

EL RENACIMIENTO DEL MUNDO ANTIGUO EN ITALIA: DIÁLOGOS Y DEBATES

*THE RENAISSANCE OF THE ANTIQUITY IN ITALY:
DIALOGUES AND DEBATES*

Mariana Sverlij
Conicet
Universidad de Buenos Aires
svmariana2000@yahoo.com.ar

∞ RESUMEN

∞ PALABRAS CLAVE

Renacimiento
Humanismo
Antigüedad

Desde que Burckhardt encontrara en la cultura antigua resucitada en la Italia del siglo XIV una guía de acceso a los tiempos modernos, numerosos estudios han planteado sus propias certezas e interrogantes en torno al concepto de Renacimiento. Nuestra intención en las siguientes líneas es demorarlos en algunos de estos debates y diálogos historiográficos a fin de poner de relieve y en tensión la idea de retorno a un tiempo histórico-cultural anterior que subyace en el concepto de Renacimiento.

∞ ABSTRACT

∞ KEYWORDS

Renaissance
Humanism
Antiquity

Since Burckhardt found a guide to access modern times through the Antiquity culture resurrected in fourteenth-century Italy, numerous studies have considered their own questions and notions surrounding the concept of Renaissance. In the following lines, it is intended to look into some of these historiographical debates and dialogues, with the aim to highlight and argue the idea of returning to a certain previous historical and cultural time, which underlies the concept of Renaissance.



Recibido: 17/09/2021
Aceptado: 23/02/2022

Desde que Burckhardt encontrara en la cultura antigua resucitada en la Italia del siglo XIV una guía de acceso a los tiempos modernos, numerosos estudios han planteado sus propias certezas e interrogantes en torno al concepto de Renacimiento. Nuestra intención en las siguientes líneas es demorarnos en algunos de estos debates y diálogos historiográficos a fin de poner de relieve y en tensión la idea de *retorno* a un tiempo histórico-cultural anterior que subyace en el concepto de Renacimiento. Para ello hemos dividido este trabajo en dos grandes asuntos inherentes a los estudios renacentistas, procurando desarrollarlos a partir de las miradas confrontadas que han suscitado. El primero está dedicado al vínculo entre Renacimiento y humanismo, en tanto que el segundo atiende a la idea misma de restauración de la Antigüedad.

1. Renacimiento y Humanismo: Retórica, filosofía, filología

En el marco de las continuidades y revisiones que en el siglo XX generó la tesis desplegada por Burckhardt en *La cultura del Renacimiento en Italia* (1860), sobresalen dos aproximaciones teóricas al humanismo del Renacimiento. Estas aproximaciones fueron desarrolladas por Paul O. Kristeller y Eugenio Garin.

Para Kristeller el renacer del mundo antiguo es peculiar del humanismo italiano en tanto fase característica de la tradición retórica de la cultura occidental. Los humanistas eran los sucesores de los *dictatores* de la Edad Media, pero, a diferencia de ellos, se interesaron por el estudio de los clásicos, a los que emplearon como modelos en sus composiciones. En este plano, Kristeller desvincula el humanismo de la filosofía, viendo en este movimiento un “renacer de la romanidad”,¹ alejada de la tradición filosófica de la antigüedad griega. Las sociedades italianas, menos impregnadas de la filosofía escolástica que las del norte de Europa, tenían, con base en la Universidad de Bolonia, una amplia tradición en las Leyes y, por consiguiente, en el arte de la retórica. La incorporación de la poesía y la literatura clásica es lo que transformó el *ars dictaminis* medieval en los *studia humanitatis* renacentistas. De acuerdo con Kristeller estos últimos empezaron a definirse en la primera mitad del XV, más precisamente, como un conjunto de cinco disciplinas: gramática, retórica, historia, poesía y filosofía moral.²

¹ En palabras de Celenza, “pese a todas sus diferencias en cuanto a metodologías, presupuestos e inclinaciones intelectuales naturales, a fin de cuenta el humanismo del Renacimiento de Kristeller es, en un aspecto al menos, algo parecido al de Heidegger: nada más que una *renascentia Romanitatis*, un ‘renacer de la romanidad’ que apenas podría decirse filosóficamente trascendental” (2004: 35).

