



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

A

Variaciones en Torno a la Cosmo- Antropología del Humanismo

Autor:

Ángel Castellán

Revista:

Anales de Historia Antigua y Medieval

1969 - 14, pag. 07 - 100



Artículo



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

Variaciones en Torno a la Cosmo-Antropología del Humanismo

(Del "microcosmos" al "microtheos")

por

ANGEL A. CASTELLÁN

A) LAS FUENTES

Capítulo I: *Caracteres generales de la concepción mágico-religiosa.*

I

Es común en la tratadística que de un modo u otro se ocupó de los problemas de la antropología del Humanismo, sin excluir a las figuras mayores, la afirmación de la absoluta novedad que allí habría alcanzado la concepción del hombre.

Afectados por una herencia secular, sin poder deshacerse nunca en el fondo, a pesar de todos los distingos y sutilezas, de la pesada lápida burekhardiana, la mayor parte de los autores queda siempre atrapada en la casi ritual oposición Medioevo-Renacimiento que los lleva a oponer textos extremos en un esfuerzo por probar lo que en realidad ya estaba aceptado de antemano.

Quizá la causa más obvia de las habituales impotencias de la historiografía europea referida a ciertos problemas, sea la de su continuo incurrir, como en un girar obsesionante, en una problemática recibida y aceptada en la que el capítulo de las pruebas aparece cerrado y confirmado en definiciones petrificadas.

El presente estudio, reiterando una perspectiva que hemos ensayado en otras ocasiones, parte del convencimiento que toda visión y reconstrucción historiográfica es siempre un problema abierto cuya inevitable provisoriedad deja libre el camino a ensayos futuros

que, desde otro tiempo y otras preocupaciones vuelvan a intentarla.

La larga incursión que supone, en materiales y circunstancias de la cultura del Mediterráneo, nos ha llevado a concluir que en el Humanismo culmina una larga tradición antropológica que se va perfilando en el contexto de una concepción mágico-religiosa del universo cuya quiebra debe reconocerse en la nueva metodología científico-matemática del Barroco con Galileo, Descartes, Leibniz y Newton.

El contexto aludido se conforma idealmente en torno a dos centros que incorporan y resumen, nucleándolos, antecedentes y consecuentes: nos referimos a Alejandría y Florencia. Contrariamente a lo que suele hacerse, cuando se vincula "per saltum" a Alejandría con Florencia nosotros pensamos que cada etapa del proceso debe sí ser reconocida en sus caracteres propios; pero, al mismo tiempo, incorporando los mismos a la historia de una noción antropológica que hilvana una variedad de vetas que vienen finalmente a conjugarse en el Humanismo.

Siguiendo esta línea inquisitiva se verá que la antropología del Humanismo, lejos de implicar una ruptura, supone la culminación de la vieja antropología gestada en el área de la cultura del Mediterráneo, dentro de la cual habrá que discernir cuáles son las notas que le corresponden como momento particular de una larga trayectoria. Se verá así

también como en el epílogo de nuestra búsqueda coinciden los motivos que cierran, en lo geográfico, lo cultural y lo científico, la misión histórica de un área que había perdurado más de veinte siglos.

II

La naturaleza de nuestro tema exige que tengamos en cuenta, ya desde el principio, la íntima vinculación que en él se da de motivos cosmológicos y antropológicos en una concepción del mundo que desde siglos ya no es la nuestra, pero que tuvo una larga y secular vigencia concretada en resultados que aquí debemos precisar.

Hechos a una concepción físico-matemática de la realidad, nos resulta siempre difícil penetrar en el contexto de un pensamiento que no se nutre en nuestras categorías lógicas en las que siempre nos sentimos tentados a trasvasar a otras situaciones de pensamiento y cultura. Esta casi natural inclinación explica que intentemos en cada caso entender situaciones pasadas de acuerdo con las exigencias de un concatenamiento causal que, si es propio de nuestra mentalidad, no se adecúa, en cambio, al esquema lógico de una cosmovisión que procede con otros recursos. De esto nace, como inevitable consecuencia, que la preocupación esencial de nuestra historiografía sea la de la búsqueda de antecedentes que habrían preparado, a través de lo "pre-lógico" y lo "pre-racional", las conquistas de la ciencia y la filosofía occidental.

De acuerdo con esto, y dado que por otra parte la tradición historiográfica ha decretado que el Renacimiento, visto como mera instancia cronológica, es justamente el período fundador de tal racionalidad, luego de siglos de desvarío, resultaba natural que las creaciones de la época que se atribuía fueran purgadas cuidadosamente de toda excrecencia de irracionalidad, de vitalismo y animismo.

Frente a este modo de ver, cuyo predominio

en las escuelas es obvio subrayar, nos proponemos mostrar aquí, a propósito del tema del hombre, que el Renacimiento, si por él quiere entenderse una época cronológicamente delimitada del desarrollo occidental, queda dentro de la concepción de cosmos animado que es típica de la cultura del Mediterráneo. Más allá, mucho más allá de la gramática y la filología, de la claridad y del equilibrio "a lo griego", en ese momento llega a su sincrética y final elucidación el cuadro de las ciencias ocultas "a lo alejandrino", en un intento final y grandioso, que es a la vez "canto del cisne", de asir en toda su complejidad, el esquema animista y organicista de las relaciones macro-microcósmicas.

Si alguna caída se produce, en la marcha secular de esta noción, esta se da precisamente en la Escolástica, cuyo racionalismo sí prepara la llamada ciencia moderna que enlaza con la metodología del Barroco. El mundo del Humanismo, en cambio, es un cosmos cuyo desciframiento debe producirse en clave antropológica porque, entre mundo y hombre las inter-relaciones son tan variadas y complejas como para necesitarse ambos en la mutua definición.

En este sentido hay aquí un "renacimiento" de las "ciencias ocultas", definición que, por supuesto, corresponde al triunfo de otra mentalidad, y no al sentimiento de aquellos para los que astrología, alquimia, hermetismo y cábala eran los instrumentos indispensables para toda posible intelección del mundo y del hombre. Por eso, más allá de las preocupaciones estéticas y filológicas de reducidas elites, cuyas creaciones también habrá que re-examinar para ver que realidades subyacen al armazón "racional" de las apariencias, hay que tener en cuenta los motivos que llevan, como observa acertadamente W. E. Peuckert, a Melanchton y Gauricius a hacer astrología, a Eneas Silvio (luego Pío II) a decir que el Concilio de Basilea perdía su tiempo porque Marte enviaba fuerzas hos-

tiles, a Stöffer a leer en 1524 las estrellas y predecir el diluvio, a Copérnico a formular horóscopos, a Paracelso a crear una medicina astrológica, a Giorgione a poner en sus cuadros detalles secretos, a Cardano a leer las estrellas, a Cellini a evocar los demonios y a Gianbattista Porta y otros a crear la magia natural.¹

Teniendo en cuenta los datos esenciales de la cosmovisión mágico-religiosa esta actitud no constituye ningún misterio. Ese inquirir en torno al influjo de los astros o ese esbozar técnicas para dominar las fuerzas de la naturaleza, corresponde a creencias que tenían un largo arraigo en la formulación de estrictas correspondencias entre lo que está “arriba” y lo que está “abajo”.

Es esta una cuestión que hay que aclarar convenientemente porque observamos que aquellos autores que en general demuestran lucidez en la comprensión del “ocultismo” renacentista, intentan presentarlo, de acuerdo con la tendencia indicada más arriba, como una peculiaridad de la especulación contemporánea.

Para obviar este inconveniente nos parece necesario, antes de proseguir nuestro camino, trazar un cuadro de la cosmovisión mágico-religiosa, oponiéndola, en sus rasgos esenciales a la científico-matemática, desde cuyas categorías, inevitablemente, se intenta siempre la comprensión de realidades histórico-culturales que no las admiten.

De paso se verá, por este camino, que la cosmovisión renacentista no es “moderna” sino tradicional. Podríamos decir que, en términos generales, hasta Descartes, el hombre occidental ve al mundo como un organismo armonioso y jerarquizado de acuerdo con la enseñanza del Timeo platónico y su traducción cristiana en Dionisio Areopagita. A partir de la nueva metodología, en cambio,

el hombre ve al mundo como una aglomeración de fenómenos, con un entendimiento cuantitativo en el que la materia y la fuerza producen fenómenos sin que pueda hablarse de una “llave” o “clave” del mundo. En la concepción tradicional, los fenómenos y las fuerzas materiales interesaban menos que la estructura interna del mundo y su arquitectura espiritual a la luz de la metafísica platónica-patristica. En tal cosmos se percibe una ligazón casi espiritual entre las partes que permite establecer analogías y correspondencias entre ellas a partir de tres valores centrales: Dios-Mundo-Hombre.² Esta contraposición permite ver la falacia ínsita en la afirmación según la cual la ciencia moderna habría nacido gracias a la vuelta del hombre a la naturaleza cumplida a fines del Medioevo. Esta creencia debe con justicia ser invertida, porque la ciencia moderna nace justamente como resultado de un despegarse del hombre de la naturaleza, salvo para aquellos que de la cultura medieval no conocen más que las formulaciones manualísticas. Allí, contra lo supuesto, se veía a la naturaleza como llena de lo divino, saturada por la presencia de Dios en cuanto continuo teatro de su acción, y el Renacimiento lleva esta actitud a su culminación en cuanto la libera de sus impedimentos a través de las especulaciones mágicas. Fue en el siglo XVII cuando la naturaleza perdió su carácter divino y se hizo extraña a Dios y al hombre, convirtiéndose en pura mundanidad, en una realidad desacratizada en la que el hombre ya no se espeja ni encuentra en ella a Dios porque se convirtió en realidad inerte. Tampoco es muy preciso decir que la ciencia moderna nació como resultado de una matematización de la interpretación del mundo. Conviene, al respecto, tener en cuenta que hay dos maneras de matematizar: una, mágico-pitagórico-platónica; la otra, científica. La primera consiste en

¹ W. E. PEUCKERT, *L' Astrologie*, trad. de l'Allemand par R. Jouan et L. Jospin, París, Payot, 1965, págs. 207-08.

² J. HANI, *Le Symbolisme du Temple Chretien*, París, La Colombe, 1962, págs. 17-18.

entender la realidad según sistemas de relaciones susceptibles de verdaderos cálculos aunque provistos de una particular impregnación afectiva. La segunda es de tipo mecanicista-operativo, y consiste en entender la realidad también según sistemas susceptibles de cálculos pero sin resonancia afectiva, como algo totalmente extraño al hombre e independientes del estado de ánimo de quien los cumple. En este caso, la matemática servía para librar al hombre de la sensibilidad, desprendiéndolo de lo exterior.³

La traducción práctica de este cuadro tradicional de correspondencias, abrogado luego por la ciencia del Barroco, se da en la noción de macrocosmos y microcosmos que implicaba una visión pampsíquica del mundo en la que iba implícita la convicción de que existían entre las cosas mutuas simpatías y antipatías. La realidad aparecía así espejándose en la conciencia del yo en neta antinomia con el pensamiento de Descartes en el que mundo exterior y conciencia se oponen como elementos extraños e irreductibles. La materia es allí pura feminidad y funciona como una inmensa vagina que puede ser fecundada por principios superiores de racionalidad e inteligibilidad, capaz de recibir y alimentar a las semillas de todas las cosas.

En la cosmovisión mágico-religiosa que culmina en el Renacimiento no hay ni ruptura ni oposición entre lo masculino y lo femenino, entre lo racional y lo sensible, entre lo voluntario y lo pasional, como si toda la realidad fuera una traducción del andrógino primitivo.⁴

Este entendimiento de la realidad supone su propio método que no es la deducción rigurosa sino la invención genial, que no aparece preocupado por demostraciones racionales sino por el descubrimiento de nuevos objetos y nuevas formas de experiencia, y que

más que el rigor y la severidad, procura y siente un engolosinamiento de lo maravilloso. La investigación se hace así aventura, en una pesquisa orientada hacia la intimidad de lo real con sacrificio del observador. Todo el conjunto de los conocimientos se sostenía en un claro sentido de simpatía y armonía universales en el que cada elemento resultaba una maravilla particular que se insertaba en una generalidad de motivos que se conjugaban orgánicamente. El ánimo del investigador era sostenido por un eros armónico y una emoción estética que impregnaban su perspectiva científica.⁵

Esta es, en síntesis, la tradición dentro de la cual procuraremos discernir las nociones antropológicas fundamentales.

Para que no queden dudas acerca de la prosapia de este pensamiento podríamos recordar algunas líneas de A. Mieli en las que subraya que las supuestas relaciones estructurales y funcionales entre macrocosmos y microcosmos y sus recíprocas influencias se encuentran claramente expuestas en antiquísimas creencias religiosas; en las prácticas astrológicas iniciadas en Mesopotamia, y luego difundidas por el mundo antiguo, medieval y moderno, en las ideas místicas y alegóricas de los alquimistas y en sus innumerables y a menudo incomprensibles escritos. Pero no sólo en estas que hoy se denominan pseudo-ciencias, sino también en algunos escritos que se colocan bajo el rubro de las ciencias exactas y naturales, se manifiestan claramente estas recíprocas influencias.⁶

Si se comparan los elementos esenciales de esta concepción con la imagen de la naturaleza supuesta en el neo-platonismo florentino, vemos que esta adhiere plenamente a la tradición mencionada. Ateniéndonos a la ilus-

⁵ *Ibid.*, págs. 27-32.

⁶ A. MIELI, *Rivoluzione nelle rappresentazioni del macrocosmo e del microcosmo nell'anno fatidico 1543*, en *Homenaje a Julio Rey Pastor*, Facultad de Ciencias Matemáticas de la Univ. Nac. del Litoral, Rosario, 1945, I, págs. 117 ss.

³ E. RIVERSO, *Dalla Magia alla Scienza*, Napoli, L. S. E., 1961, págs. 69-92.

⁴ *Ibid.*, págs. 49-60.

tración que del tema nos brinda A. Chaetel, podremos ver, de paso, que el esfuerzo de Ficino y sus colegas importó, en sustancia, un retomar de los supuestos de la concepción mágico-religiosa, convalidándolos y reintegrándolos luego del descrédito que el racionalismo escolástico había hecho caer sobre ellos. Esta aclaración corresponde porque, de otro modo, tendríamos la impresión que la Academia florentina habría resucitado, simplemente, los grandes temas alejandrinos con absoluta prescindencia de las interpretaciones del Timeo y de la “física” platónica de Chartres en los que se produce la primera gran síntesis de todas las corrientes que convergen para construir la noción ejemplar de macro-microcosmos.

Será este también el camino para eludir el planteo tan habitual, aunque sutilmente implícito, que parece querer identificar todo el pensamiento post-alejandrino y pre-humanista, con las notas salientes del escolasticismo parisino. Si, en cambio, llegamos a Ficino luego de haber pasado por Guillermo de Conches y Godefroy de Saint-Víctor, nos encontraremos con que la atmósfera filosófica del neoplatonismo florentino nos resulta extrañamente familiar y reiterativa. Y esto porque, si algo ha dormido y debe ser despertado, no es precisamente el pensamiento mágico-religioso que, antes de dar en Florencia, pasa por una trama temporal en la que se enriquece y completa.

De todos modos, y aunque en el fondo no pueda eludir la consabida tentación de exponernos “novedades”, las señalizaciones de A. Chastel sirven para mostrarnos que, en la imagen de la naturaleza, el Humanismo queda aún anclado en la visión tradicional de cosmos animado. Esto porque en él, justamente, la naturaleza sigue siendo “cosmos”, y en su introspección preocupa la idea de asir el principio de coherencia, la unidad “viviente” entre los fenómenos mantenida a través del reconocimiento de una energía circulante que va desde los

astros hasta los minerales en un estricto juego de correspondencias.

La explicación de esta visión cosmológica es muy simple, y bastaba con decir que el neo-platonismo florentino mantenía los datos esenciales de la tradición en la que se insertaba; pero, A. Chastel prefiere acreditarle méritos propios. Comienza por decirnos que fue necesario un gran esfuerzo espiritual para despegar esa visión del dominio de lo demoníaco y de lo ilícito en que estaba relegada. Notas distintivas de ese esfuerzo fueron el idealismo matemático, el gusto por la representación concreta de los datos celestes y terrestres y la noción de naturaleza-organismo que triunfa en el “De vita triplici” de Ficino. Hubiera bastado con pensar que ese dominio de lo demoníaco aparece luego reintegrado con el advenimiento de la concepción científico-matemática del Barroco, cuando las disciplinas y técnicas “madres”: astrología, alquimia, hermetismo y cábala, vuelven a ser “aberrantes” y “ocultas” pseudo-ciencias, para advertir que Ficino, que por el momento puede actuar como ejemplo central y representativo, entronca con una concepción secular sólo atenuada en parte por el racionalismo escolástico que, como el post-cartesiano, también miró con desprecio y sospecha el entendimiento mágico-religioso del cosmos. Y tanto más podíamos pedirle esto cuando él mismo no duda en afirmar que los “neoplatónicos estaban lejos de percibir y aun de anunciar la ciencia de Galileo y Descartes”, aserto que no vacilamos en suscribir.⁷

Abundando en el tema, páginas más adelante, escribe que la lógica misma del neo-platonismo lo llevaba a desarrollar una noción que rompía con la imagen estática del universo, lo que habría acontecido por la vinculación entre la especulación astrológica y las fórmulas herméticas que enseñaban que el mundo

⁷ A. CHASTEL, *Art et Humanisme a Florence au Temps de Laurent Le Magnifique*, París, P. U. F., 1959, págs. 203-04.

era un animal divino vivificado por la potencia demiúrgica del Anima Mundi, motor del mundo sensible y al mismo tiempo garantía de su unidad viviente. Recuerda enseguida la teoría “musical” de los neopitagóricos y encuentra que toda la visión de la naturaleza descansa en una gigantesca antropomorfización que dota a los cuerpos celestes de un “rostro” psicológico y anima a los elementos con caracteres psíquicos y orgánicos.⁸

Ya que no hemos resistido a la tentación de formular algunas acotaciones, digamos que si Ficino y sus colegas hubieran roto con la imagen estática del universo con lo que en realidad hubieran roto era con su concepción total de la realidad y todo lo dicho luego no tendría ningún sentido. Quizá sea conveniente aquí alguna aclaración. Si se compara la imagen del mundo de la tradición pitagórico-platónica con la aristotélico-ptolemaica, se ve que, mientras la primera sostiene la vívida y animada unidad entre mundo celeste y sublunar, la segunda expone una imagen dual en la que ambas entidades, la esfera de lo eterno y la de lo corruptible, se mantienen en cierto modo independientes. Esta diferencia, sin embargo, no alcanza para disimular que en ambos casos estamos frente a una imagen de mundo cerrado y estático porque, comunicados o no, en ambos casos se habla y se sobreentiende de un único “arriba” y de un único “abajo”.

Es por eso que nosotros creemos que hay que ver en la cosmovisión del Humanismo, en su cosmología y su antropología, el último capítulo de una apasionante historia, más allá de la cual, y definitivamente, se impone el mundo “more geométrico” de la razón y la ciencia que supone otra cosmología y otra antropología.

