Barcelona, 1983.

²⁶ Sobre la dimensión apologética de esta renovación del platonismo véase M. A. GRANADA, *El umbral de la modernidad*, 128-135.

²⁷ *De christiana religione*, cap. 26, en *Opera*, 29 y véase VASOLI, «Ficino e il *De christiana religione*», 64-66. De acuerdo con este planteamiento, Ficino había insistido en su dedicatoria del corpus

3. *Giordano Bruno y la revisión anticristiana de la historia*

El platonismo ficiniano y la constelación de la *prisca theologia* constituyen uno de los ejes fundamentales sobre los que Giordano Bruno (1548-1600) elaboró su filosofía. Sin embargo ésta modificó sustancialmente la premisa platónica, especialmente en lo relativo a la relación con el cristianismo.²⁸ La concepción tripartita de la historia que hemos venido examinando, tanto en la formulación humanista como en la platónica, había absorbido la concepción lineal y universalista de la historia propia del cristianismo, asociada al monogenismo adámico y a la economía de la redención. En este marco la decadencia del período de barbarie, que afectaba al cristianismo mismo, era vista como una desviación que encontraba su rectificación en el Renacimiento. La historiografía de la Reforma protestante, que hizo del renacimiento de la cultura antigua y de la rebelión frente a la ignorancia del periodo intermedio una premisa de la Reforma religiosa iniciada por Lutero, lo dejó perfectamente claro.²⁹ Bruno, en cambio, conecta con aquellas posiciones filosóficas que, inspiradas en el aristotelismo radical, afirmaban la eternidad del mundo y por tanto de la humanidad, a la vez que concebían la religión (y por tanto el cristianismo) como una ley forjada por el legislador para constituir una comunidad política e infundir en el vulgo la virtud moral y política necesaria para la subsistencia de la comunidad. Para esta concepción no había ni una historia universal ni tampoco una unidad genealógica del género humano. Podemos indicar como un antecedente de esta concepción bruniana, aparte de Maquiavelo,³⁰ al filósofo Pietro Pomponazzi, quien en su tratado *De incantationibus* (redactado en 1520, publicado póstumamente en 1556) había dicho:

hermético en que Hermes Trismegisto era algunas generaciones posterior a Moisés. Véase FICINO, *Opera*, 1836.

²⁸ Ambos puntos los señaló pertinentemente, más allá de sus errores en la interpretación del pensamiento bruniano, Frances A. YATES en su *Giordano Bruno y la tradición hermética*.

²⁹ Véase FERGUSON, *The Renaissance in Historical Thought*, 72-90 .

³⁰ Sobre la relación de Bruno con Maquiavelo véase M. A. GRANADA, «Maquiavelo y Giordano Bruno: religión civil y crítica del cristianismo», en M. A. GRANADA, *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Barcelona, 2002, 169-196.

De ahí que los ritos que ahora existen hayan existido infinitas veces en el pasado según la especie y vayan a existir infinitas veces en el futuro, y nada hay semejante a lo cual no haya habido otra cosa en el pasado y no vaya a haberla en el futuro. Nada será que no haya sido y nada fue en el pasado que no será también en el futuro [...]. Por eso iremos de religión en religión, una mejor otra peor, pues así lo requiere la perfección del universo y todo ello de forma vicisitudinal.³¹

Este texto de Pomponazzi afirma un punto también compartido por Bruno (y por Maquiavelo): la identidad de la historia; el futuro es como el presente y el pasado. «Nihil sub sole novum», adoptará Bruno como *motto* de su filosofía a partir del Eclesiastés³² y dentro de la identidad el movimiento cíclico o vicisitudinal, que en Bruno marcará la consciente reducción del hombre y de la historia a la naturaleza, como cualquier otra especie animal, sin ninguna vinculación especial con la divinidad en virtud de la cual se otorgue al hombre un estatuto al margen de la naturaleza. Esta reducción o reconducción del hombre a la naturaleza se funda en Bruno en el principio de que no hay otra revelación divina ni otro acceso del hombre a Dios que en la naturaleza; ésta es el lenguaje en el que Dios habla a los hombres y el único a través del cual el hombre puede elevarse o unirse a Dios. Siendo la religión una *ley* para la organización mundana de la convivencia, la historia de la humanidad es un capítulo de la historia natural. Al mismo tiempo, la decidida afirmación por Bruno del poligenismo en la humanidad elimina el fundamento de la historia universal, a la vez que el rechazo del pecado original priva de sentido a la historia como redención del género humano.³³