² Véase Benjamin G. Kohl (1992), quien reexaminó esta identificación de Kristeller —“que ganó aceptación en un amplio rango de estudiosos como Seigel, Bouwsma, Skinner, Ronald Witt”— del humanismo del Renacimiento con un preciso y delimitado programa de educación. Si la primera utilización del término en tal sentido fue hecha por Nicolás V hacia 1438 en su catálogo de textos para la biblioteca de Cósimo de Médici —escribió Kohl—, este había sido popularizado en 1370 por C. Salutati. La identificación de los *studia humanitatis* con un programa educativo —más allá de

En la introducción al *Pensamiento Renacentista y sus fuentes*, Kristeller señala los fundamentos epistémicos y metodológicos de esta comprensión del período al que dedicó sus estudios desde inicios de la década del 30. Kristeller afirma allí que el núcleo principal de sus ideas se mantuvo a lo largo de los años sólo cambiando matices, y siempre en función de la evidencia extraída del testimonio de los textos y documentos. En este plano, da un lugar destacado al período que pasó en Italia (de 1934 a 1939) en donde advirtió –al modo de un Petrarca o un Bracciolini– “la riqueza de manuscritos inéditos y desatendidos que si bien preservados en bibliotecas italianas y de otros lugares, a la vez yacían casi escondidos” (1979: 16).

Las investigaciones de Kristeller tuvieron lugar, por otro lado, en la misma época en que aconteció la llamada “revuelta de los medievalistas”, retratada en una serie de estudios que pusieron el énfasis en los elementos clásicos, racionales, naturalistas y humanistas de la cultura medieval (Ferguson, 1948), quitando originalidad al “llamado Renacimiento”. La respuesta para Kristeller una vez más se ubica en el terreno de los “hechos”; en este sentido se encuentra el proyecto de “documentar la tradición de todos los autores antiguos en el Occidente, y establecer con base en hechos la parte que a cada siglo le corresponde en esa tradición” (1979: 17). En lo referido al Renacimiento, en el estudio de la historia de las universidades italianas “con particular atención a los planes de estudio y a la interacción entre las distintas disciplinas académicas”, “las profesiones eruditas”, y “la clasificación de las artes y las ciencias” (17-8), Kristeller dice haber encontrado dos campos de interés coexistentes: el humanismo, basado en los *studia humanitatis*, y el escolasticismo, ocupado de las disciplinas filosóficas (lógica, filosofía natural, metafísica, y también filosofía moral). En ambos campos se pone de manifiesto un *continuum* histórico: “Un análisis de la producción literaria, así como de las actividades pedagógicas asociadas con los humanistas y con los escolásticos mostró que provenían, al menos en parte, de dos ramas de la erudición que habían florecido en la Italia Medieval” (18).

Como es sabido, otra es la posición de Eugenio Garin, quien en *L’umanesimo italiano* (1952)³ proclama que el humanismo renacentista constituía un movimiento filosófico, ubicándose de este modo en una tradición que buscaba ligar la filosofía italiana con el pensamiento moderno. Ya desde la primera advertencia a los lectores de 1951 Garin dejaba establecida su diferencia con la lectura de Kristeller, al postular su objetivo de indicar las contribuciones que los *studia humanitatis* habían hecho a la meditación sobre la “vita civile”, y la influencia que también habían tenido en el abordaje metodológico de las ciencias de la naturaleza.

El primero de estos temas –la *vita civile*– dio lugar a otros desarrollos y contrapuntos, como los protagonizados en la década del 60 por los historiadores Hans Baron y Jerrold Seigel. En *The Crisis of the Early Italian Renaissance* (1966), Baron ubica en el siglo XV italiano el surgimiento de los principales lineamientos que dieron forma al Renacimiento. Estos estaban conformados por el retorno al clasicismo, el proceso de fusión de los humanistas con las actitudes cívicas (fruto de la defensa de la libertad y la autonomía de la república florentina), la conciencia secular de la historia y una renovada actitud ética. En este marco, cobró vida también una nueva literatura –tanto en latín

la utilización del término–, sin embargo, no tiene una raigambre toscana sino véneto-paduaña, apreciable en el tratado de educación *De ingenuis moribus* de P. P. Vergero. En 1424 los *studia humanitatis* son mencionados por primera vez como parte de un curso de estudio en una universidad italiana.