Se imponían estas distinciones preliminares y un somero deslinde entre las características de ambas actitudes porque los tres siglos lar-

gos transcurridos, desde Galileo hasta nosotros, lejos de facilitar, dificultan el entendimiento de una visión del mundo y del hombre que ya nos es extraña. En los pasos sucesivos iremos viendo cómo nace y se conforma la visión mágico-religiosa del cosmos y del hombre, para apreciar más adelante en qué medida estas nociones convergen hacia el Humanismo y en qué medida también se preparan las “salidas” que llevan a la cosmovisión del Barroco en aquellas figuras que, a través de diversas etapas, superan y perfeccionan la antropología ficiniana.

III

Trataremos ahora de resumir las características centrales de la cosmovisión mágico-religiosa, mostrando el área de su vasta difusión que centraremos preferentemente en la tradición helénica que va a desembocar en las formulaciones canónicas de la siempre mencionada *Tabula Smaragdiana*, verdadera síntesis de las corrientes de pensamiento que confluyen en Alejandría.

Digamos desde ya que la columna vertebral de tal cosmovisión se concreta en la idea de las estrictas correspondencias entre macrocosmos y microcosmos, noción que nuclea todas las vastas implicaciones de la antropología que aquí nos proponemos clarificar. La teoría de la relación macro-microcósmica, según nos advierte Grillot de Givry, se encuentra en las enseñanzas secretas y místicas de todos los pueblos. En este sentido, la obra de los filósofos imbuídos de las doctrinas ocultas no es más que un largo comentario de este principio. Si el hombre es un diminutivo del gran mundo, y si ambos obedecen a las mismas leyes mecánicas, físicas y fisiológicas, para conocer a uno es indispensable conocer al otro, comprendiéndolos en uno y el mismo estudio.⁹

Podríamos decir, resumiendo, que la idea

⁸ *Ibid.*, págs. 208-17.

⁹ GRILLOT DE GIVRY, *Le Musée des Sorciers, Mages et Alchimistes*, París, Tchou éditeur, 1966, pág. 255.

central descansa en principios astro y cosmo-biológicos, proclamando la íntima solidaridad entre todas las partes del universo, tal la sentían los Griegos en los dogmas fundamentales de la astrología. El mundo era así visto como un organismo gigantesco en el que todas las partes se asociaban en un activo y continuo intercambio de fuerzas y moléculas. Esta relación, tan estrictamente trabada, pone al hombre bajo la dependencia de las estrellas y junto con él al conjunto de criaturas y dominios terrestres. Nace así la noción de un cosmos que, como enseñaba Pitágoras, se mantiene armoniosamente en un mensurado equilibrio.¹⁰

Esta solidaridad del hombre con las estrellas tiene su complemento y contraparte en la comunión del hombre con la tierra que expresa su relación con el universo natural. La noción de "homo-humus" expresa que el hombre pudo vivir porque viene de la tierra y a ella ha de volver. La vida habría surgido, precisamente, de un despegarse de las entrañas de la tierra. El hombre como toda forma de vida nace pero continúa manteniendo una inescindible solidaridad con la matriz originaria que lo engendró y lo mantiene en unidad.

De ahí que el hombre, además de mantenerse en solidaria relación con las estrellas, la extiende sin violencias a todas las formas de vida mineral, vegetal y animal que le rodean. La vida es una sola y un mismo cordón umbilical ata al hombre y a los demás seres con la tierra.¹¹

Demás está decir que esta vinculación se refiere, como veremos luego, a lo que se define como "hombre exterior", es decir, a lo que en términos bíblicos llamaríamos el hombre de la "formación", y no al hombre "interior" resultante de la "insuflación". En este sentido, la primera definición del hombre como "microcosmos" se atiene a su

estructura cosmo-biológica por la que participa con astros, minerales, vegetales y animales. Habrá que aguardar para que aparezca la noción de centralidad que coloca al hombre como intermedio entre las naturalezas puramente espirituales que están sobre él y las materiales sometidas a su dominio.

Respondiendo a las características mismas de su definición, la relación macro-microcómica es ambivalente. Si el hombre es un "mundo pequeño", el mundo puede ser un "hombre grande", dándose en algunas tradiciones un juego recíproco de cosmogonía y antropogonía, de modo que si el hombre supone una concentración del cosmos, éste, a su vez, nace a veces de la descomposición de un gigante primigenio cuyos miembros sirven de modelo estructural.

Tal es el caso de algunos ejemplos aducidos por A. Krappe. En un caso, el mundo aparece creado con los restos de un muerto gigante primordial; en el otro, según se ve en una antigua leyenda frisona, el hombre habría sido creado con diferentes partes de la tierra. Dios habría hecho los huesos de Adam con las rocas, su cerebro con las nubes, su sudor con el rocío y su cabello con las hierbas de los campos. En la imagen inversa tenemos una génesis contraria: en la India, de los ojos de Purusha surgieron el Sol y la Luna, de su ombligo el espacio atmosférico, de su cráneo el firmamento, de sus pies la tierra y de sus orejas los puntos cardinales. En Escandinavia es el gigante Ymir el que da nacimiento al mundo: de su cráneo surge el firmamento, de su carne la tierra, de su sudor el mar, de sus huesos las montañas y de sus cabellos los árboles. En las islas Marianas el primigenio Puntan pide a su hermana que, a su muerte, haga con su pecho y espalda el cielo y la tierra, con sus ojos el Sol y la Luna y con su cejas el arco iris.¹²

¹⁰ W. E. PEUCKERT, op. it., pág. 13.

¹¹ A. FRANK-DUQUESNE, *Cosmos et Gloire*, París, Vrin, 1947, págs. 27-28. M. ELIADE, *Traité d'Histoire des Religions*, París, Payot, 1949 págs. 222-23.

¹² A. KRAPPE, *La Genese des Mythes*, París, Payot, 1938, págs. 284 y 260-61.

Al margen de estas leyendas genésicas, en las islas Hawai se da otra en la que el hombre, el último llegado, afirma su excelencia como la parte más perfecta de la creación. Se esbozan varios períodos en los que van apareciendo sucesivamente formas embrionarias de vida vegetal y animal: algas, hierbas marinas, zoófitos y corales en una sucesión en la que las especies que siguen se afirman destruyendo a las antecedentes, hasta el momento en que la tierra surge del seno del océano. Aparecen entonces las plantas y animales superiores, y luego el hombre con el que se completa el ciclo creador.¹³

La idea de solidaridad y armonía cósmicas encuentra entre los Caldeos una de las primeras y más completas formulaciones, cosa que no debe sorprender si se tiene en cuenta que, durante siglos, el esquema astrológico que rige la concepción mágico-religiosa se apoya en los datos esenciales de su sistema planetario.

Expresión plástica de la relación Cielo-Tierra fue la Ziggurath, un arquitectónico mundo en miniatura. La cúspide, cubierta de oro, era la morada de Samas, dios del Sol. Los otros pisos tenían diferentes colores según el planeta que representaban. La base llamada de la "gran desgracia" era negra y estaba destinada a Saturno, seguía el piso argénteo

de la Luna, el amarillo de Marte, el azul de Venus, el rojo de Mercurio y el blanco de Júpiter. Su base cosmogónica era el cuadrado, y como se verá luego, la tetrapartición del espacio aparece conciliada con los siete cielos. Mundo celeste y mundo subterráneo aparecerán también en relación con los metales. El oro representaba al Sol, la plata a la Luna, el plomo a Saturno, el estaño a Júpiter, el hierro a Marte y el cobre a Venus. Así, astros, metales y colores se correspondían orgánicamente en los tres pisos del mundo.¹⁴

Un cuadro completo de relaciones macro-microcósmicas se tiene en China donde la identidad correspondiente de lo celeste y lo telúrico aparece plenamente confirmada en series paralelas que van comprendiendo todos los planos de la realidad: elementos, colores, metales, punto cardinales, olores, sabores, vísceras, notas musicales, estaciones, partes de la casa, animales, actividades humanas, números... La peculiaridad de estas series nace de la presencia de cinco elementos que no coinciden con la conocida tetrapartición mediterránea, aun si se agrega a esta última el a veces postulado "quinto elemento" o "quinta esencia", el ether de platónica memoria.

Integrando los diversos cuadros esbozados por M. Granet tendríamos la siguiente serie de correspondencias.

¹³ *Ibid.*, 276.

¹⁴ H. BRABANT et S. ZYLBERSZAC, *Le Soleil dans la sance*, Bruxelles-París, P. U. F., 1965, págs. 284-85. *Médecine a la Renaissance*, en *Le Soleil a la Reains*-M. BERTHELOT, *Les Origines de l'Alchimie*, Nouveau Tirage, París, Librairie des Sciences et des Arts, 1938, pág. 51.

Números:	3	2	5	4	1
<i>Elementos:</i>	madera	fuego	tierra	metal	agua
<i>Orientes:</i>	este	sur	centro	oeste	norte
<i>Estaciones:</i>	primavera	verano	otoño	invierno
<i>Organos:</i>	hígado	corazón	bazo	pulmones	riñones
<i>Soma:</i>	músculos	sangre	carne	pelos	huesos
<i>Cabeza:</i>	ojos	lengua	boca	nariz	orejas
<i>Colores:</i>	verde	rojo	amarillo	blanco	negro
<i>Olores:</i>	rancio	quemado	perfumado	crudo	podrido
<i>Sabores:</i>	ácido	amargo	dulce	acre	salado
	vista	palabra	voluntad	oído	gesto
<i>Actividades</i>	llamar	reír	cantar	lamentarse	gemir
<i>Humanas:</i>	apretar	agitarse	eructar	toser	temblar
	cólera	alegría	voluntad	tristeza	temor
	bondad	ritualidad	buena fe	equidad	sabiduría
<i>Meteoros:</i>	calor	yang	viento	frío	lluvia
<i>Vegetales:</i>	trigo	chauchas	mijo blanco	oleaginosos	mijo amarillo
<i>Animales:</i>	carnero	pollo	buey	perro	cerdo
<i>Tipos de</i>					
<i>Animales:</i>	con escamas	con plumas	con piel desnuda	con pelos	con caparazón
<i>Notas musicales:</i>	kio	tehe	kong	chang	yu
<i>Partes de</i>					
<i>la casa:</i>	puerta int.	hogar	aljibe	puerta grande	pasillos
<i>Números</i>					
<i>complementarios:</i>	8	7	5	9	6

Al margen de la antecedente correspondencia de planos, tenemos también un juego de combinaciones que luego veremos actuar largamente en la tradición occidental. Así el pecho es el adelante, el este y la izquierda y pertenece al Yang, a lo masculino, a lo alto y al Cielo. La espalda, en cambio, es lo detrás, el oeste, la derecha y pertenece al Yin, a lo femenino, al abajo y a la Tierra. En China lo alto, izquierda y lo bajo, derecha, expresan una dualidad que además de cosmológica es política.

	Primavera (3)				
<i>Cielo</i>	Verano (3)	12 x 30	—	360 días	
	Otoño (3)				
	Invierno (3)				

El Cielo cumple su movimiento circular en cuatro estaciones, del mismo modo que en el hombre hay cuatro miembros divididos en tres partes. Así los miembros y sus sectores reproducen a las cuatro estaciones de tres meses cada una, que en conjunto constituyen los doce meses del año, con 360 días, que es justamente el número de las articulaciones del cuerpo.

La concordante disposición se expresaría así:

				(3) brazo der.	
				(3) brazo izq.	
					<i>Cuerpo</i>
				(3) pierna der.	
				(3) pierna izq.	

Nosotros tenemos ojos y orejas como el cielo tiene el Sol y la Luna. El viento y la lluvia se abaten sobre el universo como en nuestro cuerpo se abaten el soplo y la sangre. Hay cinco vísceras como cinco elementos, y así como el cielo tiene nueve pisos con nueve puertas, nuestro cuerpo tiene nueve aberturas. Si se consideran solamente las aberturas de la cabeza tenemos una correspondencia con las cinco vísceras fundamentales. Los pulmones con los dos ojos, los riñones con las dos narinas, el hígado con las dos orejas y la vesícula con la boca. La correspondencia macro-microcósmica se perfecciona en la relación: 5 planetas, 5 elementos, 5 vísceras y la otra: 7 aberturas (de la cabeza), 7 rectores celestes, 7 estrellas de la Gran Osa.¹⁶

Vemos así que el esquema de correspondencias macro-microcósmicas de la cultura china, que exponemos como variante extra-mediterránea, nos pone en presencia de la quizá más rica y compleja ilustración paralela de uno de los aspectos salientes de nuestro tema.

IV

Cubiertos ya los indispensables primeros tramos de nuestro largo camino, corresponde que entremos ahora de lleno en las formulaciones mediterráneas de la concepción mágico-religiosa tal se nos presenta en el pensamiento griego y en sus derivaciones alejandrinas. Insinuábamos más arriba que la noción central del encuadre macro-microcósmico nació de un juego de interrelaciones que implicaban, por partida doble, tanto una “cosmologización” del hombre como una “antropomorfización” del cosmos. Algunas tradiciones provistas por la investigación etnológica mostraban esto claramente, de modo que el problema, en lo que hace al contexto cultural helénico, era el de saber cual de los dos procesos servía al respecto como antecedente ejemplificador.

De acuerdo con la tradición filosófico-historiográfica (Zeller, Windelbant, Tannery, Burnet) no parecía haber dudas al respecto: la precedente especulación cosmológica había logrado conclusiones y gestado figuras que luego fueron trasvasadas a la subsiguiente preocupación antropológica. De acuerdo con esto, la solución de la incógnita debía señalar que la noción de “microcosmos” era la resultante de precedentes formulaciones cosmológicas, transferidas al examen de la contextura psico-somática del hombre, que habría sido visto luego como un “pequeño mundo”, síntesis del universo. Contestado así el interrogante mayor podía luego reproducirse la respuesta respecto de cuestiones menores. Frente a esta posición, según la cual la inquisición cosmológica había precedido a la antropológica, se levantan algunas lúcidas reflexiones de R. Mondolfo que creemos deben tenerse muy en cuenta toda vez que se plantee la cuestión.

Recuerda, al comenzar que ya K. Joel se preguntaba como era posible que el pensamiento griego, en sus primeros pasos, en lugar de proceder con el objeto más próximo e inmediato a sus experiencias, el hombre, se hubiera remontado sin más, al conocimiento de un objeto más vasto, lejano y extraño como era el cosmos.

Para responder a la cuestión así planteada, R. Mondolfo recurre, acertadamente, a la reflexión de los poetas que, en el terreno ético-religioso, precede a la especulación filosófico-cosmológica. En ella encuentra la primera noción de ley impersonal, siempre presente e ineluctable (Moirá, Ananke, Diké) que nace con explícita referencia a los problemas de la vida y de la acción humana. Más tarde, en función de esa ley de necesidad y justicia, ya afirmada en el mundo del hombre, se concibe todo el ordenamiento del mundo natural. El mismo concepto de “cosmos”, nacido en la esfera de los hechos humanos, se transfiere a la representación de la naturaleza física

¹⁶ *Ibid.*, págs. 372-74.

cuando ya se ha proyectado la concepción de una ley apta para dominar y gobernar los fenómenos y las relaciones entre las cosas.

Proyección de tendencias y potencias que la experiencia había revelado en la esfera de lo humano parecían ya en las teogonías las fuerzas que generaban los seres y determinaban sus relaciones. Los conceptos de Eros, Polemas y Eunomia, o sea de amor, lucha, odio y buen orden, pasan cómodamente a las cosmologías. En autores como Anaximandro, Heráclito, Parménides, Empédocles y otros, Moira, Ananké y Diké son los custodios vigilantes e inflexibles del orden eterno de la naturaleza, en la que vedan infracciones y sanciones implacablemente toda quiebra eucósmica.

Se trata, en consecuencia, de una concepción ético-religiosa de la naturaleza que resulta de la transferencia de la precedente formulación de las leyes y principios que rigen la vida del mundo humano. Recuerda, a propósito una aguda observación de Abel Rey que revela la fecundidad científica de tal extensión en cuanto trasvasa una exigencia de proporción, compensación y medida, ínsita en la ley de justicia, estimulando la consideración del aspecto cuantitativo, mensurable y numerable de las cosas y fenómenos que trae consigo la formación de una verdadera ciencia física.

En principio esta impostación del problema parece contradecir los puntos de vista hegelianos que sostiene W. Jaeger en su *Paideia*. De acuerdo con ellos, el problema del hombre sólo sería comprendido teoréticamente luego que, como consecuencia del estudio del mundo exterior se forma una técnica exacta que da el método para la investigación del hombre interior. Según esto, sólo cuando se ha educado en la legalidad del mundo exterior, el genio griego descubre la ley interna del espíritu e intuye la existencia de un cosmos interior. W. Jaeger piensa que este esquema se ejemplifica adecuadamente en Heráclito. Luego de las enseñanzas órficas acerca del

esencial parentesco del alma con lo divino, se llega a la noción de la unidad del hombre con el cosmos aplicándole la Diké universal. Cree, sin embargo, que en esta novedad de hacer del hombre, por primera vez, el centro en el que se encuentran los rayos de las fuerzas cósmicas, Heráclito no busca en sí mismo, profundizando en la propia interioridad, sino que llega al más interno de los tres círculos-teológico-cosmológico-antropológico, sólo pasando por los otros dos. Así el descubrimiento del hombre entre los Griegos no sería el encuentro del yo subjetivo sino la conquista de las leyes universales de la naturaleza humana, del hombre idea, imagen universal y ejemplar de la especie que, como tal, se revela también como exigencia inspiradora de educación y formación moral de los individuos.

Todo esto no quita, comenta R. Mondolfo, que el mundo humano, tal se ofrece en la experiencia de la vida social, sea un objeto de conocimiento aún más inmediato y directo que el mundo natural, y que, en consecuencia, también la comprensión de este último, su concepción como "cosmos", se forme y modele justamente sobre la precedente comprensión del mundo de los hombres. Es decir que, las relaciones entre estos últimos, enseñadas por las experiencias y exigencias de la vida, sean el primer tipo sobre cuyo modelo y ejemplo se conciben luego las relaciones entre los seres y fenómenos de la naturaleza. Las primeras teogonías estaban ya denunciando que eran las experiencias de la vida humana las que proporcionaban los conceptos interpretativos de los procesos cósmicos y el hábito mental así constituido se advierte luego también en las cosmologías filosóficas.

La primera afirmación de la legalidad de la naturaleza pertenece a Anaximandro, pero esto no habría podido constituirse si antes no se hubiera formado y desarrollado, con neta conciencia el concepto deontológico de la legalidad del mundo humano. El mismo W. Jaeger, en una comunicación de 1924 a la

Academia de Ciencias de Berlín, observaba que la representación anaximándrea se había edificado sobre el conocimiento de las costumbres de las ciudades jónicas y del concepto soloniano de “eunomia”. La formulación elegida supone que las cosas están en litigio como los hombres delante de un tribunal. Se advierte el típico escenario de una Polis, con su “agora” donde se administra justicia, y con su juez que, para él, como para Solón, es el Tiempo, inexorable magistrado que el Ateniense recuerda en el famoso “balance” en que alude a su obra reformadora. Como consecuencia natural viene luego la imagen del “macrocosmos”, porque el universo es visto como una gran Polis, como una comunidad jurídica cuyos componentes están sujetos al predominio de una ley.