Y sin embargo encontramos en Bruno la periodización tripartita de la historia según el esquema de una venerable Antigüedad, un periodo sucesivo de «tinieblas» y una época nueva contemporánea de restauración de la luz. Ello es así porque, en total ausencia de una concepción universalista de la historia como

³¹ P. POMPONAZZI, *De incantationibus*, cit. en M. A. GRANADA, *Cosmología, política y religión en el Renacimiento. Ficino, Savonarola, Pomponazzi, Maquiavelo*, Barcelona, 1988, 217. Véase asimismo B. NARDI, «Filosofía e religione», en B. NARDI, *Scritti su Pietro Pomponazzi*, Florencia, 1965, 122-148.

³² Véase M. A. GRANADA, *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, 158 y ss., y lámina 12.

³³ Véase G. BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante*, en Bruno, *Oeuvres complètes*, vol. V, Paris, 1999, 449 y ss., 339 y ss. (traducción española: *Expulsión de la bestia triunfante*, trad. de M. A. Granada, Madrid, 1989, 273-277, 226 y ss.

redención del género humano, Bruno la ve como un proceso natural en el que alternan vicisitudinalmente ciclos de «luz» (conocimiento y virtud o buen orden) y «tinieblas» (ignorancia y vicio o descomposición social) en el mundo eterno.³⁴ De estos ciclos o periodos nosotros conocemos tres: 1º) el periodo luminoso de la Antigüedad precristiana, que coincide prácticamente con la noción ficiniana de la *prisca theologia*³⁵ y en el cual el hombre había alcanzado mediante la filosofía la correcta noción de la naturaleza y de su relación con Dios, a la vez que la sociedad gozaba de una convivencia pacífica.³⁶ Este periodo acabó por causa de la subversión introducida por el pedante Aristóteles, el cual dio inicio al segundo periodo de tinieblas que ha durado hasta el presente y en el cual se perdió la correcta concepción de la naturaleza y de su relación con la divinidad, a la vez que con el cristianismo se instauraba la subversión de valores que ha terminado por precipitar al mundo en la crisis total manifiesta en los efectos de la colonización americana y en la disolución civil producida por la Reforma protestante.³⁷ Sin embargo la valiente iniciativa de Copérnico es la «aurora»³⁸ que –mediante la afirmación del movimiento de la tierra– permite superar el error aristotélico y recuperar la correcta noción de la naturaleza y de su relación con Dios (un universo infinito y homogéneo

³⁴ Sobre el concepto de *vicissitudine* (alternancia vicisitudinal) en Bruno véase M. A. GRANADA, *La reivindicación de la Filosofía en Giordano Bruno*, Apéndice I, 245-258.

³⁵ G. BRUNO, *La cena de le ceneri*, en Bruno, *Oeuvres complètes*, vol. II, Paris, 1994, 59: «[...] gli Caldei, Egizzii, Maghi, Orfici, Pitagorici et altri di *prima memoria*»; cursiva nuestra (trad. española: *La cena de las cenizas*, trad. de Miguel A. Granada, Madrid 1987, p. 75: «[...] los caldeos, egipcios, magos, órficos, pitagóricos y otros que son *los primeros en nuestra memoria*»; traducción corregida). A diferencia, sin embargo, de Ficino Bruno rechaza la prioridad cronológica y doctrinal de Israel y por tanto la interpretación de la sabiduría pagana como derivada del judaísmo. Bruno considera que la sabiduría presente en el Antiguo Testamento (Génesis, Job, Salmos y libros sapienciales), a la que él mismo recurre con frecuencia, procede de aquellas civilizaciones más avanzadas –Egipto, Caldea– con las que el pueblo judío entró en contacto a lo largo de su secular existencia errante.