³ La edición original se publicó en Suiza en alemán, bajo el título *Der italienische Humanismus* (1947). Garin relata cómo este libro nace con posterioridad a la escritura de su historia de la filosofía italiana, publicada en Vallardi en 1947, a instancias de Ernesto Grassi. La escritura de *L’umanesimo*, en cambio, fue hecha por sugerencia de Gentile.

como en lengua vulgar— relacionada con la vida familiar y cívica. Los diálogos y tratados del *Quattrocento* se caracterizaron por este tinte cívico que marcó el contenido de la vida filosófica humanista, y su elección por la *vita activa*. Seigel (1966), en contraposición a la tesis de Baron, retomando la cronología propuesta por Armando Sapori (1957), ubicó la cultura humanista en el período que se extiende desde el siglo XII —en donde se puede apreciar en Italia “una sociedad caracterizada por la vida urbana, la prosperidad, el individualismo y un alto nivel de educación y sofisticación”— hasta el XVI, en donde las nuevas condiciones económicas alteraron la vida de Europa y la posición italiana dentro de ella. La tesis desplegada por Seigel tiene dos puntos destacados. Por un lado, reivindica la idea —planteada por Kristeller— de las dos culturas que coexistían en la Italia del siglo XV. Por otro lado, sostiene que lo que caracterizó la cultura humanista fue el uso clásico —ciceroniano— de la tradición retórica medieval, basada en una combinación de retórica y filosofía.⁴ De acuerdo con Seigel, Petrarca —y tras él Salutati y Bruni— descubrió esta perspectiva de la cultura antigua dejándola en evidencia en el uso libre que hizo en sus escritos tanto de las máximas peripatéticas como de las estoicas, y en su preocupación por combinar sabiduría y elocuencia: en este marco también debía comprenderse la simultánea afirmación y rechazo de la vida civil.

Tanto Skinner (1978) como Pocock (1975) vuelven sobre estas ideas de Seigel. Para el primero resultaba importante ampliar este marco de comprensión atendiendo al “proceso por el cual el estudio de la retórica en las universidades italianas hizo surgir, a la postre, una forma influyente de ideología política” (48). Para el segundo, es en la filología “donde los retóricos humanistas convirtieron la vida intelectual en una conversación entre hombres que vivían en el tiempo” (149). De allí la afinidad entre un humanismo filosófico y un humanismo filológico:

[...] comprometida en virtud del papel conferido a la filología, con la idea de que los universales sólo podrán llegar a ser conocidos a través de los trabajos de los hombres particulares en tiempos y lugares particulares, la filosofía humanista buscó una justificación que le permitiera concebir los universales como algo inmanente en las palabras y en las acciones de los hombres (151).

Cabría mencionar también en este marco a Ernesto Grassi (1993), para quien el humanismo renacentista contrapone a la visión metafísica de la filosofía tradicional una concepción del hombre en su discurrir histórico y existencial. En *L’umanesimo italiano*, Garin relata las conversaciones mantenidas con Grassi antes y después de la guerra, mencionando —sin identificarse con ella— su “interpretación retórica” del humanismo italiano en tanto “filosofía del lenguaje” (XVI).

Para Garin, el nuevo pensamiento cobraba vida en la filología —capaz de adquirir un estatuto filosófico— que permitió ubicar el pasado “dentro de su historicidad real” y significó, por tanto, una comprensión novedosa del hombre dentro de su propio tiempo histórico. Es así como “la actitud asumida frente a la cultura del pasado, frente al pasado mismo, define claramente la esencia del humanismo”. Los ataques a los escolásticos no se habían llevado a cabo en función de su desconocimiento de los autores clásicos “sino por no haberlos entendido en su propia situación

⁴ En este marco, el escepticismo académico —que permitía la discusión a favor y en contra de cualquier encuadramiento filosófico— aparecía como una corriente que armonizaba con la retórica. El orador también se movía libremente por las distintas escuelas filosóficas exhibiendo sus habilidades para hablar sobre cualquier tema en términos persuasivos.

histórica” (21). Pero también para Garin –y por su misma “actitud histórica”– los pensadores, artistas y escritores del *Quattrocento* encarnaron un modelo intelectual que abría perspectivas, formas, temas –como las tradiciones herméticas– que el dogmatismo medieval había clausurado. David Marsh (2008) encontró esta apertura metodológica en la proliferación del género del diálogo humanista. Emulando los de Platón, Cicerón o Luciano de Samosata, Leonardo Bruni, Poggio Bracciolini, Lorenzo Valla o Leon Battista Alberti escribieron diálogos en donde los puntos de vista expuestos, nutridos de argumentos diversos, muchas veces quedaban abiertos y sin concluir en una tesis final, contrastando, en este sentido, con la apelación a las *auctoritates* y el pensamiento escolástico (Ciordia: 2017 y 2019).