De todo el planteo se deducen dos consecuencias: 1) Hay una exigencia de la legalidad y justicia tomada de la experiencia de la vida humana social que se enriquece al aplicarse a un tipo de relaciones diversas. 2) Por su extensión a toda la realidad cósmica la ley humana se hace natural, acrece su valor y su vigor y revierte luego sobre la esfera humana, dando a la validez de sus leyes el apoyo y fundamento de la ley cósmica. Es altamente probable que la experiencia de las discórdias civiles en las ciudades griegas, con su amenaza para la paz y el bien común, haya orientado la visión de las vicisitudes cósmicas, de aquel “cosmos” que se proyectaba desde el mundo social al mundo de la naturaleza.¹⁷

Una vez consumado el proceso de trasvase de las relaciones humanas y sociales al cosmos, éste revierte, y el sistema universal, con su divina ley inmanente, viene a encuadrar, dentro de sí, como su parte y dependencia, el pequeño mundo del hombre, considerado como ser viviente y como ser social. El microcosmos que había servido para iluminar al ma-

crocosmos, se convierte ahora en simple reflejo. El proceso de pensamiento, iniciado con el proyectar en la naturaleza universal las líneas constructivas y reguladoras del mundo humano como instrumentos de comprensión e interpretación de toda la realidad, se convierte en el proceso opuesto, utilizando el resultado de tal proyección, como medio para entender y regular la vida humana. La fisis universal ilumina y gobierna, a partir de ese momento, a la fisis particular del hombre. Desde ahí, según acota A. Rey, ya está en la naturaleza y es una parte de ella.

En el desarrollo de esta asimilación, en la que el microcosmos depende del macrocosmos han contribuído, como se verá luego con mayor precisión, las escuelas médicas, llevadas a estudiar las relaciones de la vida humana con las condiciones exteriores que pueden influir sobre ella y su desenvolvimiento. Así en la búsqueda encaminada a combatir o reparar las alteraciones del estado normal del organismo, se ven obligadas a discernir la “simpatía” y la “antipatía”, la semejanza y la oposición que las diversas sustancias, alimenticias o medicamentosas, y las diferentes condiciones del ambiente, pueden tener con los elementos de la constitución orgánica del hombre. La unidad del hombre con la naturaleza es pues, para la medicina, un presupuesto de su estudio técnico y de su acción práctica. Este presupuesto no sólo estimula las búsquedas del género de la hipocrática “Del Aire, los Lugares y las Aguas”, sino que inspira también la convicción que expresa Platón en el Fedro, citando a Hipócrates: “no se puede conocer la naturaleza del hombre sin conocer la del universo”.

Se piensa, en consecuencia, que hay, entre los elementos y humores constitutivos del microcosmos el mismo “pólemos” que, desde las teogonías a las cosmologías, aparecía impulsando a los elementos del orden natural. La fisis, entendida como constitución del ser, es así, tanto en el microcosmos como en el ma-

17 R. MONDOLFO, *Problema Umano e Problema Cosmico nella Formazione della Filosofia Greca*, en *Problemi del Pensiero Antico*, Bologna, Zanichelli, 1936, págs. 23-69.

erocosmos, una relación entre los elementos. Esto se ve en Alcmeon, en los Pitagóricos, en Heráclito, en Epicarmo, en Parménides, en Empédocles y en la escuela hipocrática. La relación entre los elementos, en ambas instancias, aparece no sólo como una relación de equilibrio sino también de lucha, y el prevalecer de un elemento sobre otro u otros produce enfermedad. Así, indirectamente, por el papel que desempeña respecto del microcosmos, el médico aparece como un ministro de Diké, del mismo modo en que lo eran las Erymnias en el macrocosmos. Su función es la de acudir en auxilio de los elementos que están en trance de sucumbir, disponiéndose a debilitar el mal.

La melotesia cósmica es decir, la asimilación de los elementos y de las partes del universo con los órganos del cuerpo humano, que el pensamiento griego tomó, probablemente, de fuentes orientales, conservándola y desarrollándola en el curso de su historia, es un ejemplo típico del proceso arriba indicado.

En todo el curso de desarrollo de la melotesia astral (zodiacal y planetaria) en la astrología griega, se pasa, del parangón de los singulares cuerpos celestes con las varias partes del cuerpo humano, a una atribución de poder y formación que los astros tendrían sobre las correspondientes partes del cuerpo, con jurisdicción sobre su funcionamiento normal o patológico, sobre su estado de salud o enfermedad y sobre las posibilidades y medios de curación. Según esta correspondencia, las leyes y poderes reguladores de las funciones fisiológicas estaban subordinadas a las leyes y poderes del macrocosmos. Y esto no sólo en lo que hacía a la naturaleza física sino también a la espiritual del hombre, como se explicita en los Sofistas y en Platón.

En síntesis, el conocimiento de las leyes cósmicas viene a iluminar y regir el conocimiento de la realidad humana tanto como la del organismo biológico individual. Así, el hombre común, al igual que el médico y el

legislador, debía atenerse a las enseñanzas de esas leyes que eran, en última instancia, el fundamento de su acción práctica.¹⁸

De aquí puede verse que, respecto del macrocosmos, ya supremo regulador, no sólo el hombre sino también la sociedad asumen cariz microcósmico. Esto explica la ineluctabilidad de las leyes y normas sociales quedándose como permanentes, aventan toda posibilidad de cambio. Al naturalizarse, en la conclusión del proceso, el hombre y la sociedad se revelan tan inmutables y estáticos como el cosmos, en cuanto están sujetos como él a un destino en el que todo cambio o progreso no sería más que deterioro.¹⁹

V

Resulta así, luego del extenso análisis de R. Mondolfo, que el cuadro de correspondencias macro-microcósmicas se integra en dos etapas en las que antropología y cosmología se suponen y complementan. Esta verificación, por otra parte, viene a exigir, ya desde el mismo comienzo de la especulación filosófica de los Griegos, que el tema del hombre y el tema del mundo se construyan paralelamente.

Por esta razón hemos de recorrer ahora, sumariamente, una extensa curva que nos llevará desde los presocráticos hasta Alejandría. En su trazado, y esto es lo que aquí interesa asistiremos al conjugarse de nociones que, en conjunto, dejarán configurada la noción de simpatía universal de lo creado, de coincidencia vinculante entre el "arriba" y el "abajo", y, en síntesis, la idea de un cosmos como "gran viviente" en el que todas las partes mantienen relaciones de integración y complementación.

El punto de partida podría estar dado por ciertas interpretaciones, no son las únicas, de

¹⁸ *Ibid.*, págs. 70-85.

¹⁹ H. BAKER, *The Image of Man*, New York, Harper, 1961, págs. 19-21.

la famosa “catena aurea” mencionada por Homero (Íliada, VIII, 17-27). Uno de los entendimientos posibles, en el sentir de los exégetas, es el de la cadena de oro como símbolo de los lazos que unen al universo en indestructible unidad. Así en Proclo: “Pero ya que un potente limagen extenderá alrededor de todas las cosas una cadena de oro al ether ligada”.²⁰ Y también: “Cómo por mi estarán en uno todas las cosas, y en modo separado ninguna? Con el ether inmenso toda cosa abraza: y en medio de él, el cielo, luego la tierra ilimitada, luego el mar, y los astros todos que el cielo coronan”.²¹

La misma idea, más extensamente expuesta, en Macrobio: “Puesto que todo se sigue por continuas sucesiones, y va degenerando por orden de escalera, desde el primero hasta el último grado; el observador juicioso y profundo debe encontrar que, a partir del Dios supremo hasta la hez más vil, todo se une y se encadena por mutuos lazos y por siempre indisolubles: esa es la admirable cadena de oro que Homero nos representa suspendida, por la mano de Dios, en la bóveda del cielo y descendiendo hasta la tierra”.²²

Y en Olimpiodoro: “Es necesario saber que los filósofos piensan que existe un principio único en las cosas y una primera causa única que está por encima del mundo y ha dado nacimiento a todas las cosas a las que no han podido imponer un nombre... También dicen ellos que existe un principio único de todas las cosas; pero él no dirige inmediatamente las cosas de este mundo, porque eso sería contrario al orden que nosotros fuéramos dirigidos directamente por la causa primera... Es necesario que otras potencias superiores fueran dirigidas por la causa primera, y luego

enseguida nosotros por esas potencias superiores. Hay pues otras potencias superiores que los poetas llaman cadena de oro a causa de su continuidad...”.²³

La imagen homérica de la cadena áurea vendría a ser, de este modo, en esta línea exegética, la primera manifestación mediterránea de la ligazón existente entre todos los estratos del universo.

Esta idea se hará luego común a partir de los Jónicos, y se irá perfeccionando sin cesar hasta llegar a la perfecta identidad macro-microcósmica. Explicando el pensamiento de Thales, Aetius le atribuía la noción de unidad del cosmos²⁴ y, yendo más allá, y aclarando el significado del agua como elemento originario, indica que tanto el semen animal como la savia nutricia de los vegetales son líquidos, cosa que no debe extrañar porque el mundo mismo es un “gran animal” que se alimenta con los vapores de agua que suben desde el mar y llegan hasta el sol y los astros, los que, siendo a su vez seres vivientes, aspiran y devoran esos vapores que conservan y mantienen su vida divina.²⁵

Siendo viviente, el cosmos animado y lleno de demonios, tiene como mente al dios que hace circular su potencia motora a través de la humedad elemental.²⁶

En Anaximandro, la idea de principio escinde la especificación de los elementos y se remite a la noción de infinito. El principio no es, por lo tanto, ni el agua ni los otros elementos sino una naturaleza infinita de la que nacen todos los cielos y todos los cosmos que están en ellos.²⁷

²³ OLYMPIODORO, in *Platonis Gorgiam Commentaria*, 47. 2. Cfra. P. LEVEQUE, *op. cit.*, págs. 46-47.

²⁴ AETIUS, II, 1, 2 (D. 327). en IONICI. *Testimonianze e Frammenti*, a cura di A. Maddalena, Firenze, La Nuova Italia, 1963, pág. 58.

²⁵ AETIUS, *Placita*, I, 3. Cfra. F. BUFFIERE, *Les Mythes d'Homere et la Pensée Grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1956, pág. 86.

²⁶ AETIUS, I, 7, 11 (D. 301), en IONICI, *cit.*, pág. 70.

²⁷ SIMPLICIO, *Phys.* 24, 13, en IONICI, *cit.*, pág. 114-16; *Frag.* I, pág. 154-56.

²⁰ PROCLUS in *Timaeum*, 31 c. Edic. Losacco, *Introduzione alla Storia della Filosofia Greca*, Bari, Laterza 1929, pág. 164.

²¹ *Ibid.*, 28 c. *Ibid.*, pág. 164.

²² MACROBIO, *Comm. in Somnium Scipionis*, I, 14-15. Cfra. P. LEVEQUE, *Aurea Catena Homeri*, Paris, Les Belles Lettres, 1959, pág. 46.

La simpatía universal que anima todo lo creado encuentra en Diógenes de Apollonia expresiones más concretas: “En cuanto, a mi manera de ver, escribe, ella se resume en que todo lo que existe proviene de la diferenciación de la misma cosa y es la misma cosa. Y esto es evidente. En efecto, si lo que existe actualmente en este mundo, tierra, agua, fuego, aire, así como todas las otras cosas que aparecen en el mundo tienen entre sí alguna diferencia, y ésta lo es en cuanto a su propia naturaleza, y si no es el mismo ser el que cambia y se diferencia de muchos modos, las cosas no podrían mezclarse unas con otras de ningún modo, ni hacerse unas a otras ningún bien ni mal. Ni aún ninguna planta podría crecer de la tierra, ni ningún animal ni ninguna otra cosa venir a la existencia, si todo no estuviera compuesto de modo de ser la misma cosa. Es más, es porque todo resulta de la diferenciación de la misma cosa que las cosas se hacen a veces diferentes y vuelven a veces a su unidad”.²⁸

Variadas referencias a la unidad del universo y a la correspondencia de sus partes encontramos en Heráclito. Quizá la más importante, en relación con el problema más arriba planteado, es aquella en que nos dice: “Me investigué a mí mismo”,²⁹ que vendría a confirmar que el hombre y su mundo son el punto de partida de la relación macro-microcós mica. Adecuado complemento tenemos en otro fragmento: “La vía hacia arriba y hacia abajo es una y la misma cosa”.³⁰ A esto podría agregarse, en diversos fragmentos, la indicación de un cuadro de correspondencias donde la idea de armonía viviente y circulación cósmica aparece suficientemente confirmada. Así: “Lo opuesto concorde, y de los discordes bellísima armonía, y todas las cosas devienen

según contienda”. Y también: “Conexiones: entero-no entero, concorde-discorde, consonodisno, de todas las cosas el uno y del uno todas las cosas”.³¹

La serie de equivalencias continúa: “Inmortales-mortales, mortales-inmortales, viviente la muerte de ellos, de aquellos murientes la vida... Lo mismo: el viviente y el muerto, el despierto y el durmiente, el joven y el viejo; estas cosas, en efecto, trasmutándose son aquellas y aquellas, de nuevo, trasmutándose, son estas”.³²

Comentando el pensamiento de Empédocles, en relación con el nacimiento de la Física griega, J. Bollack expone los principios de la relación macro-microcós mica tal cual se dan en el contexto de esa especulación. El macrocosmos aparece así como un “gran animal”, y los movimientos cósmicos corresponden a la regulación fisiológica de los cuerpos. El mar exuda, la tierra respira y hay una doble correspondencia que va del cosmos a la tierra y de ésta a los seres vivos, cuyo comportamiento imita, en sus diversas etapas de producción y crecimiento. A su vez, el embrión humano sigue en su gestación el proceso de las grandes etapas del cosmos, como si en cada ocasión se reprodujera la totalidad del proceso creativo.³³

La correspondencia macro-microcós mica comienza a perfeccionarse en textos órficos y pitagóricos y alcanza su primera culminación en la cosmología Heptádica. En el Himno a Zeus, correspondiente a los fragmentos órficos, vemos que los miembros del dios se identifican con las partes del universo del siguiente modo: “Todas estas cosas que están en el gran cuerpo de Zeus: De él pues la cabeza y su hermoso rostro es un cielo esplendente, y al mismo tiempo, en torno, las áureas crenchas ondean ornadas de astros

²⁸ DIOGENES DE APOLLONIA, II. Edic. J. ZAFIROPOULO, *Diogene d'Apollonie*, París, Les Belles Lettres, 1956, págs. 194-96.

²⁹ HERACLITO, Frag. 101. Edic. WALZER, *Eracilito*, Firenze, Sansoni, 1939, pág. 135.

³⁰ *Ibid.*, Frag. 60. Edic. cit., pág. 98.

³¹ *Ibid.*, Frags. 8 y 10. Edic. cit., págs. 49-50.

³² *Ibid.*, Frags. 62 y 88. Edic. cit., págs. 100 y 123.

³³ J. BOLLACK, *Empédocle, I, Introduction a l'Antienne Physique*, París, Les Editions de Minuit, 1965, págs. 247; 203-04; 187.

llameantes; de uno y otro lado, dos áureos taurinos cuernos, son el alba y el crepúsculo, vías de los dioses del cielo; los ojos son, opuestos, el sol y la luna; la mente es el veraz y eterno ether, que todo por él escucha y medita; no hay voz ni grito, ni fragor ni estrépito, que huya del oído de Zeus, el poderoso Crónida.

Así cabeza inmortal él tiene y pensamiento, así su cuerpo es fulgidísimo, inmenso, firme, inmóvil, robusto, ultrapotente. Los hombros, el pecho y la amplia espalda del dios son el aire amplio y regidor, y alas le crecen con las cuales a todas partes vuela, y su sagrado vientre se formó por la tierra, madre de todos, y por los altos vértices de los montes; la cintura, en el centro, es el hinchado y fragoroso mar y el piélago; y son plantas de los pies las íntimas raíces del suelo y el oscuro Tártaro y los extremos confines de la tierra”.³⁴

En la cosmología Heptádica, texto del siglo VI a. C. tenemos un completo cuadro de correspondencias entre el universo, la tierra y el hombre.

Vemos así que “los animales y los árboles que se encuentran sobre la tierra, tienen una naturaleza similar a la del mundo; cosas mínimas comparadas con grandes. Así también sus partes, siendo el todo armónico, deben participar con las partes del mundo: ellas consisten en partes semejantes a aquellas del mundo. La tierra está firme e inmóvil: en sus partes rocosas e internas imita a los huesos y en esto tiene una impasible e inmóvil naturaleza. La parte externa semeja a la carne del hombre, sujeta a disolución; la humedad y el calor de la tierra semeja a la médula, al cerebro y al semen humano; el agua de los ríos a la sangre de las venas; el agua de las lagunas corresponde a la vejiga

y al intestino delgado; el mar al humor que está en las vísceras del hombre; el aire al aliento; la luna a la sede de la inteligencia”.

Y más adelante: “El calor, en el hombre al igual que en el mundo, reside en dos lugares. Una parte de los rayos solares se liga a la tierra, y es semejante al calor de los intestinos y de las venas del hombre; en cambio, el calor de las estrellas y del sol en las más altas regiones del universo, se asemeja al calor que está debajo de la piel. El calor que se expande en torno a la carne, con su rápido movimiento, produce el cambio de color, al igual de lo que sucede allí arriba con Júpiter. La estrella Arturo se refiere a la actividad de la ira en el hombre que deriva del sol y la alimenta. El infinito vacío luego, en el que se contiene el mundo, semeja a la espesa piel condensada por el frío. De este modo está construída la estructura del todo y de cada parte singular”.

Completando esta serie de imágenes tenemos un esquema antropomórfico de las partes de la tierra tal se suponen en el texto. “Toda la tierra se divide en siete partes: La cabeza y el rostro son el Peloponeso, habitación de las almas elevadas. En segundo lugar, el Istmo, que hace de médula espinal. La tercera parte, entre las vísceras, casi diafragma, es la Jonia. La cuarta, como piernas, el Helesponto. La quinta, como pies, el Bósforo tracio y cimerio. La sexta, como vientre, el Egipto y el mar egipcio. La séptima, como bajo vientre e intestino delgado, el Ponto Euxino y el Palus Meotis”.³⁵

La idea de armonía y parentesco entre los seres del universo tuvo entre los Pitagóricos una enérgica formulación con un cuadro de equivalencias que constituirá el meollo de la medicina astrológica. De acuerdo con Pitágoras, las mismas leyes regían al macrocosmos y al microcosmos y la sustancia del cuerpo humano se componía con los cuatro elementos:

³⁴ *Fragmentos Orficos*, 151. Porfirio en EUSEBIO, *Praeparatione Evangelica*, III, 9. Edic. G. Arrighetti, Orfici, Frammenti, Torino, Boringhieri, 1959, págs. 88-89. M. Losacco, op. cit., págs. 165-67.

³⁵ *Cosmologia Heptádica*, VI, 1-2; XI. Edic. Losacco, cit., págs. 225 ss.

aire, fuego, agua y tierra. La armonía entre ellos implicaba salud, el conflicto enfermedad. Al enseñar que los dioses, los hombres, los animales y las cosas eran parientes, con el mismo origen e igual composición, no hacían más que recoger la enseñanza de los Jonios acerca de “una sustancia universal origen del mundo” que luego transferirían a la noción platónica del mundo como “viviente”.