³⁶ *Ibid.*, 63: «[...] ne le leggi, osservanti; ne la moralità, irreprensibili; ne la teologia divini; [...] il convitto pacífico di que' populi» (trad. española cit., 77: «[...] en las leyes observantes, en la moralidad irreprensibles, en la teología divinos; [...] la convivencia pacífica en sus pueblos»).

³⁷ Para la caracterización de este periodo de tinieblas en su culminación contemporánea véase M. A. GRANADA, *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, 146-167 y 197-269.

³⁸ Véase BRUNO, *Cena de le ceneri*, 41: Copérnico está «ordinato dagli dèi come una aurora, che dovea precedere l'uscita di questo sole de l'antiqua vera filosofia, per tanti secoli sepolta nelle tenebrose caverne de la cieca, maligna, proterva et invida ignoranza» (trad. española cit., 67: «dispuesto por los dioses como una aurora que debía preceder la salida de este sol de la antigua y verdadera filosofía, durante tantos siglos sepultada en las tenebrosas cavernas de la ciega, maligna, proterva y envidiosa ignorancia»).

que es la necesaria actualización de la infinita potencia de Dios), a la vez que efectuar la correcta reforma moral, política y religiosa que devuelva la paz a Europa mediante una nueva alianza de la filosofía restaurada con el poder político emancipado de la superstición religiosa.³⁹ Éste es el tercer periodo que se abre con Bruno mismo, en tanto que profeta del nuevo periodo, contrapuesto a los profetas del periodo decadente (Aristóteles y Cristo) y por ello revestido implícitamente del papel (positivo) de Anticristo:

Il Nolano [i. e. Bruno], per caggionar effetti al tutto contrarii, ha disciolto l'animo umano e la cognizione che era rinchiusa ne l'artissimo carcere de l'aria turbulento [...], e gli erano mozze l'ali, a fin che non volasse ad [...] liberarse da le chimere di quei che [...] con multiforme impostura han ripieno il mondo tutto d' infinite pazzie, bestialità, e vizii, come di tante virtù, divinità e discipline.⁴⁰

De esta manera Bruno lleva a cabo una subversión total de la concepción cristiana de la historia, todavía conservada en el esquema renacentista de la periodización tripartita, tanto en la versión humanista como en la platónica. Es una subversión, como hemos dicho, asociada al rechazo de una revelación divina fuera de la naturaleza misma y por tanto a la exclusión de una religión revelada. Creemos que muy probablemente estaba aquí la línea que de Maquiavelo a Nietzsche y Heidegger, pasando por Bruno y Spinoza («es kommt hierbei natürlich nicht auf den "Pantheismus" der beiden letzten Männer an»), representaba la *otra* voluntad contra la religión de la revelación que produjo la victoria total de la Ilustración a la que aludía Leo Strauss en carta a Gerhard Krüger de enero de 1930.⁴¹

³⁹ Sobre estos aspectos remitimos al importante estudio de G. SACERDOTI, *Sacrificio e sovranità. Teologia e politica nell'Europa di Bruno e Shakespeare*, Turín, 2002.

⁴⁰ BRUNO, *Cena de le ceneri*, 47 (trad. española cit., 67: «El Nolano, para causar efectos completamente contrarios, ha liberado el ánimo humano y el conocimiento que estaba encerrado en la estrechísima cárcel del aire turbulento [...] y le habían sido cortadas las alas a fin de que no volara a [...] liberarse de las quimeras introducidas por aquellos que [...] con multiforme impostura han llenado el mundo entero de infinitas locuras, bestialidades y vicios como si fueran otras tantas virtudes, divinidades y disciplinas»).

⁴¹ Carta de 7 de enero de 1930 en Leo STRAUSS, *Gesammelte Schriften*, Band 3, *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*, hrgg. von Heinrich und Wiebke Meier, Stuttgart-Weimar 2001, 380. Como complemento del presente trabajo en lo relativo a Bruno permitáenos remitir a nuestro artículo «Giordano Bruno y la modernidad: consideraciones desde el ámbito cosmológico y teológico-político», *Eadem utraque Europa (La misma y la otra Europa)*, 3 (2007), 87-110.