En todo caso, para Garin, el particular cultivo de los distintos géneros antiguos –posibilitado por la circulación de los textos restituidos en sus lenguas originales– desautorizaba la idea de un humanismo meramente retórico. El humanista no podía ser identificado sólo como un *rethoricus*, un vocablo que, de acuerdo con Baxandall (1971), usaban cuando debían identificarse a sí mismos.⁵ Para Garin, el pasado greco-romano había sido resucitado como “modelo de formación humana” y, en este sentido, estaba “lejos de reducirse a un hecho literario, retórico, lingüístico”, aún si estos fuesen vivos aspectos de la nueva cultura. De allí el lugar de burla destinado a aquellos personajes sólo encuadrados en una reedición acrítica y ahistórica de la Antigüedad clásica que sostuvieron “las discusiones sobre la imitación, las sátiras del pedante, las críticas del gramático” (2008: xv). Esta nueva visión de la realidad se expresaba, por otra parte, a través de nuevos agentes y géneros literarios, dando cuenta de un nuevo tipo de filosofía y de expresión filosófica: “escriben cosas que inciden profundamente en el devenir de la filosofía poetas y narradores elegantísimos, arquitectos e ingenieros, médicos y juristas, científicos y hombres de la política...confían sus pensamientos no sólo a diálogos y poemas, sino a *novelle* y en ocasiones a *romanzi*” (xv). En este marco, Garin plantea la necesidad de profundizar en la cultura del *Quattrocento*, y revisar la gran cantidad de manuscritos que había alumbrado. En los asuntos y autores menos conocidos de la época se podría rastrear cómo “un tipo de filosofía había entrado en crisis y había nacido otro que a menudo cambiaba también de morada, modos de expresarse, formas literarias, instrumentos de difusión” (xv).

Humanismo retórico, filosófico, filológico expresan los alcances y límites de la cultura que alumbró el Renacimiento en el marco de la relación que estableció con el Medioevo y la Antigüedad. En el próximo apartado procuraremos desarrollar algunos de los debates que acompañaron el pensamiento sobre esta voluntad cultural de retorno al mundo antiguo.

⁵ En el gran estudio que lleva el sugestivo título *Giotto y los oradores*, Baxandall define a los humanistas como “aquellos que durante los siglos XIV, XV y XVI leían y escribían en latín clásico –y a veces en griego– sobre temas de literatura, historia y ética” (2010: 17-8).

2. El renacer del mundo antiguo: las herencias culturales

Como “puro retorno” había identificado Hegel al Renacimiento, un “simple re despertar” –escribe Delio Cantimori (1932)– de los antiguos principios vueltos a llamar del sueño a la vida que es nueva sólo aparentemente” (235). También para Hauser (1962) si son muchas las cosas que maduran durante el siglo XV, nada nuevo en verdad comienza (317). La idea de retorno a un tiempo anterior como apariencia –incluso como máscara– aparece unida al ascenso y consolidación de la burguesía ciudadana, en contienda con las antiguas aristocracias. Esta es la tesis sostenida por el historiador argentino José Luis Romero (1960, 1977, 1987, 1999), que tiene en su horizonte intelectual el análisis de Huizinga (1978) sobre las cortes franco-borgoñonas del siglo XV, donde “el nuevo espíritu aparece como forma antes de llegar a ser realmente nuevo espíritu” (416): “para el espíritu francés del siglo XV es el Renacimiento, en el mejor de los casos, una cubierta completamente suelta y superficial” (426).

La idea de “cobertura” había sido esbozada por Romero (1939, 1943) a propósito de los estudios de Eduard Spranger sobre “el problema de los contactos entre culturas”. La “resurrección de lo antiguo” se vincula en este caso a los beneficios que acarrea identificarse con una “cultura de prestigio” (la de la Antigüedad heleno-romana), frente al pasado inmediato (gótico) señalado con un acento peyorativo. Emparentada con esta idea se encuentra aquella otra según la cual el Renacimiento “encubre sus tendencias profundas”. En términos de J. L. Romero, en los siglos XV y XVI, la actitud que prevaleció en los Patriciados italianos y flamencos y en general en las clases altas de Europa fue “el enmascaramiento”. Para este sector “los humanistas iluminaron las sombras del mundo antiguo” dejando al descubierto formas de vida que no eran ni la ascética ni la heroica que había conocido el medioevo sino el “ocio noble y refinado” de los antiguos, “modelo del propio ocio y goce” (2015: 285).