El punto de partida de tal concepción era un sistema en el que todo derivaba físicamente de la misma “sustancia-origen”. Así la armonía universal se convertía en una evidencia a priori que defina la ley de parentesco de todas las cosas. Esta era la “ley excelente” que los Pitagóricos llevaron a su perfección cuando tradujeron en términos matemáticos la relación armónica entre los seres y las cosas.³⁶

Demás está decir que en un cuadro de correspondencias rigurosas, a la noción de alma, parte invisible animadora de nuestro cuerpo, debía corresponder la de “alma del mundo” vinculada al universo visible. Si en el hombre cuerpo y alma forman un ser viviente, también cuerpo y alma del mundo debían configurar un Viviente mayor. Esa alma del mundo era luego vista, consecuentemente, como la causa del mundo sensible que venía a resultar su imagen materializada en el tiempo. Si el alma humana era para los Pitagóricos una parcela divina, el alma del mundo era considerada como el conjunto de todos los dioses posibles de los que era imagen nuestro mundo. Toda realidad se daba así en dos planos: uno espiritual y el otro material. El primero contenía el alma del mundo, el segundo el mundo sensible.³⁷

J. Zafiropoulo cree que hay una analogía entre el “Alma del mundo” de los Griegos y el “Ka” de los Egipcios, noción esta última

que considera derivada de primitivas creencias totémicas que suponían una “religio” orientada hacia la creencia en formas anónimas e impersonales que se encontraban en cada uno de los seres sin confundirse con ellos, de modo que nadie la poseía toda entera pero todos participaban de ella. En este sentido el sistema griego podría ser colocado a la cabeza de sistemas totémicos pre-existentes en cuanto implicaría su racionalización, de tal modo que el “nous” de Anaxágoras y las “formas” de Platón no serían más que el resultado de un refinamiento de creencias primitivas.³⁸

Esta idea de universo vivo, sujeto a cambios, a movimientos y a fluctuaciones que aparecen y desaparecen, que se integran y se descomponen, se hace evidente en un fragmento de Epicarmo. “Ahora mira también a los hombres. Uno crece, el otro se consume. Todos siempre mudan incesantemente. Y lo que por naturaleza muda y no queda nunca en la misma condición, se debe decir que es otra alma respecto de lo que era antes; y tú y yo otra cosa éramos ayer y otra cosa hoy, y luego aún otras y no ya las mismas, según este discurso”.³⁹

Finalmente, y a pesar de atribuir a los Pitagóricos la idea central de la relación macro-microcósmica, J. Zafiropoulo cree que es Sócrates el máximo responsable del proceso que lleva a la antropomorfización del universo. De acuerdo con esto, cada fenómeno resulta de una extensión casi fisiológica de lo humano y la estructura del cosmos de una generalización y extrapolación de la estructura del cuerpo humano. A esta actitud básica atribuye “la desastrosa idea del macrocosmos y del microcosmos que debía envenenar tantos siglos de especulación”.⁴⁰ Esta última afirmación implica una excelente manera de no entender lo que se tiene entre manos, porque una

³⁶ H. BRABANT et S. ZYLBERZAC, op. cit., pág. 286; J. ZAFIROPOULO, *Anaxagore de Clazomene*, París, Les Belles Lettres, 1948, págs. 68 y 71-72.

³⁷ *Ibid.*, págs. 93-95.

³⁸ *Ibid.*, págs. 219-20; 222-23.

³⁹ EPICARMO, Frag. 2. *Edic. Maddalena, I Pitagorici*, Bari, Laterza, 1954, pág. 119.

⁴⁰ J. ZAFIROPOULO, *Diogene*, cit., pág. 114.

concepción del mundo, como lo es la mágico-religiosa, no nace del capricho o de la unilateralidad de un filósofo, sino de un modo general de ver la realidad que los filósofos no hacen más que organizar. Por esta razón el tal “intoxicamiento” sólo desaparecerá cuando se extienda el predominio de otra relación cosmo-antropológica, y para esto habrá que esperar muchos siglos. Exactamente, como dijimos más arriba, hasta que la física del Barroco se constituya como base de una nueva cosmovisión que relegará a la anterior al mundo de la sensibilidad aberrante y de la pseudo-ciencia.

VI

Todos estos antecedentes van a confluír en el esquema macro-microcósmico que será típico de la atmósfera alejandrina. Importa subrayarlo porque es aquí donde se recogen las corrientes preliminares que señalan la relación hombre-mundo, y aquí también donde la cosmovisión mágico-religiosa alcanza, en términos generales, su definitiva formulación. En este sentido las especificaciones de los próximos capítulos no harán más que ilustrar, con materiales pre y post-alejandrinos, toda la gama de elementos que, procedentes de distintas vetas científico-filosóficas, se unirán para dar la síntesis final de la definición del hombre como “microcosmos”.

Lo que hasta aquí eran señalizaciones parciales, atisbos, aproximaciones, se va ahora a integrar en una cosmo-antropología con caracteres precisos y completos que, como se verá luego, alcanza en la Tabula Smaragdiana su canónica y casi codificada definición.

En este entendimiento la estructura del Universo supone dos notas esenciales: por un lado, la postulación de su unidad; por el otro, la adecuada distribución de sus partes, jerárquicamente armonizadas. Ambas cualidades, lejos de oponerse, se complementan, como puede verse en un texto de Dion Crisóstomo:

“el universo ha sido dividido y distribuido en gran número de categorías de plantas y de seres vivientes, mortales e inmortales, y también en los del aire, de la tierra, del agua y del fuego, aunque no por eso deja de conservar su unidad natural en todas sus partes y es gobernado por una única alma y una potencia única”. Esto explica que “bien o mal se compara el actual orden del mundo a una ciudad a causa del gran número de seres que nacen y mueren en el mundo, y a causa del orden y del bello ordenamiento del gobierno divino”.⁴¹

El segundo paso de esta concepción se da en la exacta correspondencia que puede establecerse entre la forma del cosmos y la del hombre, dado que ambas entidades proceden del mismo principio engendrador, según se ve en Fírmico Materno. “El Dios gobernador del mundo ha constituido el cuerpo del hombre como el del mundo, con una mezcla de cuatro elementos, de fuego, agua, aire y tierra, con el fin de que la feliz combinación de todos estos elementos hiciera del viviente una bella obra de acuerdo con la forma del divino modelo, y, por los artificios de su arte creador, él compuso así al hombre, de modo que por la determinación de la naturaleza, se reuniesen en un pequeño cuerpo (microcosmos) toda fuerza y sustancia de tal manera que, a ese poderoso soplo celeste que desciende del espíritu divino para vivificar el cuerpo mortal, preparó una morada, ciertamente frágil, pero sin embargo, semejante al mundo. Es por esta razón que el hombre, semejante a un pequeño mundo, es vivificado por la llama, el eterno curso de los cinco planetas, el sol y la luna, con el fin de que el ser viviente que ha sido creado a imagen y semejanza del mundo, fuera paralelamente gobernado por la misma sustancia de la divinidad. De esto

⁴¹ DION CRISOSTOMO, *Oratio XXXVI*, 29-32. Cfra. FESTUGIERE, *La Revelation d'Hermès Trimegiste*, II: Le Dieu Cosmique, París, Lecóffre Gabalda et Cie, Editeurs, 1949, pág. 276.

proviene que esos dos hombres divinos, que merecen toda admiración, Petosiris y Nepochepso, cuya sabiduría tuvo acceso hasta de los propios secretos de la divinidad, nos han transmitido también, instruídos ellos mismos por el divino maestro de la ciencia, el tema de la génesis del mundo, para declarar y probar que a este hombre que ha sido formado según la naturaleza y a imagen del mundo, lo sostienen los mismos principios que dirigen y mantienen al mundo continuamente por medio de rayos que lo calientan con un perpetuo ardor".⁴²

Con mayores especificaciones y utilizando las claves de la medicina astrológica, coincide Olympiodoro en la idea central. "Hermes se representa al hombre como un microcosmos, todo lo que contiene el macrocosmos él también lo contiene. El macrocosmos contiene animales terrestres y acuáticos, y así el hombre tiene pulgas, piojos y lombrices intestinales. El macrocosmos tiene ríos, fuentes y mares, el hombre entrañas. El macrocosmos tiene animales aéreos, el hombre mosquitos. El macrocosmos tiene soplos que surgen de su seno, por ejemplo, los vientos, el hombre flatulencias. El macrocosmos tiene el sol y la luna, el hombre dos ojos, de los cuales, el derecho se refiere al sol y el izquierdo a la luna. El macrocosmos tiene montes y colinas, el hombre los huesos. El macrocosmos tiene el cielo, el hombre la cabeza. El macrocosmos tiene doce signos del cielo y el hombre los contiene también, desde la cabeza, es decir, desde Aries, hasta los pies que se asimila a Piscis. De aquí pues que entre ellos (los herméticos) se designa como imagen del mundo, como lo especifica Zozimo en su libro de la "Virtud".⁴³

En la misma línea, completando el cuadro

⁴² FIRMICO MATERNO, *Mathesis*, III, praef. 2-4. Cfra. FESTUGIERE, *Ibid.*, I: *L'Astrologie et les Sciences Occultes*, París, Lecóffre-Gabalda et Cie., 1950, pág. 126.

⁴³ OLYMPIODORO, en BERTHELOT, *Alch. Gr. cit.*, pág. 100, 18-101. Cfra. FESTUGIERE, *cit.*, I, pág. 127.

de correspondencias macro-microcósmicas, se instala la Iatromathematiké de Hermes Trimegisto dirigida a Ammon el Egipcio. "El hombre, mi querido Ammon, es llamado por los hábiles un mundo porque está en todo de acuerdo con la naturaleza del mundo. En efecto, en el momento de la concepción surge de los siete planetas todo un complejo de rayos que caen sobre cada parte del hombre. Y lo mismo sucede a la hora del nacimiento según la posición de los doce signos. Así Aries es llamado la cabeza y los órganos sensoriales de la cabeza están repartidos entre los siete planetas: el ojo derecho (corresponde) al sol, el izquierdo a la luna, las orejas a Saturno, el cerebro a Júpiter, la lengua y la campanilla a Mercurio, el olfato y el gusto a Venus, y todos los vasos sanguíneos a Marte. Si pues en el momento de la concepción o del nacimiento uno de esos astros se encuentra en mala situación, se produce una enfermedad en el miembro correspondiente a ese astro. Por ejemplo, habiendo en el hombre cuatro partes generales: cabeza, tórax, manos y pies, una y otra de esas partes enfermó en el momento de la concepción o del nacimiento por el hecho de que su patrón celeste estaba él mismo en mala condición: un ojo o los dos, una oreja o las dos, o los dientes o la palabra quedó ligada. Es el rayo de un planeta malhechor el que tocando una de esas partes, la gasta y la corrompe... Y lo mismo acontece con las restantes partes del cuerpo... Ahora bien, yo soy el primero que descubrió esta ciencia y quise que se la designase sirviente de la naturaleza, porque hay necesidad de que esta ciencia conspire junto con la naturaleza, y es así que se viene en auxilio de la naturaleza misma".⁴⁴

La idea de un cosmos perfectamente trabado y completo en la integración de sus partes se expresa en la famosa imagen del Ouroboros,

⁴⁴ El texto en IDELER, *Physici et Medici graeci minores*, Berlín, 1841, I, págs. 387, 1-388. 2. Cfra. FESTUGIERE, *cit.*, I, págs. 130-31.

es decir, la serpiente que se muerde la cola, y que traza, de ese modo, la perfecta superficie del círculo. Y es que, de acuerdo con la tradición, superficie y volumen, esto es, círculo y esfera, son los símbolos geométricos de la totalidad cumplida. Esta noción aparece claramente en Macrobio, quien, hablando de Janus, que sería la personificación del mundo, escribe: “De donde, los Fenicios queriendo en sus escrituras sagradas dar una imagen de él, pintaron una serpiente en forma de círculo y devorando su cola, con el fin de que el mundo apareciese nutriéndose de sí mismo y operando sobre sí mismo una revolución”.⁴⁵

Del mismo modo en el texto de los hieroglíficos de Horapollo, que tendría tanta influencia en la temática cosmo-antropológica del Humanismo: “Cuando ellos desean representar el Universo, dibujan una serpiente devorando su propia cola, marcada con variadas escamas. Por las escamas ellos sugieren las estrellas en el cielo. Esta bestia está cargada de animales, como la tierra está cargada de elementos. Ella es sinuosa como el agua. Y como cada año cambia su piel, representa la vejez. Pero como cada estación del año, le vuelve sucesivamente, ella se hace joven nuevamente. Pero por el hecho de usar su propio cuerpo como alimento significa que todas las cosas son generadas en el mundo por la Divina Providencia y son recibidas a través de un gradual proceso de disminución”.⁴⁶

Comentando estas manifestaciones simbólicas, Guy de Tervarent anota que la esfera india la universalidad y la totalidad. Así en los hieroglíficos del Sueño de Polífilo de F. Colonna el globo terrestre significa el todo. La esfera, atribuida a Apolo desde la Antigüedad, como se ve en una pintura de Pompeya, sería una confirmación de la imagen que se conservó en el Renacimiento. Una es-

fera cuya mitad es estrellada, representando cielo y tierra, se ve a los pies de Apolo en uno de los llamados tarots de Mantegna.⁴⁷

Un cosmos así constituido, y así visto en la cosmovisión mágico-religiosa, exige una capacidad de interpretación y de operación, y supone la presencia de expertos iniciados en los santos misterios de la Creación. Aparece así en Proclo la noción de arte hierático que debe traducirse como el conocimiento de una técnica capaz de investigar y poner de manifiesto todo el mundo de secretas correspondencias que animan al “Gran Viviente”.

El texto siguiente, tanto por su extensión, como por su claridad, se constituye en cierre indispensable de esta primera aproximación general a la atmósfera en la que nace la concepción del mundo y del hombre que nos interesa aquí poner en evidencia.

“Así como los dialécticos del amor se elevan a partir de las bellezas sensibles hasta encontrar el principio mismo y único de toda belleza e inteligibilidad, así los iniciados en los santos misterios, partiendo de la simpatía que une a todas las cosas visibles entre ellas y con las potencias invisibles, y comprendiendo que todo está en todo, han fundado esta ciencia hierática, no sin maravillarse de ver en los primeros términos de las cadenas los términos más ínfimos y en los últimos los todo primeros; en el cielo las cosas terrestres en sus causas y bajo un modo celeste; y aquí abajo, las cosas celestes en un modo apropiado a la tierra. De dónde viene, en efecto, que el heliotropo se mueve de acuerdo con el Sol, el selenótropo con la Luna, haciendo los dos cortejo, en la medida de sus fuerzas, a las luminarias del mundo? Porque todos los seres ruegan según el rango que ocupan, ellos cantan a los jefes que presiden su entera serie, cada uno alabando a su modo, espiritual, racional, física o sensible...”

⁴⁵ MACROBIO, *Saturnales*, I, 9.

⁴⁶ *The Hieroglyphics of Horapollo*, I, 2. The Universe, Translated by George Boas, Bollingen Series, XXIII New York, Pantheon Books, 1970, pág. 57.

⁴⁷ GUY DE TERVARENT, *Attributs et Symboles dans l'Art Profane* (1450-1600), Geneve, E. Droz, 1958. Col. 361.

Se puede pues, aquí abajo, ver bajo un modo terrestre, soles y lunas, y se puede en el cielo, bajo un modo celeste, ver todas las plantas, las piedras y los animales, viviendo una vida espiritual. Es por haberlo comprendido que los Sabios de otros tiempos, vinculando tal cosa de aquí abajo a tal ser celeste, tal otro a tal otro, traen las potencias celestes hasta nuestro mortal lugar y las atraen por sus semejanzas, porque la semejanza es tan poderosa que puede vincular a los seres unos con otros...

Todo está pues lleno de dioses, la tierra está llena de dioses celestes, el cielo de dioses supra-celestes; cada serie, acreciendo su número, hasta sus últimos términos. En efecto, lo que existía en unidad antes de todas las cosas se manifestó en todos los miembros de la serie. De donde la organización de las almas, dependiendo unas de un dios, otras de otro. De donde, todavía, el gran número de animales helíacos, tales el león y el gallo, que participan también de lo divino según el rango que ocupan...

En una palabra, ciertos seres no hacen más que moverse de acuerdo con el circuito de un astro, como las plantas de las que hablamos; otras imitan las formas de los rayos, como la palmera; otras la esencia ígnea, como el laurel; y otras cualquier otra cosa. Tan bien que esas propiedades concentradas en el Sol pueden verse divididas entre los seres participantes, ángeles, demonios, almas, animales, plantas, piedras...⁴⁸

El texto es mucho más extenso, pero, por razones obvias sólo damos lo fundamental y lo más interesante, dado que lo que importaba subrayar es la esencia y los supuestos del arte hierático. Toda la gama de las múltiples y variadas correspondencias entre cielo y tierra es la que permite "operar", atrayendo o repeliendo por composición o des-

composición, porque la posesión de tal arte implica el dominio de la naturaleza y la dilucidación de su clave.

VII

Para finalizar con las características de la cosmovisión mágico-religiosa damos ahora dos versiones del texto de la tan citada y referida Tábula Smaragdiana cuya presencia en la tratadística cosmo-antropológica post-alejandrina está indicando una sugestiva reiteración de conceptos que vincula, por debajo de cada tratamiento particular, la atmósfera cultural alejandrina del Egipto helenizado con la Europa de los siglos posteriores en una curva que va a dar, cómodamente, al siglo XVI. *1ª versión*: "Es verdad, sin falacia, cierto y muy verdadero":

Lo que está abajo es como lo que está arriba y lo que está arriba es como lo que está abajo para cumplir los milagros de una sola cosa.

Y del mismo modo que todas las cosas han salido de una cosa por el pensamiento del Uno, así todas las cosas nacieron de esta cosa por adaptación.

Su padre es el Sol, su madre es la Luna, el Viento lo llevó en su vientre, la Tierra es su nodriza. Allí está el padre de todo el Thelemo del Universo. Su poder no tiene límites en la Tierra.

Tú separarás la Tierra del Fuego, lo Subtil de lo espeso, dulcemente, con gran industria. El sube de la Tierra al Cielo y luego redesciende sobre la Tierra y recoge la fuerza de las cosas superiores e inferiores.

Tú tendrás así todas las glorias del Mundo, y es por eso que toda oscuridad se alejará de ti.

Es la fuerza fuerte de toda fuerza, porque ella vencerá toda cosa sutil y penetrará toda cosa sólida. Es así que el mundo fue creado.

He aquí la fuente de admirables adaptaciones aquí indicadas. Es por eso que yo he

⁴⁸ PROCLUS, *En torno al arte hierático, Catálogo de Manuscritos Alquímicos Griegos*, Bruxelles, 1928, VI, págs. 148-51. Cfra. FESTUGIERE, cit., I, págs. 134-36.

sido llamado Hermes Trimegisto, poseyendo las tres partes de la filosofía universal. Lo que yo he dicho de las operaciones del Sol es completo".⁴⁹

2ª versión: "Sobre lo que el sacerdote Saggius de Nabulus dictó sobre su (de Balinas) entrada en la cámara (mortuoria) oscura".

El dice: Encontré las siguientes máximas de sabiduría al final del libro de Balinas el sabio:

Cuando entré en la cámara, donde había sido llevado el talismán encontré un anciano (la momia de Hermes) sentado sobre un trono de oro, que tenía en la mano una tábula de esmeralda. Y, mira!, según sobre ésta estaba escrita en siríaco, la lengua originaria:

- 1) Aquí (está) una verdadera explicación, sobre la cual no se pueden tener dudas.
- 2) Ella dice: Lo más alto (viene) de lo más bajo, y lo más bajo de lo más alto, la obra de la maravilla del Uno.
- 3) Y (todas) las cosas se han originado de una sola manera de esta sustancia original. Cuán maravillosa es su obra. El es la cabeza (es decir el principio) del universo y lo que lo sustenta.
- 4) Su padre es el sol y su madre la luna: el viento lo ha tenido en su vientre y la tierra lo ha nutrido.
- 5) (El es) el padre del talismán y el que conserva el milagro.
- 6) Su poder (sus fuerzas) es perfecto; sus luces son confirmadas.
- 7) Un fuego que se torna sobre la tierra. Aparte la tierra del fuego, así lo fino te será más adherente, con prudencia y sabiduría.
- 8) El sube de la tierra al cielo, para traer así las luces de las altitudes y regresa

a la tierra; así está en la fuerza de lo más alto y de lo más bajo, porque con él (está) la luz de las luces, de manera que la oscuridad huye de él.