Distante de la tesis de Burckhardt, José Luis Romero ubicó el “renacer” de la Antigüedad en el proceso de desarrollo de la burguesía del siglo XI en adelante. En este devenir histórico, el resurgir del mundo antiguo llevado a cabo entre los siglos XIV y XVI debía comprenderse en términos de un recurso al que apeló la burguesía al tomar conciencia de su propia *forma mentis*. La Antigüedad –ante todo romana–, advertía Romero en *Maquiavelo historiador* (1943), había “renacido”, no por sus valores intrínsecos, sino “por lo que significaba como utilizable cantera de ideas para la defensa de la nueva mentalidad profana”. La *imitatio* de los antiguos se esgrimía entonces en aras de conciliar “un sentimiento naturalístico de la vida y una vigorosa tradición de estructuras formales –instituciones, ideas, formas–” (1951).

La misma idea de retorno a la Antigüedad, en lo que tiene de concepción cíclica de la historia, forma parte de esta “etapa de encubrimiento”, en donde se buscaron los límites de un tipo de pensamiento proyectivo, de raíz judeo cristiana, que nació como “invención burguesa” en el marco de la vida en las ciudades. De acuerdo con José Luis Romero, en el Renacimiento se esbozó un esquema –que el filósofo napolitano Vico despliega en el siglo XVII– de acuerdo con el cual “la historia se mueve pero de una manera que implica una cierta estaticidad”. Esto supone un “límite a la imagen de que la humanidad está lanzada a una transformación sin fin y a una marcha que parece un desafío a Dios”. De este modo, la concepción cíclica de la historia entra en conciliación con la concepción dinámica de la historia que se estaba desarrollando: “Llegado a un cierto punto, todo vuelve a recogerse, como en un círculo cerrado y en el punto de partida se reajusta todo el sistema de creencias tradicionales y se le da a la historia una continuidad cíclica” (1999: 49).

De un modo diferente, para Warburg (1932), este retorno, lejos de representar una conciliación, da cuenta de la emergencia de una tensión artística e histórica. En tal sentido esgrime el concepto de supervivencia de la Antigüedad (*Nachleben der Antike*), a partir del cual estudia la cultura del Renacimiento. Este concepto desplazaba la idea de imitación nostálgica que Winckelmann había postulado en su *Historia del arte entre los antiguos* (1764) y la suplantaba por un modelo de transmisión cultural basado en el anacronismo (Didi Huberman 2013).

Para Warburg, la *imitatio* de los antiguos desarrollada en el siglo XV en Italia se comprende en el marco de “una edad de transición y conmociones culturales” (Forster 2005: 17). En sus estudios sobre la cultura del Renacimiento, el historiador hamburgués reconoció la tensa convivencia de temporalidades que dio su vitalidad al período:

en las dos vertientes de los Alpes, la civilización del pasado más cercano, esto es el conjunto de culturas cristianas –su gótico y su feudalismo, su mística, su ascetismo y su escolástica– competía con los sistemas resucitados por el humanismo erudito, no sólo por inercia o como relictos de un mundo en descomposición sino más bien, al contrario, revitalizados al calor de ese mismo antagonismo y de las confrontaciones, bajo la forma de una devoción intensamente individual y desgarrada (Burucúa 2003: 17).

Durante el Renacimiento, la Antigüedad, lejos de presentarse bajo un rostro sereno, resucitaba bajo el símbolo de “un Hermes doble de Apolo-Dionisos”:

A finales del siglo XV desapareció por completo la impresión de esa belleza equilibrada que ha sido desde Winckelmann el rasgo esencial de la influencia de la Antigüedad; porque la forma en que las figuras de la Antigüedad resucitaron ante los ojos de la sociedad italiana no fue la de los modelos de yeso, sino de la abigarrada magnificencia del desfile festivo donde el amor pagano por la vida había encontrado su refugio en el mundo popular (Warburg 2005 [1932]: 128).

El Renacimiento había tomado de la Antigüedad “las cualidades del movimiento y la pasión” (Szir 2019: 23), expresiones de su propio devenir histórico que se tensaba entre el legado medieval y la espiritualidad pagana de las burguesías en ascenso. Estas cualidades fueron halladas por Warburg en la figura de la ninfa, con los gráciles movimientos de sus miembros, cabellos y ropajes “que aparecía de manera recurrente en las representaciones literarias, pictóricas y ceremoniales de la Florencia de Lorenzo el Magnífico” (Burucúa 2003: 15) o en las recreaciones de la muerte de Orfeo– ambas formas paganas que irrumpían con sus movimientos intensos “en las iconografías estables y canónicas del cristianismo” (Burucúa y Kwiatkowski 2019: 7).

La reaparición del mundo antiguo en la Europa de los siglos XV y XVI a partir de determinados motivos recurrentes ponía de manifiesto las formas sinuosas –no lineales– de expresión de las herencias culturales: “Warburg no podía considerar la tradición como una herencia sólida, un patrimonio en progresivo incremento, y, por ello, comenzó a buscar los mecanismos subterráneos de rechazo, de distorsión y de abatimiento que dan forma a la memoria” (Forster: 33). Esto significó un desplazamiento de la idea de “culminación y triunfo”, que Burckhardt había visto en el emerger luminoso de una conciencia moderna, tras la “oscuridad” de los siglos medievales: “Donde Burckhardt había intuido un cuerpo compacto de ‘vidas nobles y fuertes’, Warburg vislumbró las grietas, las resquebrajaduras del cristal, es decir, las fracturas culturales del ambiente de los banqueros florentinos” (23).

Si Warburg “sustituía el modelo ideal de los ‘renacimientos’, de las ‘buenas imitaciones’ y de las ‘serenas bellezas’ antiguas por un modelo fantasmal de la historia en el que los tiempos no se calcaban ya sobre la transmisión académica, sino que se expresaban por obsesiones, ‘supervivencias’, remanencias, reapariciones de las formas. Es decir, por no-saberes, por impensados, por inconscientes del tiempo” (Didi-Huberman 2013: 25), otro es el núcleo de debates que abren las metáforas oníricas con que los hombres del período expresaron su sensación de estar viviendo un tiempo nuevo, un “renacer” o “re-despertar”, tras lo que consideraron una edad de decadencia cultural. Es decir, la llamada “conciencia del Renacimiento”, que alumbró reflexiones y discusiones, entre cuyos hitos se encuentra el estudio de Ferguson (1948) *The Renaissance in Historical Thought*, de cuya lectura crítica nacieron las advertencias de Garin (1984) acerca de los peligros de una historiografía de tiempos largos de colocar en un mismo plano tesis y textos muchas veces separados entre sí por siglos: “metáforas como las de la luz y las tinieblas o el renacimiento y la muerte se alejan ‘extraordinariamente’ unas de otras según sean los tiempos y los usos” (48). Los propios humanistas y artistas del período, por otra parte, pronto advirtieron –como han señalado Croce (1920) y Garin (1952)– el estatuto ilusorio de la empresa de “restauración de la Antigüedad”, “y hubo quienes arrojaron el atuendo ridículo de pliegues y arrastramientos y prefirieron una vestimenta sucinta y moderna” (Croce 212).

El carácter diacrónico del texto humanista, digamos finalmente, se establece, justamente, en términos de Greene (1982), sobre la base de la conciencia de una fractura temporal. En este mismo sentido, Panofsky (1975) ha estudiado cómo en las artes figurativas del siglo XV prevalece un enfoque histórico según el cual la Antigüedad es reconocida “como totalidad desligada del presente y por tanto como ideal anhelado” (1988: 173). Esta conciencia del anacronismo es la que señala en los escritos del Renacimiento el “propósito de reanimar un texto anterior o un conjunto de textos situados al otro lado de una ruptura” (Greene 10). En este camino se esparcen las estelas de la distancia artístico-literaria recorrida (Greene, Panofsky, Sez nec 1983), que exige una lectura de recomposición. Esta lectura si, por un lado, disuelve “el equilibrio de unidad que podía pasar por clasicismo” (Rinaldi 2002: 114), por el otro lado, obliga a asumir la propia historicidad, vale decir, las tensiones de la lengua, del lugar, de la época en que se produce tal encuentro.