- 9) (El es) la fuerza de las fuerzas, que domina cada cosa fina, y penetra toda cosa grosera.
- 10) La estructura del mundo grande (macrocosmos) es la misma que la del mundo pequeño (microcosmos).
- 11) Y así actúan los sabios.
- 12) Y a esto ha entendido tender Hermes, él tres veces agraciado con sabiduría.
- 13) Y esto es su último libro, que escondió en la cámara".⁵⁰

A partir de esta sintética y final postulación de la identidad perfecta entre lo que está arriba y lo que está abajo, vemos concretarse las imágenes esenciales de la cosmoantropología mágico-religiosa que serán canónicas en los siglos posteriores. En primer término un cosmos cerrado y singular, cuyas partes, jerárquicamente trabadas, suponen un descenso desde la divinidad hasta la materia. Etapas intermedias, la zona de los astros, con movimiento perfecto (circular), movida por inteligencias no sujetas a los procesos de generación y corrupción. Allí, en el centro de la Tierra, recibiendo todos los efluvios elementales y astrales, el hombre, resumen de todo lo creado, "mundo pequeño", imagen y síntesis del Universo. En él, sus tres estructuras, en cierto modo concéntricas, somática, psíquica y espiritual, recogen los tres círculos del mundo que le rodea y le excede que serán luego, en la integración doctrinaria producida por el cristianismo, el círculo de los elementos, el de los astros y el de los coros angélicos en la serie jerárquica de Dionisio Areopagita.

⁴⁹ J. P. BAYARD, *Le Feu*, París, Flammarion, 1958, pág. 148.

⁵⁰ A. MIELL, P. G. DE H. DE LA C., II: *El Mundo Islámico y el Occidente Medieval Cristiano*, Bs. As., Espasa-Calpe, 1946, pág. 76.

Capítulo II: *La Tétrade y la doctrina de los Elementos.*

I

Considerados, en el capítulo anterior, los caracteres generales de la concepción mágico-religiosa, con su peculiar visión de las relaciones cosmo-antropológicas, comenzamos ahora el camino de las especificaciones particulares.

Por su carácter fundador, diríamos, corresponde que iniciemos la marcha a partir de la Tétrade y de la doctrina de los Elementos sobre las que se han de articular todas las conclusiones de la relación macro-microcósmica que veremos completarse en la antropología del Humanismo y de sus derivaciones europeas.

La importancia singular de la Tétrade reside, no sólo en su carácter arquitectural, a la vez geométrico y aritmético, en relación con las doctrinas cosmológicas y antropológicas del Mediterráneo, sino también por su extensión histórico-geográfica y las posibilidades de su combinación con otros valores numéricos que en conjunto, y a partir de ella, hacen posible un encuadre general del mundo y del hombre en sus aspectos naturales, históricos y culturales.

Para ir ordenando el material consideramos primero el simbolismo de las figuras simples: centro, círculo, cruz y cuadrado. El centro es ante todo el Principio que aparece expresado en la estrella Polar, punto primordial del océano celeste, respecto del cual el mundo terrestre no es más que una franja exterior creada en último término. La Polar es el centro principal a partir del cual todo fue hecho. Es el punto indiviso, sin forma ni dimensión, imagen perfecta de la unidad originaria y final en la que todas las cosas encuentran principio y fin... El círculo simboliza al cielo con la ronda de los astros circumpolares que en su movimiento dibuja de continuo la figura sagrada. La cruz y el

cuadrado deben ser estudiados juntamente por su estrecha correlación. Tenemos así una correspondencia de cielo y tierra de acuerdo con la cosmología tradicional. El cielo cósmico se expresa circularmente, mientras que el cielo terrestre es eminentemente cuaternario y tiene su expresión más visible en el ritmo de las estaciones. Por esta razón, la cruz y el cuadrado son los símbolos perfectos de la tierra, mientras la circunferencia es la forma natural de Dios. La unión cósmica de cielo y tierra se da en la conjunción de círculo y cuadrado que, además de valor cosmológico, encuentra su traducción histórica en los ritos de fundación de ciudades. El círculo expresa movimiento y traduce dinamismo, en tanto el cuadrado es la inmovilidad anclada en sus cuatro orientes.

En la serie de los números, el 3 simboliza a la divinidad, el 4 al mundo material. Cruz y cuadrado, visibles en el cuaternario, traspuntan la universalidad creada y espacial. Por esta razón, en China, en la India, en Babilonia y en América, los jefes y reyes eran designados como "Señor de los cuatro mares", "Señor de las cuatro partes del mundo", "Señor de los cuatro soles", y sus estados se dividían en cuatro provincias o en múltiplos de cuatro. En la India, Brahma, el, Alma del mundo, el Padre, el más antiguo de los dioses, tenía cuatro cabezas y cuatro rostros, correspondientes a los cuatro Vedas, los que, a su vez, eran las cuatro Palabras de las cuatro Bocas.

La cifra de la cruz es el cuatro, y si se considera el cruce de sus brazos o centro, el cinco. En ese punto central coinciden, en su mutua inscripcón, el círculo y el cuadrado. Ese punto común señala el gran encuentro de lo imaginario, el lugar favorable donde se producen todas las rupturas de nivel, todos los pasajes de un mundo a otro, el centro cósmico, el "omfalos", "umbilicus", o centro del mundo por donde pasa el eje cósmico o escala ritual de los dioses: árbol, pilar, co-

lumna o montaña de tantas religiones. Por ella comunican cielo y tierra, tiempo y eternidad.

La cruz es el segundo gran elemento vinculante de círculo y cuadrado porque unifica los puntos extremos de las ortogonales, cumpliendo una función espacio-temporal de síntesis y medida. Siendo el símbolo más universal y totalizador, expresa al intermediario, al mediador, que es, por naturaleza, vinculación permanente del universo y comunicación del cielo y la tierra, de lo alto a lo bajo y de lo bajo a lo alto. La traducción de esta unión perfecta en las tres dimensiones se da en la pareja cubo-esfera.⁵¹

En cuanto figura simbólica de lo terreno, el cuatro aparece luego traduciendo diversos órdenes de la realidad. Cuando se construye un mundo pequeño, sea un templo, un altar o una ciudad, se supone, dentro de este contexto, que debe reproducir la imagen del mundo total.

En los ritos de fundación de ciudades, se determinaba primero el centro, una fosa circular llamada "mundus" que comunicaba, como sementera subterránea, con la vida de los antepasados. A partir de él, venía un trazado que implicaba el esquema de un cuadrado inscripto en un círculo, orientado hacia los cuatro puntos cardinales que daban a su vez la imagen de la tetrapartición cósmica de los cuatro elementos, con los cuatro colores de las regiones del cielo: azul, verde, rojo y amarillo.

El cuatro aparece así como el número estadísticamente predominante, símbolo del orden material, y casi parece un "lusus naturae" el hecho de que el carbono, sustancia básica del organismo biológico, se caracterice por la valencia cuatro.⁵²

También entre los egipcios y los alquimis-

tas el cuatro desempeña un papel fundamental. Distinguen así las cuatro bases o elementos, las cuatro zonas, las cuatro divinidades funerarias que, a su vez, son los cuatro genios de los puntos cardinales que responden a los cuatro vientos. El pretendido Nilómetro, sería, según Reuvens, el símbolo de Phtah y los cuatro elementos. Los gnósticos Valentin y Marcus asignan importancia a las tétrades en el conjunto de sus sistemas, extraídos, en parte, de ideas egipcias. Dígase lo mismo de Zózimo y la noción de tetrasomía, es decir, el conjunto de los cuatro elementos que representa la materia de los cuerpos. Las cuatro tinturas alquímicas son asimiladas a los cuatro puntos cardinales: el Norte representa al negro; el Oeste al blanco; el Sur al violeta; y el Este al amarillo.⁵³

Entre los Griegos, Eolo se confundía con la Naturaleza porque significaba "abigarra-do" es decir la variedad y riqueza de lo existente que se traducía en el cuatro como cifra natural por excelencia, en cuanto "llave" de todos los secretos de la que los Pitagóricos, como se verá luego, supieron extraer todas las posibilidades.

Entre los dos números creadores ya mencionados, el 3 y el 4, la tradición establecía diversas relaciones por combinaciones de adición y producto. Así $3 + 4 = 7$ era el número de los planetas y $3 \times 4 = 12$ el de la banda zodiacal. Los respectivos valores resultantes, 7 y 12, tuvieron atingencias diversas en el contexto del paganismo y de cristianismo, porque en este último, la significación fue mucho más allá de la mera cosmología.

El 12 aparece como número superabundante, porque, como hay 12 meses en el año, 12 horas en cada mitad del día, 12 patriarcas, 12 estelas en el día de la Alianza, 12 exploradores de la Tierra Prometida, 12 fuentes de Elim, 12 piedras escogidas en el Jordan para celebrar el paso del Arca, 12 piedras preciosas en el pectoral del Sumo Sacerdote, 12 Profe-

⁵¹ G. DE CHAMPEAUX-S. STERCKX, *Introduction au Monde des Symboles*, Zodiaque, 1966, págs. 23-32.

⁵² K. JUNG-K. KERENYI, *Prolegomeni allo Studio Scientifico della Mitologia*, trad. di A. Brelich, Torino, Einaudi, 1948, págs. 24 ss.

⁵³ M. BERTHELOT, *Les Origines...* cit., págs. 34-35.

tas principales, así también la Jerusalem celeste será establecida sobre 12 fundamentos y acogerá en sus 12 puertas a los pueblos venidos de todos los lugares. A su vez, los Apóstoles debían ser 12, para anunciar la fe trinitaria en las 4 partes del mundo. El Espíritu resultaba la verdadera lira de 7 cuerdas que resonaban a través de las edades con una música superior a la de las esferas. Los 12 Apóstoles, impulsados por ese Espíritu septiforme, llevarían la fe trinitaria mediante el Evangelio cuadriforme a todos los pueblos de la tierra simbolizados en las 12 tribus del antiguo Israel.

Así es que 7 y 12 nos remiten al 3, símbolo trinitario y celeste, y al 4, número cósmico con los cuatro puntos cardinales, los 4 vientos, los 4 elementos, las 4 fases de la luna y las cuatro estaciones.

De acuerdo con esto, la “fábrica mundi” se desarrolla como un vasto “ordo quadratus” que asegura su permanencia en el interior del flujo temporal. En ese número 4 consiste la estructura fundamental del mundo visible y de toda la realidad sometida al tiempo. Pero, además, el 4 rige también al “microcosmos”, construido, él también, con los 4 elementos y designado con las 4 letras del nombre de Adam, el hombre cósmico, que son, a la vez, las iniciales de los 4 vientos del espacio. Su forma tiene 4 miembros y 4 edades su tiempo: infancia-adolescencia-juventud-madurez, y 4 son, finalmente, sus virtudes cardinales.

El 3 y el 4 expresan así la trascendencia y la inmanencia, Dios y el hombre o Dios y el Universo, valores equivalentes. Lo eterno y lo temporal, la forma del espíritu y de la materia organizada vienen a resumirse en la Cruz, fundadora de un nuevo cosmos en el que los nuevos 4 elementos son los 4 Evangelios, divina quadernitas.⁵⁴

⁵⁴ F. BUFFIERE, op. cit., pág. 575.

⁵⁵ H. DE LUBAC, *Exégese Médiévale: Les Quatres Sens de l'Écriture*, París, Aubier, 1964, 2ème partie, II, págs. 23 ss.

En el cuadro de correspondencias cosmo-antropológicas que tratamos de ilustrar hemos visto que así como el mundo se refleja en el hombre, este, en cierto modo se espeja en el cosmos, en un traslado ambivalente que encuentra su traducción arquitectural en la omnipresencia de la tétrade.

En el libro de los secretos de Hénoch, compuesto en Jerusalem a comienzos del siglo I d. C., hay un texto interesante referido a Adam. Dios dice: “Yo le di (a Adam) un nombre hecho de cuatro: Este-Oeste-Norte y Sur. Yo le asigné cuatro estrellas elegidas”. A su vez, S. Cipriano, en el siglo III, escribe que Adam fue formado con la tierra tomada de los cuatro extremos del globo. Con el nombre de Adam, Dios quiso perpetuar ese origen: Colocó una estrella en cada uno de los cuatro puntos cardinales. En el Este la que se llama Anatolé; al Oeste, Dusis; al Norte, Arctos; y en el Sur, Mezénobris.

Reuniendo las letras iniciales de las cuatro estrellas se tiene el nombre de Adam del modo siguiente:

Anatolé

Dusis

Arctos

Mezénobris.

Digamos de paso que esos son los nombres de los cuatro puntos cardinales en griego. Lo que interesa destacar en esta tradición es que la creación de Adam, de acuerdo con ella, copia la de la génesis del mundo. Así, cosmogénesis, filogénesis y ontogénesis se corresponden y se integran dando la pauta exacta de la relación macro-microcósmica. El hombre es así microcosmos también en el sentido de su creación simultánea con el cosmos. El encuadre arquitectural cuaternario del universo es simultáneamente el encuadre que funda y delimita al primer hombre. A partir de ese acto simultáneo y fundador, hombre y

mundo quedan fijados como dos realidades paralelas.⁵⁶

La preeminencia del 4 aparece también en la simbología escritural y plástica del tetramorfo. La primera correspondencia entre cielo y tierra se da entre los símbolos de Dios y del Rey del Mundo o del Sumo Sacerdote. Ambas autoridades, la política y la espiritual se sitúan naturalmente en el “punto central”, en el “omfalos”, donde las relaciones entre cielo y tierra se ejercen al máximo sobre el mismo pasaje del eje cósmico donde se reúne la totalidad de lo real. A partir de ese punto, se trasladan las cuatro vías o las cuatro diagonales que van a dar a los cuatro orientes.

Esto explica que los atributos del poder sean símbolos cósmicos: el cetro, semeja al pilar o eje, ornado con el águila, pájaro celeste y símbolo de la ascensión; la corona con base circular, tiene en la indicación de los cuatro ángulos, los cuatro orientes o partes del mundo; la vestimenta, ornada de águilas que convergen hacia el centro; y el globo, que lleva en su mano, que es como la reproducción del mundo. De este modo, tanto el trono como el altar resultan símbolos de unificación que irradian hacia las cuatro regiones del espacio.⁵⁷

La visión de S. Juan, en el Apocalipsis, depende de Ezequiel, del que utilizan la imaginaria de los cuatro vivientes: León-Toro-Aguila y Hombre, que soportan en conjunto una bóveda brillante como el cristal. Arriba, sobre el extremo punto central, se veía una piedra de záfiro en forma de trono y en él una forma humana. Era esta una representación del cosmos de los antiguos: la bóveda apoyada sobre las cuatro constelaciones cardinales de la banda zodiacal y arriba, en el punto central más alto, el polo, el trono divino.

De acuerdo con el texto de S. Juan (Apocalipsis, IV, 6-7): “He visto alrededor del

trono cuatro animales: el primero, semejante a un león; el segundo, a un ternero; el tercero, tenía un rostro como el de un hombre; y el cuarto, semejante al águila que vuela...” se entendió luego como una referencia a los cuatro Evangelistas del siguiente modo: Marcos-león; Lucas-toro; Mateo-hombre; y Juan-águila.

En otra representación el Tetramorfo se perfecciona con la combinación 3 x 4 de las 12 tribus de Israel. Alrededor del trono están los cuatro Vivientes ya mencionados, y de acuerdo con el targum del pseudo-Jonatham, las tribus se agrupan en número de 3 en cada signo: I) León (Isachar-Zabulon-Judá). II) Hombre (Rubén-Simeón-Gad). III) Toro (Efraim-Danasés-Benjamín). IV) Aguila (Dan-Aser-Neftalí).

Además, la tradición hace que cada letra del nombre de Jahvé se corresponda con cada uno de los cuatro Vivientes del Tetramorfo, así: Y (hombre)-H (león)-W (toro)-H (águila) lo que vendría a establecer una relación constante entre YHWH, polo celeste y el cuaternario de su manifestación y su acción en el mundo creado.

En su traducción cristiana, el Tetramorfo, en cuanto expresa a los cuatro Evangelistas, aparece rodeando a la figura de Cristo y simboliza aspectos cosmológicos y teológicos. En lo primero, los cuatro Vivientes representan los cuatro ángulos o pilares del mundo, es decir los cuatro elementos constitutivos del mundo físico o más exactamente las cuatro potencias sobrenaturales que rigen a esos elementos, potencias que han surgido del sople creador del Verbo. En el segundo aspecto, los cuatro Evangelistas corresponden a los cuatro pilares cósmicos, son como los soportes terrestres de la revelación sobrenatural del Verbo.

El Tetramorfo se incorporó luego a una tradición iconográfica que reconoce diversas fases. En la más obvia, los cuatro Vivientes son representados por los cuatro Evangelistas,

⁵⁶ G. DE CHAMPEAUX-S. STERCKX, op. cit., pág. 244.
⁵⁷ *Ibid.*, págs. 375-89.

mientras que en otra representación son los Serafines los que rodean la figura de Cristo. En una tercera figuración, el Tetramorfo representaría al Cielo, el mundo de los beatificados, lo trascendente y sagrado. En otros casos, el centro representa, como se ve respecto de Carlomagno o Barbarossa, la figura del Jefe rodeado por los cuatro animales simbólicos.⁵⁸

Ya dentro del Humanismo tenemos en Marsilio Ficino una interesante referencia al juego de correspondencias del número cuatro con particular indicación de la excelencia de su época. En carta dirigida a Paul de Middelbourg, con fecha 13 de septiembre de 1492, dice que aquello que los poetas han dicho de las cuatro edades: de plomo, hierro, plata y oro, Platón lo aplicó a cuatro especies de hombres, atribuyendo a ciertos espíritus un principio de plomo, a otros de hierro, y sucesivamente de plata y oro. Considera que si se habla de una edad de oro en ella deben nacer los espíritus de oro, y nadie puede dudar, acota con evidente orgullo, que su siglo, por sus admirables invenciones y el refloramiento de todas las artes liberales, es justamente un siglo de oro. Como si esto fuera poco, toda esa rica floración de gramática, de poesía, retórica, pintura, arquitectura, música y canto, se produjo en Florencia. Corresponde, en consecuencia, decir: “feliz siglo y feliz ciudad!”.⁵⁹

II

Expuesta en términos generales la significación fundadora y arquitectural de la Tétrade, pasamos ahora a considerar su expresión más concreta y prestigiosa, tal se dio en el contexto de la escuela pitagórica.

⁵⁸ R. GILLES, *Le Symbolisme dans l'Art Religieux*, París, La Colombe, 1961, págs. 36-37; J. Hani, op. cit. págs. 95-96; G. Champeaux-S. Sterckx, op. cit., págs. 428-43.