3. Consideraciones finales

En las páginas precedentes hemos procurado poner de manifiesto algunos de los debates que han signado el estudio de este movimiento de recuperación de la Antigüedad –el llamado Renacimiento– que en los siglos XIV y XV se desarrolló específicamente en Italia. Para ello, hemos dejado deliberadamente de lado las principales reflexiones que trajo aparejado el siglo XVI y el Renacimiento más allá de los Alpes. Entre otros aspectos, estas se han concentrado en las empresas de conquista ultramarinas –en donde interviene de forma decidida el diálogo con la Antigüedad redescubierta en los siglos precedentes–, en la relación entre Renacimiento y Reforma –en donde las herramientas filológicas desarrolladas en el *Quattrocento* ocupan un lugar central–, o en la consolidación de los nuevos estados territoriales y el fortalecimiento de las monarquías. Tampoco hemos hecho explícita referencia a cómo, desde la famosa expresión de Michelet “*la découverte du monde et de l’homme*”, interactúan las posiciones, matices y acentos historiográficos sobre el Renacimiento con los contextos y posiciones identitarias e ideológicas en que se formaron y expresaron (veáse para ello Cantimori (1932), Celenza (2004), Hauser (1962), Fubini (1992), Gualdo Rosa (2005), Pecchioli (1983), entre otros). Excede, por último, el contenido de estas páginas demorarse en el recorrido de los estudios sobre el Renacimiento europeo emprendido en el campo académico cultural argentino. Dejamos por tanto abierta la tarea de leer en comunión y en discusión los principales debates que han acompañado las traducciones, estudios, reposición de bibliotecas, y programas de materias emprendidos desde estas latitudes. En esa tarea sin duda ocupa un capítulo de importante consideración la inclusión de la materia *Literatura europea del Renacimiento* como parte del plan de estudio de la carrera de Letras establecido en 1985 y su dictado efectivo, por primera vez, en el año 2001.

MARIANA SVERLIJ es doctora en Letras por la Universidad de Buenos Aires. Es investigadora del CONICET en SECRET-IIBICRIT. Desde 2004 se ha desempeñado como ayudante en la de Cátedra de Literatura europea del Renacimiento (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires), donde actualmente ocupa el cargo de jefa de trabajos prácticos. Su campo de investigación es la producción artística, literaria, y humanística de los siglos XV y XVI europeos. Sus estudios doctorales y posdoctorales han versado sobre la polifacética producción de Leon Battista Alberti. Es autora de diversos artículos en revistas especializadas de Latinoamérica y Europa.

Bibliografía

- BARON, Hans. 1966. *The Crisis of the Early Italian Renaissance*. Princeton: Princeton University press.
- BAXANDALL, Michael. 2010 [1971]. *Giotto y los oradores. La visión de la pintura en los humanistas italianos y el descubrimiento de la composición pictórica (1350-1450)*. Madrid: La balsa de Medusa.
- BURUCÚA, José Emilio. 2002. *Historia, arte, cultura. De Aby Warburg a Carlo Ginzburg*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- BURUCÚA, José Emilio y Nicolás KWIATKOWSKI. 2019. “Aby Warburg, historiador del arte y científico de la cultura”. Burucúa, José Emilio *et al.*, *Ninfas, serpientes, constelaciones: la teoría artística de Aby Warburg*. Buenos Aires: Museo Nacional de Bellas Artes.
- CANTIMORI, Delio. 1932. “Sulla storia del concetto di Rinascimento”, *Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa. Lettere, Storia e Filosofia*, serie II, vol. 1, 3.
- CELENZA, Christopher. 2004. “Italian Renaissance Humanism in the Twentieth Century: Eugenio Garin and Paul Oskar Kristeller”. *The Lost Italian Renaissance: Humanists, Historians, and Latin’s Legacy*. Baltimore y Londres: The John Hopkins University Press. Traducción de Julián D’Alessandro.
- CIORDIA, Martín. 2017. “El príncipe y el sabio en el *De infelicitate principum* de Poggio Bracciolini”. *Studia Aurea*. N° 11.
- _____. 2019. “Poggio Bracciolini y la cuestión del intelectual laico”. *Medievalia*. N° 51.
- CROCE, Benedetto. 1920. *Filosofía come scienza dello spirito. IV. Teoria e storia della storiografía*. Bari: Laterza.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. 2013. *La imagen superviviente. Historia del arte y tiempo de los fantasmas según Aby Warburg*. Madrid: ABADA editores.
- FERGUSON, Wallace. 1948. *The Renaissance in Historical Thought*. Boston: Houghton Mifflin Company.
- FORSTER, Kurt. 2005. “Introducción”. Warburg, Aby. *El renacimiento del paganismo. Aportaciones a la historia cultural del Renacimiento europeo*. Madrid: Alianza.
- FUBINI, Riccardo. 1992. “Renaissance Historian: The Career of Hans Baron”. *The Journal of Modern History*. N° 3.
- GARIN, Eugenio. 1993 [1952]. *L’umanesimo italiano. Filosofía e vita civile nel Rinascimento*. Bari: Laterza.
- _____. 1984. “Edades oscuras y Renacimiento”. *La revolución cultural del Renacimiento*. Barcelona: Crítica.
- GRASSI, Ernesto. 1993. *La filosofía del Humanismo. Preeminencia de la palabra*. Barcelona: Anthropos.
- GREENE, Thomas. 1982. “Imitation and Anachronism”. *The light in Troy. Imitation and Discovery in Renaissance Poetry*. New Haven y Londres: Yale University Press. Traducción de Vicente Costantini.
- GUALDO ROSA, Lucia. 2005. “L’umanesimo civile di Leonardo Bruni: revisionismo ‘made in U.S.A’”. *Shede Umanistiche*. N° 1.
- HAUSER, Arnold. 1998 [1962]. *Historia social de la literatura y el arte. Desde la prehistoria hasta el Barroco*. Madrid: Debate.
- HUIZINGA, Johan. 2001[1919]. *El otoño de la Edad Media*. Madrid: Alianza.
- KOHL, Benjamin. 1992. “The Changing concept of the ‘studia humanitatis’ in the early Renaissance”. *Renaissance Studies*. Vol. 6, N° 2.