⁵⁹ M. FICINO, Epístola XI, *Opera Omnia*, pág. 244

De acuerdo con su inspiración aritmológica, aquí la “tetractys” está formada por los cuatro primeros números que en su combinación, como se verá, constituyen la fuente eterna de la naturaleza y la raíz última de las cosas. El descubrimiento de esta relación esencial, de este encuadre tetráctico de toda la realidad, se debe a Pitágoras, al que la tradición vinculaba con Apolo, el dios de la armonía cósmica universal que dejaba escuchar su voz desde el santuario delfico. El mismo Oráculo así se definía a través de su catecismo: él era la tetractys en cuanto era la armonía.⁶⁰

El pitagorismo presenta varias fases características. Por un lado, es una ciencia de los números; pero, por el otro, se presenta como una vasta explicación del Universo, teñida de misticismo. En conjunto es una doctrina que expone la relación entre los números y las cosas partiendo de la base que entre unos y otras hay una interpenetración identificadora. Lo que importa subrayar es que en el pitagorismo toda la realidad cosmoantropológica aparece matemáticamente engendrada y encuadrada.⁶¹

El nombre de tetractys es de origen y empleo exclusivamente pitagórico, y tuvo por parte de los exégetas, diversas interpretaciones. Algunos autores pensaron que era simplemente el número cuatro, otros que designaba un conjunto de cuatro cosas, de modo que cada serie de cuatro que pudiera identificarse en la naturaleza, debía recibir ese nombre. En otra de las relaciones establecidas, la tetractys se vinculaba al número 10 por adición de $1 + 2 + 3 + 4 = 10$, de modo que aquella y la década, que resultaba así el número perfecto, se identificaban. Se pensó además, y se utilizó con frecuencia, el

⁶⁰ F. BUFFIERE, op. cit., pág. 475.

⁶¹ P. KUCHARSKI *Etude sur La Doctrine Pythagoricienne de la Tétrade*, París, Les Belles Lettres, 1952, pág. 8. Un buen ejemplo del prestigio del filósofo de Samos en la Antigüedad es la grandiosa descripción, a la vez cosmológica e historiográfica que Ovidio pone bajo el patrocinio de Pitágoras en *Metamorfosis*, XV, 60-478.

valor de cada número de la tetractys como indicador de cada uno de los elementos geométricos fundamentales: 1-punto; 2-línea; 3-superficie; 4-volumen.

En un fragmento de Speusippo se lee: “Diez encierra todas las relaciones de igualdad, superioridad e inferioridad, así como también los números lineares, planos y sólidos; porque 1 es el punto, 2 la línea, 3 el triángulo, 4 la pirámide, y cada uno de esos números es, en su género, el primero y el principio de sus semejantes. Ellos presentan entre sí la primera de las progresiones, la de igualdad por diferencia, y esta progresión tiene por suma total al número 10. En las figuras planas y sólidas, los primeros elementos son igualmente el punto, la línea, el triángulo y la pirámide que encierran aún el número 10, y allí encuentran su acabamiento...”. En este texto se ve con claridad que los números de la tetractys, que se confunden en cierto sentido con el punto, la línea, la superficie y el volumen, son considerados como “números-tipos”, es decir como cabezas de los más importantes géneros de números, y en cierto modo su “fuente” y su arquetipo. Demás está decir que el término “génesis” tiene un valor cosmológico y designa la producción o generación de la realidad extensa y perceptible. Puede deducirse, en consecuencia, que, para los Pitagóricos, la tetractys estaba en el origen de realidades de orden diverso: objetos extensos y sensibles, todo género de números, series o progresiones, figuras geométricas, desde las más simples a las más complejas. En síntesis, todas las realidades que, en conjunto, constituyen y ordenan el Universo.⁶²

No debe extrañar, por lo tanto, que la exégesis haya hecho variar, en uno u otro de los sentidos indicados, las formas de la tetractys. En principio estaba constituida por la adición de los cuatro primeros números y pa-

rece encerrar toda la naturaleza del universo. Luego aparece expresando dos progresiones geométricas de números pares e impares: 1-2-4-8 y 1-3-9-27. Estos dos cuaternarios, según Theon de Smyrna, encierran las relaciones musicales, geométricas y aritméticas que componen la armonía del Universo. En el mismo orden abraza la tetractys la naturaleza de toda magnitud, produciendo el punto, la línea, la superficie y el volumen. Puede también indicar la progresión de los cuerpos simples y de las figuras que les corresponden. Finalmente se trata de la progresión de las cosas engendradas: la semilla corresponde a la unidad y al punto; el crecimiento en largo a la diáda y la línea; el crecimiento en ancho a la tríada y la superficie; y el crecimiento en espesor a la tétrada y el sólido. Se admite, al mismo tiempo, como se verá enseguida en un texto de Aristóteles, que puede indicar la progresión de las facultades cognoscitivas y de los cognoscibles.

De este modo, la tetractys no sólo aparece engendrando al ser sensible, inanimado y viviente sino que, al mismo tiempo, está en la base de toda forma de conocimiento. Tenemos así una cosmología vinculada a una gnosología cuya principal característica es que el sujeto y el objeto tienen la misma naturaleza o igual constitución, cosa que viene a resumirse en el gran principio según el cual, “lo semejante es conocido por lo semejante”.⁶³

En el *De anima* aristotélico (404, b, 18-27) se ve que las facultades cognoscitivas y los géneros de los objetos cognoscibles están manifiestamente asociados a los cuatro primeros números. Aristóteles pasa revista a las doctrinas del alma anteriores a él y distingue en ellas dos grupos. El primero de ellos ve en el alma el motor por excelencia mientras que el segundo, aprecia en ella su capacidad de conocer y percibir. Estos últimos entienden que el alma se identifica con el principio

⁶² *Ibid.*, págs. 18-24.

⁶³ *Ibid.*, págs. 32-37.

de las cosas, lo que les lleva a concluir de acuerdo con el axioma arriba indicado. Expone luego tres doctrinas de esta última tendencia. La primera corresponde a Empédocles en quien el alma aparece constituida por todos los elementos; la segunda, a Platón, que en el *Timeo* expone una opinión semejante; finalmente, expone su propia teoría. De acuerdo con ella, lo viviente deriva de la idea del Uno, del ancho y de la profundidad primeras. El intelecto (*nous*), es el Uno; la ciencia (*episteme*); el dos; la opinión (*doxa*) el tres o número de la superficie; y la sensación, el cuatro o número del volumen.⁶⁴

El alma aparece así constituida por la *tetractys*, por ser ella intelecto, ciencia, opinión y sensación, y gracias a esto nosotros somos seres racionales a través de la perfecta coincidencia de intelecto con mónada; de ciencia con díada; de opinión con tríada y de sensación con tétrada. Como derivación lógica se habla de cuatro ciencias que resultan de la *tetractys*: aritmética, que es la mónada; música, que es la díada; geometría, que es la tríada; esférica, que es la tétrada.

Se da así un crecimiento natural que progresa hasta llegar a la tétrada en la que todo aparece acabado por la unión del todo y las partes, tanto en el número como en todas las naturalezas.⁶⁵

Considerando el conjunto de todo lo dicho hasta aquí, vemos que, en primer término, la doctrina de la *tetractys* implica una cosmología, y su objeto es la explicación del origen de las cosas como en los ensayos de los presocráticos. Siguiendo esta línea se ve que el ser sensible proviene de principios (*arxai*) que son los cuatro primeros números generadores de la "res extensa" y del ser viviente. En última instancia, y ya que se trata de una visión cosmológica, la *tetractys* puede emparentarse perfectamente con las "cuatro raíces" de Empédocles. Así números y ele-

mentos, en uno y otro caso, están en la génesis de la estructura del Universo visible.⁶⁶

Yendo ahora directamente al testimonio de los Pitagóricos, veremos que la traducción aritmética de la perfección de la *tetractys* es el número 10 que, en este caso, se convierte en el símbolo de la perfección y armonía del universo.

Por su interés testimonial y explicativo seguiremos la ilustración que deriva de un largo fragmento de Speusippo, referente a la doctrina de Filolao. Dice así: "Speusippo, hijo de la hermana de Platón, Potana, y sucesor de Platón, antes que Senócrates, en la dirección de la Academia, estudiadas atentamente las doctrinas expuestas por los Pitagóricos, y especialmente los escritos de Filolao, compuso un gracioso librito que tituló "Acerca de los números de los Pitagóricos". En la primera mitad de este libro trata con gran elegancia de los números lineales y poligonales, y de toda especie de números de superficie y volumen, y de los cinco cuerpos atribuidos a los elementos cósmicos, de sus propiedades y relaciones, y de la proporción continua y discontinua. Luego en la segunda mitad, trata sin más del 10, diciendo que él, más que cualquier otro número, es conforme a la naturaleza, y creador de las cosas, siendo como una especie que da origen a los cumplimientos cósmicos por sí misma (y no en cuanto nosotros así lo concebamos o pongamos por caso), fundamento y modelo perfectísimo para el dios hacedor del todo. Habla de él de este modo: "El diez es número perfecto, y es conforme a razón y naturaleza el hecho que nosotros Griegos y los otros hombres todos, siempre, en tratar de los números, nos encontremos espontáneamente con él. Porque exclusivamente suyas son las propiedades del número perfecto y muchas otras propiedades él posee que, si no son exclusivamente suyas, sin embargo el número perfecto debe poseer. Porque el número perfec-

⁶⁴ *Ibid.*, págs. 11-14.

⁶⁵ *Ibid.*, págs. 40-46.

⁶⁶ *Ibid.*, 47-48; 52; 66.

to debe ser par, de modo de contener en igual medida, y no algunos más y otros menos, los pares y los impares: en efecto, los impares precediendo a los pares, el último número, el que concluye la serie, debe ser par, de otro modo los impares prevalecerían sobre los pares. Luego debe tener un número igual de números simples y compuestos, y el 10 los tiene en igual número, y es el más pequeño de los números que tienen esta propiedad...

Por lo tanto el 10, siendo el primero y el más pequeño de los números que tienen esta propiedad, y siendo, por otra parte, el único que tiene la propiedad de ser el primero entre los que tienen igual número de números simples y compuestos, tiene en esto perfección. Además de esta propiedad, tiene la de contener un número igual de múltiplos y submúltiplos... Luego en el diez están comprendidas todas las relaciones, las de igualdad, superioridad e inferioridad y todas las otras. Existen, además, los números lineales, los de superficie y volumen, porque el 1 es el punto, el 2 la línea, el 3 el triángulo, el cuatro la pirámide: y estos son todos primeros y principio de cada número del mismo género. Y de las proporciones, primera es aquella que se descubre en estos números, aquella por la que todo número supera en una unidad al número precedente, y que tiene perfección en el 10. Luego primeros entre los números de superficie y volumen son estos: punto, línea, triángulo y pirámide: y estos cumplen el número de 10 y tienen perfección porque en los ángulos y caras de las pirámides está el número 4 y en las aristas el 6 de donde se cumple el 10; y el 4 está del mismo modo en las distancias y en los extremos del punto y de la línea, el 6 en los lados y los ángulos del triángulo, de donde nuevamente se cumple el 10. El 10 se encuentra también en las figuras planas, si se consideran según el número. Porque primera figura plana es el triángulo equilátero, que en cierto modo, tiene un solo lado y un

solo ángulo: digo uno solo porque el triángulo equilátero tiene lados y ángulos iguales, y el igual, no admitiendo la distinción, está en la especie del uno. Segunda figura plana es el semic cuadrado: éste, teniendo una sola diferencia entre ángulos y lados, se expresa en el dos. Tercero es el triángulo que es mitad del equilátero o semitriángulo: aquí cada elemento es distinto de los otros, de modo que su número es el tres. La misma progresión, hasta el cuatro, se da en los sólidos, si tu los examinas, de modo que así también se llega al 10. La primera pirámide construída sobre un triángulo equilátero, tiene caras y aristas iguales y por lo tanto se puede decir de una sola cara y una sola arista. La segunda, construída sobre un cuadrado, se expresa con el número dos. La tercera, construída sobre un semic cuadrado, se expresa con el tres... La cuarta, construída sobre el semitriángulo, se expresa con el cuatro. Por tal asimilación, estas figuras realizan la perfección del 10. Lo mismo acontece con la generación: primer principio, respecto a la magnitud es el punto; segundo, la línea; tercero, la superficie; cuarto, el sólido".⁶⁷

Este extenso fragmento, en cuya transcripción omitimos algunas reiteraciones para no prolongarlo excesivamente, ilustra mejor que todas las consideraciones, la importancia que entre los Pitagóricos tenía en número 10 como cumplimiento de la perfección de la tetractys.

Toda la realidad quedaba así fundada, delimitada y comprendida, tanto en sus aspectos cosmológicos como antropológicos. Porque, si su valor cosmológico aparece evidente en las consideraciones sobre sus posibles combinaciones matemáticas, su significación antropológica transparente en la tétrade del alma: intelecto, conocimiento, opinión, percepción, de donde vienen todo arte, todo conocimiento y toda facultad de razonar. Y es que la tetrac-

⁶⁷ *Theolog. Arithm.*, pág. 82.10 DE FA'CO. *Filolao*, Doctrina, frag. 13. Edic. MAGDALENA, cit., págs. 173-77.

tys, como lo denuncia el célebre juramento pitagórico, se constituye en fuente de la naturaleza y modelo de los dioses.

Comentando la significación de la Tétrade, Fabré d'Olivet aclara que era: "el emblema general de todas las cosas animadas por propia virtud y que se manifiestan por medio de sus modificaciones facultativas porque, según Pitágoras, el 1 y el 2 representan los principios ocultos de las cosas; el 3 representa su facultad y el 4 su propia esencia. Estos cuatro números que reunidos por adición producen el número 10, constituían el Ser, tanto universal como particular; de modo que la Tétrade

que es como la virtud, podía considerarse el símbolo de todos los seres; ya que no existe ninguno que no reconozca principios, que no se manifieste por medio de facultades más o menos perfectas y que no goce de una existencia universal o relativa; pero el Ser al cual Pitágoras aplicaba generalmente el Cuaternario era el Hombre. El hombre, como ya dije, se manifiesta como el universo, bajo las tres principales modificaciones de cuerpo, alma y espíritu...".⁶⁸

La aclaración de este despliegue tetradéico de la constitución del hombre se resume en el siguiente cuadro:

I <i>Cuerpo</i> sede de la	I <i>Alma</i> sede del	I <i>Espíritu</i> sede del
II <i>Sensibilidad</i> que percibe las Sensaciones y desarrolla	II <i>Intelecto</i> que concibe las Ideas y desarrolla	II <i>Juicio</i> que elabora y elige los Pensamientos y desarrolla
III <i>El Instinto</i> que se expresa en la Percepción y da lugar al Sentido común	III <i>La Razón</i> que se expresa en la Concepción y da lugar al Ingenio	III <i>La Inteligencia</i> que se expresa en el Conocimiento o se ve influenciada por la Inspiración y da lugar a la Sabiduría
El Cuerpo alimenta las Pasiones.	El Alma es sede de las Pasiones.	El Espíritu es el tamiz que depura y armoniza las Pasiones.
(Elemento pasivo)	(Elemento neutro)	(Elemento activo)
Ternario humano		
Cuaternario Humano		La Sabiduría que reside en el Espíritu es fruto del Conocimiento (Gnosis) o de las Intuiciones que tienen por agente a la <i>Voluntad</i> .

⁶⁸ *Versos de Oro*, III, 24. Comentario de Fabré d'Olivet, trad. de E. Díaz de Palma, Bari, Laterza, 1931, págs. 92-93. Los Versos de Oro son una recopilación de origen alejandrino, compuesta el siglo II d. C. El autor, siguiendo una modalidad de su tiempo, los atribuyó a Pitágoras. Este documento no ofrecería mayor interés, salvo el de otras colecciones de principios morales de la época, si algunos indicios no permitieran identificar algunos de esos versos como pertenecientes a la escuela pitagórica primitiva, de cuyo catecismo, si así puede decirse, habrían sido

tomados. Toda la Antigüedad conoció un Discurso Sagrado, un "ieros-logos" pitagórico que tenía, al decir de Diels el carácter de una composición catequística. De acuerdo con la tradición, el Discurso habría sido compuesto por el mismo Pitágoras, pero probablemente date de principios del siglo V a. C., cuando algunos discípulos quisieron resumir las enseñanzas del maestro. Según Delatte, de ese conjunto habría que descartar algunos versos que no pertenecen a la primitiva tradición. J. ZAFIROPOULO, *Anaxagore*, cit., págs. 249 ss.

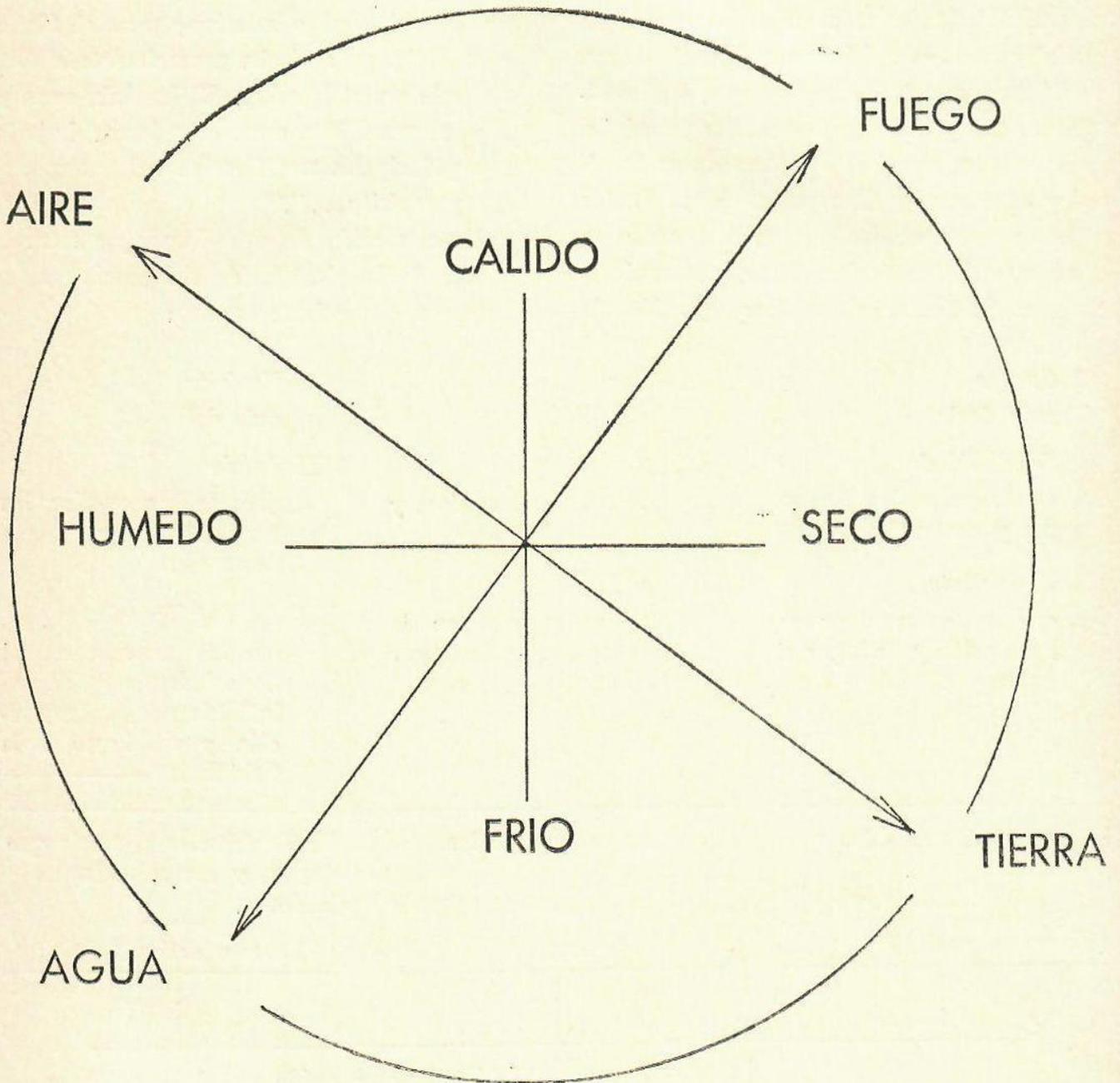


FIGURA I

Tétrade de los Elementos y cualidades

(S. K. Heninger, jr., Some Renaissance Versions of the Pythagorean Tetrade, en *Studies in the Renaissance*, cit. VIII, pág. 15).