-
-
- KRISTELLER, Paul Oskar 1993 [1979]. *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- MARSH, David. 2008. “Dialogue and Discussion in the Renaissance”. En Glyn P. Norton (ed.), *The Cambridge History of Literary Criticism (vol.3): The Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PANOFKY, Erwin. 1988 [1960]. *Renacimiento y renacimientos, en el arte occidental*. Madrid: Alianza.
- PECCHIOLI, Renzo. 1983. *Dal mito di Venezia all' ideologia americana*. Venecia: Marsilio.
- POCOCK, John. 2002 [1975]. *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Madrid: Tecnos.
- RINALDO, Rinaldi. 2002. “Melancholia christiana” *Studi sulle fonti di Leon Battista Alberti*. Florencia: Olschki.
- ROMERO, José Luis. 1943a. “Las concepciones historiográficas y las crisis”. *Revista de la Universidad de Buenos Aires*. Año 1, N° 3.
- _____. 1943b. *Maquiavelo historiador*. Buenos Aires: Nova.
- _____. 1951. “Imagen de la Edad Media”. Montevideo: ADAYPA.
- _____. 1960. “Burguesía y Renacimiento”. *Humanidades*. Año 2, Tomo 2.
- _____. 2015 [1977]. *Crisis y orden en el mundo feudoburgués*. Buenos Aires: siglo XXI.
- _____. 1999 [1987]. *Estudio de la mentalidad burguesa*. Buenos Aires: Alianza.
- SAPORI, Armando. 1957. *Medioevo e Rinascimento: Spunti per una diversa periodizzazione*. *Archivio Storico Italiano*. Vol. 115, N° 2.
- SEIGEL, Jerrold. 1966. “Civic Humanism” or Ciceronian Rhetoric? The culture of Petrarca and Bruni”, *Past & Present*. N° 4.
- SEZNEC, Jean. 1985. *Los Dioses de la Antigüedad en la Edad Media y el Renacimiento*. Madrid: Taurus.
- SKINNER, Quentin. 1985 [1978]. *Los fundamentos del pensamiento político moderno. I. El Renacimiento*. México D.F. : Fondo de Cultura Económica.
- SZIR, Sandra. 2019. “La ninfa”. Burucúa, José Emilio *et al.*, *Ninfas, serpientes, constelaciones: la teoría artística de Aby Warburg*. Buenos Aires: Museo Nacional de Bellas Artes.
- WARBURG, Aby. 2005 [1932]. *El renacimiento del paganismo. Aportaciones a la historia cultural del Renacimiento europeo*. Madrid: Alianza.