Con todo lo dicho, la tétrade no dejaría de ser una lejana y quizá un tanto vaga ilustración de nuestro tema si los supuestos de su constitución cosmo-antropológica no volvieran a reaparecer, insistentemente, en la tradición occidental hasta el punto de constituirse en verdadera y activa fuente de la antropología del Humanismo.

La reaparición del pitagorismo y su parte de responsabilidad en la formulación de los postulados de la nueva cosmología que comienza a insinuarse a partir de Copérnico, es ya casi un lugar común, incluso porque no lo ocultaron los mismos protagonistas del proceso.⁶⁹

La vuelta del concepto pitagórico de armonía matemático-musical, aplicado a las relaciones dadas en el universo físico, constituyó como el punto de partida de la cosmovisión científico-matemática, un tanto paradójicamente, si se quiere, porque ya antes se había presentado como motivo central de la cosmo-antropología mágico-religiosa.

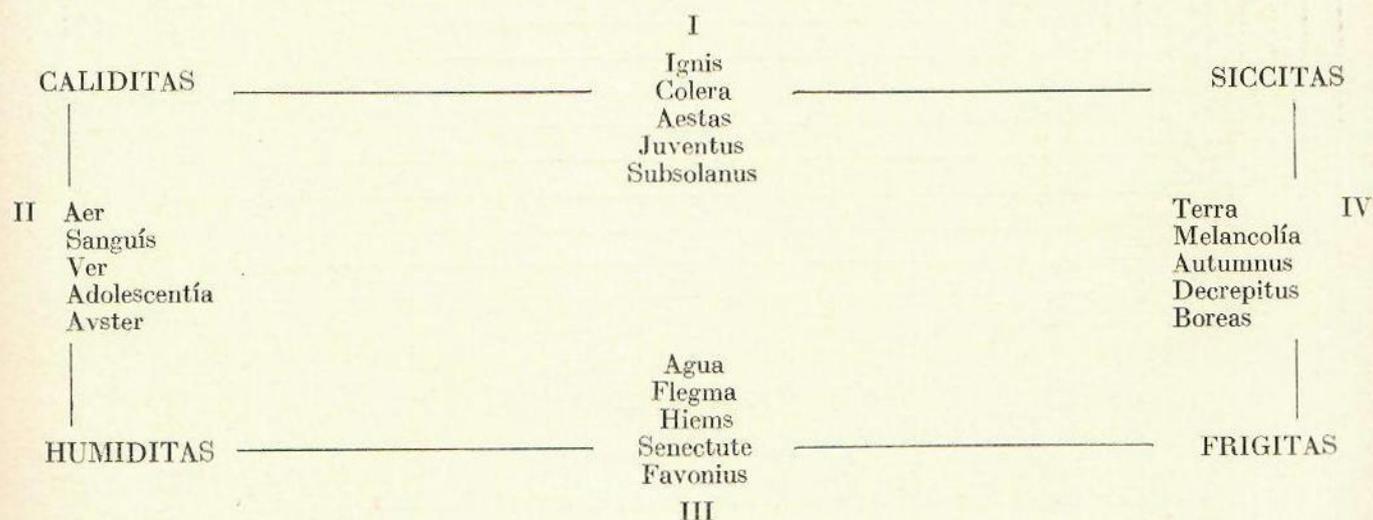
Para los Pitagóricos, Dios era el archi-geómetra que había forjado cada uno de los cuatro elementos dándoles la forma de los cuatro sólidos regulares: el fuego como te-

traedro, la tierra como cubo, el aire como octaedro y el agua como icosaedro. Finalmente, de acuerdo con el acogimiento que de esta tradición había hecho Platón y su escuela, el dodecaedro fue el modelo escogido por Dios para dar forma al entero universo.⁷⁰

Como ya se dijo más arriba, el cosmo pitagórico se arquitectura sobre la tétrade que viene aquí a expresarse en los cuatro elementos y las cuatro cualidades de la cosmología empedóclea, en una combinación que recuerda a la rosa de los vientos y se sostiene sobre los cuatro orientes.

La idea de cosmos y el cuadro de armonías macro-microcósmicas de pitagórica memoria, aparece en Johann Peyligk, en su *Philosophia naturalis compendium*, de 1499. La primera combinación entre calor y seco, produce fuego, cólera, verano, infancia y Subsolanus, el viento del Este. La segunda, entre calor y humedad, produce aire, sangre, primavera, adolescencia y Auster, el viento del Sud. La tercera, entre humedad y frío, produce agua, flema, invierno, vejez y Favonio, el viento del Oeste. La cuarta, entre frío y seco, produce tierra, negra bilis, otoño, decrepitud y Boreas, el viento del Norte.

El cuadro se dispone así:



⁶⁹ Todo esto recordado, recientemente, por S. K. HENINGER JR., *Pythagorean Cosmology and the Triumph of Heliocentrism*, en *La Soleil a la Renaissance...* cit., págs. 35-53.

⁷⁰ En todo lo que sigue del presente párrafo utilizamos la ordenada exposición de S. K. HENINGER JR., *Some Renaissance Versions of the Pythagorean Tetrad*, en *Studies in the Renaissance*, Publications of the Renaissance Society of America, New York, 1961, VIII, págs. 7-33.

Toda otra combinación es imposible.

La extensión significativa de la téttrade abarca multitud de equivalencias: 4 elementos 4 humores-4 estaciones-4 edades del hombre-4 vientos del mundo-4 vientos cardinales-4 facultades mentales-los 4 ríos del Paraíso-los 4 hornos del Infierno-los 4 Arcángeles-los 4 Evangelistas-las 4 virtudes cardinales, y así sucesivamente.

El símbolo tetráctico goza, en cierto modo, de omnipresencia, y se aplica a los más diversos campos del conocimiento. En filosofía natural, la téttrade expresa el orden de los 4 elementos; en teología, la relación entre Cristo y los Evangelistas; en medicina, balancea los 4 humores y diferencia las edades del hombre; en meteorología, provee la rosa de los vientos; en astrología, organiza los 12 signos del Zodíaco en relación con las 4 estaciones; y en alquimia muestra que la piedra filosofal es el centro perfecto del Universo.

En las téttrade teológicas, aparece Cristo en el centro rodeado por los 4 Evangelistas, las 4 virtudes cardinales y los 4 ríos del Paraíso (Fison-Tigris-Eufrates-Geon). Otras veces, aparece Cristo en el centro de los 4 elementos, y representa la síntesis ideal de la materia mundana.

En una edición del *De natura rerum* de Isidoro de Sevilla, de 1472, se ilustra la téttrade en las series del mundo, del año y del hombre, con los 4 elementos, las 4 estaciones, y los 4 humores. En el *Calendario de los Pastores* (1503), aparece sintetizada una perfecta integración de toda la experiencia humana en una representación en la que se corresponden la téttrade y la banda zodiacal. En el centro, en la parte superior, aparece una mujer delante de un árbol verde, con flores en la mano; debajo, un hombre al costado del fuego, delante de un árbol seco. Estas imágenes sugieren la correlación de los opuestos: verano-invierno; mujer-varón, y de hecho representan un hermafrodita, símbolo

obvio de la totalidad de acuerdo con la tradición alquímica.

En una incisión en madera, obra de Dure-ro, aparece la Dama Filosofía entronizada en el centro de una téttrade constituida por personajes representativos de distintas regiones del mundo: Ptolomeo, representa a los sacerdotes de Egipto y Caldea; Platón, a los filósofos de Grecia; Cicerón y Virgilio, a los poetas y oradores de Roma; Alberto Magno a los maestros de Germania. Desde los ángulos soplan los 4 vientos cardinales: Eurus, asociado con fuego y cólera; Zephyrus, con aire y sangre; Auster, con agua y flema; Boreas, con tierra y negra bilis.

Un cuadro completísimo de correspondencias tetrácticas tenemos en C. Bovillus de acuerdo con la siguiente disposición: (Fig. II).

Así, en todas las correspondencias, sean literarias o gráficas, que se dan dentro de la téttrade, se ve que las equivalencias, partiendo del plano cosmológico, van a revertir sobre el hombre, en un círculo cuya periferia se va cerrando por estratos: 4 elementos 4 orientes-4 estaciones-4 vientos-4 humores.

Reiterando el viejo tema pitagórico, macro y microcosmos ensamblan perfectamente en la arquitectura de la téttrade. Y con esto, llegamos finalmente a la doctrina de los elementos.

III

La preocupación por identificar y definir un fundamento último de la realidad, como es notorio, constituye lo esencial de la cosmología jónica. Desde ella, y casi por etapas, se va perfilando una teoría que, desde Thales y Anaxímenes, pasa por Heráclito y llega finalmente a la formulación sistemática de los cuatro elementos en Empédocles. Son estas las cuatro raíces, "rizomata", de todas las cosas, cualitativamente diversas y distribuidas en el espacio cósmico según su respectivo peso, a las que Empédocles dio un nombre divino: Zeus-Hera-Nesti-Edoneo.

Dejando de lado el problema de su origen (literatura órfica o indo-irania) lo que aquí interesa es que esos cuatro elementos, que no tienen principio ni fin, se presentan como las formas primarias e irreductibles de la naturaleza, que se componen y descomponen de continuo por la acción del amor y el odio, y que, en su forma equilibrada, dan origen a lo que llamamos el mundo visible, el Cosmos.

Esta física empedóclea de los elementos y las fuerzas, concilia, integrando, los postulados de los Jonios, Pitagóricos y Eléatas acerca del ser y del devenir, e introduce el cuarto y parmenídeo elemento "tierra" que viene a agregarse a los tres ya previstos, aquí y allá, por la escuela de Jonia.

Todo esto irá a dar, después, en las doctrinas del Timeo platónico, en el que se produce la recepción, en un plano de mayor complejidad, del material pitagórico en una armónica conciliación de motivos naturalistas, matemáticos y estéticos.⁷¹

No está demás recordar que en otras de las líneas interpretativas posibles, dentro del conjunto de la alegoría homérica, la lucha de los dioses aparece como expresión antropomórfica de la lucha entre los elementos. El universo se presenta, así, como el teatro de un perpetuo conflicto entre el calor y el frío, lo seco y lo húmedo, lo pesado y lo ligero. El agua tiende a apagar al fuego, éste a evaporar al agua, en una oposición que se encuentra entre todos los elementos de los que "el gran todo" está compuesto.⁷²

Este modo de ver, aparece abonado en algunos textos anotados por Lévêque, a partir de Cicerón: "Y como hay cuatro suertes de elementos, es por el pasaje que se hace de uno al otro, que se manifiesta esa interdependencia. El agua sale de la tierra, el aire del agua, el éther del aire, e inversamente, el

éther se espesa en el aire, el aire se condensa en el agua, y el agua se solidifica en la tierra, y se cae así en lo más bajo".⁷³

Y también: "La tierra es seca y fría; el agua, fría y húmeda; el aire, húmedo y cálido; el fuego, seco y cálido. De donde, el fuego tiene al calor en común con el aire, que es cálido y húmedo; el aire tiene lo húmedo en común con el agua, que es húmeda y fría; el agua tiene lo frío en común con la tierra, que es seca y fría; y así hay una continuidad de todas las cosas, ligadas juntas las unas con las otras, y a esta continuidad Homero llama cadena de oro".⁷⁴

Extenso es el tratamiento del problema en las Alegorías de Homero de Heráclito del Ponto, que atribuye al Poeta la iniciativa en la especulación cosmológica y le asigna una función docente sobre todos sus continuadores. Para probar esto comienza por Thales, en quien el agua aparece como elemento proteiforme del que han de brotar todos los seres en las series: agua-aire-éter, por evaporación; y agua-barro-tierra, por condensación.

Sigue luego con Anaxágoras que dijo agua y tierra, para llegar a otros que los fijaron en el número perfecto de cuatro: dos materiales, agua y tierra, y dos espirituales, aire y éther.

Todo esto estará ya en Homero con el carácter de fuente primera de la naturaleza. En la enumeración no podía faltar Empédocles, que llamó Zeus al éther; Hera a la tierra; Aidoneo al aire y Nestis al agua. La puja entre Zeus (el éther) y los otros dioses que se rebelan contra él, es decir, Hera (aire); Poseidon (agua) y Athenea (tierra) muestra la relación de parentesco que hay entre todos ellos en cuanto se mezclan unos dentro de los otros. Por otra parte, la interpretación cosmológica de la contienda, vendrá a indi-

⁷¹ E. PELLATI, *La dottrina degli elementi nella fisica di Vitruvio*, en *Rinascimento*, Anno II, N° 3-4, Firenze, XII, 1971, págs. 244-46.

⁷² F. BUFFIERE, *op. cit.*, pág. 103.

⁷³ CICERON, *De natura deorum*, II, 33. Cfra. P. Leveque, *op. cit.*, pág. 96.

⁷⁴ *Escoliasta de Homero*, Cfra. P. LEVEQUE, *op. cit.*, págs. 25-26.

ear, de acuerdo con el exégeta, que ya en Homero la doctrina de los elementos se encontraba formulada en sus caracteres tradicionales y con la función arquitectural que tendrá después.⁷⁵

Al margen de esta atribución, la línea de desarrollo de la doctrina de los elementos debe comenzar por Thales de Mileto. En él se ve que si todas las cosas están compuestas por agua, los elementos se mudan unos en otros, como lo da a entender: "Los famosos cuatro elementos, el primero de los cuales decimos que es el agua, que en cierto modo ponemos como único elemento, se mezclan entre sí para componer y vincular y apaciguar las cosas del mundo".⁷⁶

La interacción y el mudarse de los elemen-

⁷⁵ HERACLITE,, *Allegories d'Homere*, texte établi et traduit par F. BUFFIERE, París, Les Belles Lettres, 1962, 21-27; 40-41. En el mismo texto, 43-51, así explica Heráclito Póntico el mito cosmogónico implicado en la fabricación y composición del escudo de Aquiles por obra de Hefaeistos. Al decir de Heráclito, Homero habría condensado en el relato de la fabricación de las armas, el génesis del universo en cuanto el escudo de Aquiles es una imagen del cosmos y de su forma circular. De acuerdo con el mito, la fabricación del universo se coloca en el reino de la noche, es decir, en una situación de caos primigenio. Homero habla aquí como un "físico" que muestra como en el momento inicial, la materia no era más que un bloque informe sobre el que había de actuar el "cálido" Hefaeistos, porque, como enseñará luego Heráclito, el fuego todo lo cambia. Al fabricar la armadura de Aquiles, utilizando varios metales y no sólo el oro, como hubiera correspondido a la jerarquía del héroe, pareciera que se le está disminuyendo. Sin embargo, no es así porque los cuatro metales empleados: oro, plata, bronce y estaño, representan a los cuatro elementos que de este modo se integran. Homero llamó "oro" a la sustancia del ether, "plata" a la del aire, "bronce" al agua y "estaño" a la tierra. Con esos elementos forjó primero el escudo que presenta una forma esférica dado que debía representar al mundo al que se entendía redondo, como puede verse por los atributos adjudicados al Sol. Estos eran tres: Akamas, el que nunca se fatiga; elektos, el que ignora el lecho en su marcha incesante; hiperion, el que pasa eternamente encima de la tierra. Noche y sol se corresponden como términos opuestos de la circularidad del universo, así como Boreas y Notos, vientos que bajan del Norte y suben del Sur incesantemente. Estas son diversas pruebas de que Homero consideraba al mundo redondo, pero nada lo afirma mejor que la redondez del escudo de Aquiles. La tierra, es decir, el centro, habría sido forjada primero; luego se habría colocado sobre ella, como un techo divino, el cielo con los astros, a modo de corona. La simbología de los

metales sirve también para fijar, en las placas del escudo, las cinco zonas en que se divide la tierra: dos polares, dos templadas, y la quinta y central, tórrida. En la exégesis de Heráclito, según la tradición, sólo eran habitables las dos zonas templadas. Las dos zonas extremas del frío eran de bronce, por ser metal frío de contacto glacial. La tórrida, era de oro, porque este metal es vecino del fuego, mientras que las dos templadas, estaban definidas por el estaño, metal de fácil trabajo. De este modo, agrega Heráclito, en el sagrado taller de Hefaeistos, en los cielos, se creó la santa naturaleza.

tos, es casi un lugar común en Heráclito de Efeso, como puede verse en distintos fragmentos de su obra, y no interesa, para el caso que el sistema esté aquí todavía incompleto. Veamos lo que nos dice: Del fuego, por trasmutación, primero el mar, y de éste, una mitad tierra y la otra aire encendido. De acuerdo con la explicación, el fuego del logos y de Dios, que a todas las cosas gobierna, trasmutado en aire, se convierte en humor que resulta como el semen del ordenamiento del cosmos, que llama mar. De éste, trae origen la tierra, el cielo y las cosas que allí se contienen. El intercambio de elementos es continuo, porque hay también un constante perderse e integrarse de lo existente. Las almas mueren al convertirse en agua, y ésta

metales sirve también para fijar, en las placas del escudo, las cinco zonas en que se divide la tierra: dos polares, dos templadas, y la quinta y central, tórrida. En la exégesis de Heráclito, según la tradición, sólo eran habitables las dos zonas templadas. Las dos zonas extremas del frío eran de bronce, por ser metal frío de contacto glacial. La tórrida, era de oro, porque este metal es vecino del fuego, mientras que las dos templadas, estaban definidas por el estaño, metal de fácil trabajo. De este modo, agrega Heráclito, en el sagrado taller de Hefaeistos, en los cielos, se creó la santa naturaleza.

Al comenzar el II Libro de las Metamorfosis de Ovidio, tenemos, en la descripción del palacio del Sol, otra manifestación de la simbología de los cuatro elementos. Dice allí el Poeta que el palacio del Sol se levantaba sobre altas columnas, relucientes por el brillo del oro, del pyrapo (mezcla de cobre y oro), semejante a la llama. El marfil, resplandeciente, coronaba el frontón, en tanto que la plata, centelleaba luminosa sobre los dos batientes de la puerta. El arte superaba a la materia, porque Vulcano había cincelado las olas que rodeaban a la tierra con su cinturón, y el globo terrestre y el cielo que sobre él se extendía. Describe luego el mar con sus dioses: Tritón, Proteo, Egeo y Doris; la tierra con sus hombres, sus ciudades, sus florestas, sus ríos, sus bestias salvajes, sus ninfas, y por encima el cielo resplandeciente y los signos del Zodíaco: seis sobre la derecha y seis sobre la izquierda. Al llegar a lo alto se ve a Febo, sentado en su trono que brilla con el fuego de esmeraldas. A su derecha e izquierda, de pie, estaban el día, el mes, el año, los siglos y las horas, colocados todos a iguales intervalos. Luego la Primavera, con la cabeza coronada por una guirnalda de flores, el Verano, desnudo, con guirnalda de trigo, el Otoño, manchado con la vides que pisó y el glacial Invierno, erizado de blancos cabellos. *Metamorfosis*, II, 1-30. Edic. G. Lafaye, París, Les Belles Lettres 1961.

⁷⁶ THALES, 3. *Ionici*, cit. Edic. Maddalena, pág. 75.

parece al hacerse tierra; pero, sin embargo, de la tierra se origina el agua, y por el agua se vuelve al alma. Vivir y morir son constantes de un proceso cíclico. Así el fuego vive de la muerte de la tierra y el aire de la muerte del fuego. A su vez el agua vive con la muerte del aire y la tierra de la muerte del agua.⁷⁷

Con Empédocles, los elementos, como se dijo, alcanzan la plenitud de su función conformadora y engendradora de la realidad. Cuando los elementos llegan hasta el espacio lleno de aire, mezclados bajo la forma de un hombre o bajo la de alguna especie de bestia salvaje, de planta o de pájaro, se dice, o dicen los hombres, que aquello ha nacido. Cuando en cambio, los elementos se separan, a eso llaman los hombres muerte llena de desgracias. Usan así los hombres un modo de expresión al que no tienen derecho, pero que Empédocles, según dice, acepta de acuerdo con el uso.⁷⁸

No sólo el orden cosmológico, también el antropológico se define por los elementos. El hombre nace y está constituido por los elementos. A su muerte, se disuelve en los mismos que lo compusieron, los que constituyen la materia de la que todo deviene, porque, sin duda: "De ellos todo proviene, todo lo que fue, todo lo que es, todo lo que será, los árboles, los hombres, así como las mujeres, los animales, los pájaros, así como los peces que habitan en las aguas, así como los Dioses que viven largamente, los más ricos en honores. Porque no existe más que estos, pero, pasando los unos a través de los otros, se hacen multiformes; tal la mezcla producto del cambio".⁷⁹

Esto supone la igualdad de los elementos. En efecto, Fuego, Tierra, Agua y Aire se dividen las partes del universo, mezclados se-

gún proporción, equilibrio y armonía. Si fueran desiguales no podrían contratar alianza, y aunque cada elemento ejerce por turno su poder en el tiempo, la igualdad de la parte que corresponde a cada uno destruye lo excesivo de su dominación. Así, en la vida de las cosas, los cuatro reinan al mismo tiempo.⁸⁰

Vuelve con Empédocles a confirmarse el esplendor cosmo-antropológico de la tétrade. El Ser aparece multiplicado en la pluralidad de sus naturalezas. La división del mundo en cuatro zonas "elementales" no está implicada sólo en la famosa partición que hace Poseidon en la *Iliada*: Cielo de Zeus, Bruma de Hades, Mar y Tierra, sino que también está contenida en las fórmulas del juramento que Homero hace pronunciar a los dioses. Viene así a fijar una concepción muy antigua, porque los Jonios habían reducido los elementos a su origen, es decir al elemento único e ilimitado y a la oposición de los contrarios, pero los cuatro elementos eran ya como una etapa intermedia entre el principio y la multiplicidad de las cosas.

Si los Jonios buscaban, más allá de las apariencias, un principio único y en el fondo abstracto, a pesar de su naturaleza tangible, Empédocles mantenía la pluralidad recogida en el texto homérico, no ya como una mera división del mundo sino como un principio cuádruple de toda la realidad. Ni la simplicidad ni la multiplicidad son aquí barreras entre el Ser y las cosas. Lo que resulta de su devenir es tan rico como él mismo, y sin quedarse en el simple Uno de los Jonios, tampoco multiplica los principios como ocurrirá con Anaxágoras y Demócrito. En él, el Uno se traduce, sin dejar de ser tal, en la indivisible pero creadora multiplicidad de la tétrade.⁸¹

En Filolao, la composición cosmológica de la serie de elementos, propiedades, dioses, se da así:

⁷⁷ HERÁCLITO, *Frag.* 31-36-76. Edic. Walzer, cit., págs. 71-75-113.

⁷⁸ EMPÉDOCLES, *Frag. IX*, 1-5. Edic. J. ZAFIROPOULO. *Empédocle d'Agrigente*, París, Les Belles Lettres, 1953, pág. 236.

⁷⁹ *Ibid.*, *Frag. XXI*, 9-14. *Ibid.*, pág. 246.

⁸⁰ J. BOLLACK, *op. cit.*, págs. 39-42.

⁸¹ *Ibid.*, págs. 17-19.

Cálido-seco-Ares-Fuego.
Cálido-húmedo-Dyonisos-Aire.
Frío-seco-Hades-Tierra.
Frío-húmedo-Cronos-Agua.⁸²

En función antropológica, los elementos se relacionan íntimamente con las situaciones de salud y enfermedad, según puede deducirse de un texto referido a la doctrina enseñada por Alcmeon. La salud depende del equilibrio entre los varios elementos: húmedo-seco-frío-calor-amargo-dulce. Cuando, en cambio, uno prevalece sobre los otros, se produce la enfermedad y toda posible causa de destrucción.

Las enfermedades, según dice, provienen, en cuanto a la causa, del exceso de calor o de frío; en cuanto al origen, del exceso o defecto de comida; en cuanto al lugar, se sitúan en la sangre, la médula o el cerebro. La salud, en todo caso, resulta de la armónica mezcla de cualidades opuestas.⁸³

De acuerdo con la tradición, los cuatro elementos estaban también en relación con los temperamentos. Cada elemento tenía dos propiedades que resultaban de la combinación de seco-húmedo y calor y frío, de modo que en el macrocosmos, el aire era cálido y húmedo; la tierra seca y fría; el agua, húmeda y fría y el fuego, cálido y seco. En el microcosmos, de acuerdo con la correspondencia habitual, se daban cuatro humores o fluidos sutiles: la sangre, como el aire, cálida y húmeda; la cólera, como el fuego, cálida y seca; la flema, como el agua, fría y húmeda; y la negra bilis, como la tierra, fría y seca. Esta relación macro-microcósmica entre elementos y humores daba origen a cuatro temperamentos tradicionales: sanguíneo-colérico-flemático y bilioso.⁸⁴

Otra variante antropológica de la doctrina de los elementos se daba en relación con hé-

roes-dioses-elementos-órganos, tal lo entendía Metrodoro de Lampsaco: Agamenon-éter; Aquiles-sol; Helena-Tierra; Alejandro-aire; Héctor-luna. Demeter-hígado; Dyonisos-bazo; Apolo-bilis.⁸⁵

Fuera del contexto mediterráneo, en la célebre Bhagavad-Gita, aparecen también los elementos en un contexto cosmo-antropológico y en la serie de cinco, como se verá luego en el *Epinomis* platónico. Hablando el dios Bhagavad define su naturaleza sensible del modo siguiente: "Tierra, agua, fuego, aire, éter, sentido interno, espíritu, individualidad estas son las ocho manifestaciones diversas de mi naturaleza sensible..." que, según aclara más adelante, es la "matriz de todos los seres".⁸⁶

La armonía de los elementos como condición del nacimiento de los seres del universo, alcanza en Demócrito un relieve particular. El mezclarse de los elementos, según escribe, no se dio del mismo modo en todos los animales. Los que contenían la mayor parte de elemento terroso se convirtieron en plantas y árboles, con la cabeza radicada en la tierra, mientras que los otros animales, sin sangre ni pies, la sacaban fuera de la tierra, moviéndose. Los que contenían mayor cantidad de elemento líquido, abrazaron en el agua las condiciones de la vida, mientras que aquellos en los que predominaba lo terroso y cálido se convertían en animales terrestres. A su vez, la abundancia de elemento aéreo y cálido produjo los volátiles. Entre todos ellos, algunos tuvieron erecto todo el cuerpo, algunos sólo la cabeza que se levantaba desde él. Finalmente, el hombre, aparece participando del elemento más que todos los animales, porque la materia de que se compone su cuerpo es más pura y tiene mayor capacidad para recibir el calor. Precisamente por esto, a diferencia de los otros animales, tiene la totali-

⁸² F. BUFFIERE, *op. cit.*, pág. 592.

⁸³ AETIUS, V, 30, 1. (DOX. 442). ALCMEON, *Frag.* 4. Edic. Maddalena, pág. 145.

⁸⁴ H. BAKER, *op. cit.*, pág. 278.

⁸⁶ *La Bhagavad-Gita*, trad. du Sanskrit par E. SENART, 2^{ème} édition, Paris, Les Belles Lettres; 1944, VII, 4-6.

⁸⁵ F. BUFFIERE, *op. cit.*, pág. 127.

dad de su figura erecta y toca a la tierra sólo en pequeña parte. Al margen de esto, fue infundido en él algo más divino gracias a lo cual está dotado de intelecto, de razón y de reflexión, pudiéndose elevar, mediante la especulación, hasta la esencia de las cosas.⁸⁷

En Zozimo tenemos una curiosa asimilación de los cuatro elementos con el nombre de Adam, al que los Egipcios llamaban Thoyth. Designado simbólicamente, el nombre del primer hombre tiene cuatro letras (elementos), extraídos del conjunto de la esfera según los cuerpos. La letra A expresa el Levante y el aire; la letra D el Poniente y la tierra que se inclina hacia abajo a causa de su peso; la segunda letra A expresa al Norte y el agua; la letra M al Sud y el fuego.⁸⁸

En una serie de equivalencias más completas, las cuatro tinturas, los cuatro puntos cardinales, lo seco y lo húmedo, el calor y el frío, lo masculino y lo femenino, los cuatro elementos: dos superiores, el fuego y el aire, y dos inferiores, el agua y la tierra.⁸⁹

El proceso de conversión y composición de los elementos tiene en Plutarco una nueva referencia. En una breve alusión a Hesíodo compara la superación de los elementos con las distintas jerarquía de seres humanos. Así como de la tierra nace el agua, del agua el aire, del aire el fuego, yendo la naturaleza hacia un orden superior, del mismo modo, las mejores almas se cambian de hombres en héroes, de héroes en demonios, y sólo un número muy pequeño, luego de mucho tiempo, purificados por su virtud participan enteramente de la divinidad. La correspondencia que insinúa se daría así:

Tierra-Agua-Aire-Fuego.

Hombres-Héroes-Demonios-Dioses.⁹⁰

⁸⁷ DEMÓCRITO, *De la pequeña cosmología*, Frag. 2. Edic. V. E. ALFIERI, *Gli Atomisti*, Frammenti e Testimonianze, Bari, Laterza, 1936, págs. 191-92.

⁸⁸ Zosimo a *Theosebia*, 11. Cfra. FESTUGIERE, *op. cit.*, I, pág. 269.

⁸⁹ M. BERTHELOT, *Les origines*, cit., pág. 182.

⁹⁰ G. SOURY, *La démonologie de Plutarque*, París, Les Belles Lettres, 1942, pág. 24.

En la tradición teosófica los cuatro elementos aparecen como el fundamento de la cosmología, que de ningún modo es una forma de fetichismo, porque en la materialidad de las "cuatro raíces" distinguió siempre el Noumeno que en ellas se encierra. El Fuego, el Aire, el Agua y la Tierra eran sólo los aspectos sensibles, los símbolos de las Almas o Espíritus invisibles que los animales, aquellos Dioses, los únicos a los que los ignorantes rendían culto, mientras los sabios se limitaban a reconocer simple y respetuosamente su existencia. De este modo, los elementos de Platón y Aristóteles eran en realidad los "principios incorpóreos" ligados con las cuatro grandes divisiones de nuestro mundo cósmico.⁹¹

Tanto en el contexto griego como en el hindú, cada elemento aparece como el reino de una divinidad. El dios del Fuego, simbolizado por el trueno era Zeus o Agni; el dios del Agua, simbolizado por el toro fluvial, un río o una fuente sagrada, era Poseidon o Varuna; el dios del Aire, manifestándose en los huracanes y tempestades, era Vayu o Indra; el dios o espíritu de la Tierra, que aparecía en los terremotos era Pluton (Hades), Yama y otros. Del mismo modo, en síntesis cósmica, el Zeus cuádruple tanto como el Brahma de cuatro rostros, el dios aéreo, fulgurante, terrestre y marino, el Señor y dueño de los 4 elementos, podía ser considerado como representante de los grandes dioses cósmicos de cada nación. Delegando a Hefaiostos-Vulcano su poder sobre el fuego, a Poseidon-Neptuno su poder sobre el mar, a Plutón-Aidoneus el que posee sobre la tierra, el Zeus-Júpiter aéreo los contiene a todos desde el momento en que el Ether, como se verá luego, tenía desde el comienzo, preeminencia sobre los otros elementos y, en cierto modo, constituía su síntesis.⁹²

⁹¹ H. P. BLAVATSKY, *L'Evoluzione del Simbolismo Universale*, trad. di B. Hack, Milano, Fratelli Bocca, 1947, págs. 370-71.

⁹² *Ibid.*, págs. 373-76.

En la arquitectura sagrada el templo de Jerusalem es un buen ejemplo de la omnipresencia de la tétrade elemental como símbolo cósmico universal. La tienda que contenía al Sancta Sanctorum, era, según Flavio Josefo, blanca, con el color del éther que reunía la significación de los cuatro elementos. Por eso, de acuerdo con Clemente alejandrino, tanto en los templos egipcios como hebreos, una gigantesca cortina, sostenida por cinco columnas, separaba del resto al Sancta Sanctorum en el que sólo los sacerdotes estaban autorizados a entrar. Esa cortina tenía cuatro colores que correspondían a cada elemento, como así también, a los cuatro puntos cardinales, mientras que las cinco columnas simbolizaban el conocimiento de las cosas divinas que, por medio de los cinco sentidos y el auxilio de los cuatro elementos, el hombre podía conquistar.⁹³

El simbolismo cósmico de los cuatro elementos se integra y completa con sus referencias al encuadre de la banda zodiacal, de modo que Cielo y Tierra, una vez más, quedaban plenamente correspondidos y unificados.

La división del espacio en 12 signos se basa en la cruz de las cuatro direcciones ya indicadas. Esos cuatro definidos puntos del espacio tienen asignadas 4 Inteligencias, y son, respecto de la tierra, Norte, Sud, Este y Oeste. Cuando esa cruz espacial gira, pasando por el zenith y el nadir, forma la swástika cósmica. Esas cuatro Inteligencias aparecen en todas las tradiciones: en la India se encuentran los 4 grandes Maharajahs o Kumaras; en el cristianismo y entre los Parsis, los 4 ángeles que fundan los “cuatro ángulos del mundo”.

Ese cuaternario primitivo está representado en el cielo por las 4 estrellas “reales” Aldebarán-Antarés-Régulus-Formalhaut, emplazadas en los 4 signos fijos del Zodíaco:

Taurus-Scorpio-Leo-Acuario, ligados, a su vez, a los 4 animales del Apocalipsis.

La serie puede continuar en los 4 rostros de Brahma, en la cuadriga del sol, en los 4 ríos que nacen al pie del Arbol de la vida, símbolo del eje cósmico. Por eso las 4 Inteligencias, con sus diversos símbolos, se llaman también “señores de los Elementos”. Los cuatro elementos están así en la base de todo lo que existe y aparecen representados en el Zodíaco. Tres signos de la banda corresponden a cada uno de ellos y se suceden a partir de Aries: Fuego, Tierra, Agua, Aire. Cada uno de los elementos posee tres cualidades, y puede presentarse bajo sus aspectos: (cardinal activo), fijo (pasivo) y mutable (equilibrio de los dos). Son, en el fondo, las tres propiedades de la materia (actividad-inercia-ritmo). El primer cuaternario zodiacal representa al gran Cosmos; el segundo, el sistema solar; el tercero, nuestro sistema terrestre. En el hombre, el primero es divino; el segundo, psico-espiritual; el tercero, material.⁹⁴

En la Acerba, la célebre composición de Cecco d'Ascoli, vemos reiterado, con sus características clásicas el tema de los elementos, su naturaleza y su disposición en las zonas del cosmos, desde la capa más exterior y alta, constituida por el fuego, hasta la más próxima y baja en la que está la tierra. De acuerdo con el orden tradicional, los elementos más pesados, agua y tierra, están abajo, y los más livianos, aire y fuego, por su tendencia a elevarse, buscan las zonas más altas.⁹⁵

IV

Ilustrada en sus caracteres generales la doctrina de la tétrade en sus implicaciones cosmo-antropológicas, dedicaremos ahora unas líneas a la simbología de los elementos tal

⁹⁴ M. STENON, *L'Occultisme du Zodiaque*, París, Adyar, 1939, págs. 42-45.

⁹⁵ CECCO D'ASCOLI, *L'Acerba*, Ascoli Piceno, G. Cesari, 1927, versos 173 ss.

⁹³ *Ibid.*, pág. 372.

como aparece en el contexto de la magia, de la alquimia y el arte occidental hasta el siglo XVI.

Hasta Paracelso y Agrícola la ciencia química, o para ser más precisos, la alquimia, la gran ciencia de esos siglos, en cuanto doctrina de la composición y descomposición de los metales y las piedras, se fundó en la llamada doctrina de los cuatro elementos que en última síntesis se atribuía a Aristóteles; pero, que tenía, como vimos ya mucho más amplias y completas implicaciones.

La calificación de Aristotélica se explica porque a los supuestos tetrácticos de la primitiva teoría elemental, el Estagirita había agregado la de las emanaciones: húmeda y seca, que generaban respectivamente los metales y las piedras. Por su cuenta, luego, la física occidental había agregado, en la formación de los metales, el mercurio y el azufre que se complementaban con el arsénico del pseudo-Geber y la sal de Paracelso. Esto no obstaba, sin embargo, para que Alberto Magno reconociera que también estas sustancias estaban compuestas por los cuatro elementos originales.⁹⁶

Al margen de sus movimientos de composición y descomposición, los cuatro elementos aparecen como el habitáculo de seres animados, zoo y antropomorfos. Las salamandras habitaban la región del fuego; las Ondinas, la de las aguas; los Silfos transitaban por el aire, mientras que los Gnomos se movían en las cavernas del mundo subterráneo.⁹⁷

En Cecco d'Ascoli cada elemento está simbolizado por un animal: El fuego por la salamandra; el aire por el camaleón; el agua por la raya, y la tierra por el topo.⁹⁸

A partir del agua podemos recorrer toda una gama de significaciones simbólico-mágicas. Como anota Mircea Eliade, las aguas simbolizan la suma universal de las virtualidades

porque se constituyen en fuente y origen, siendo el reservorio de todas las posibilidades existentes en cuanto preceden a todo lo que existe, y en su capacidad engendradora soportan toda la creación.⁹⁹

Es por eso que todas las cosmogonías se refieren al agua como elemento primigenio y matriz del que resultan todos los seres, y por eso también va siempre unida a la idea de fecundidad, sea como traducción del semen celeste que fecunda la tierra, sea como imagen poética del parto en la expresión referida al nacimiento de un niño, "salvado de las aguas" o "salido de las olas".¹⁰⁰

Por eso también, los productos del mar como las ostras, las conchillas marinas, el caracol y la perla son elementos solidarios, tanto de las cosmologías acuáticas como del simbolismo sexual. Todos ellos participan de las potencias sagradas consagradas en las Aguas, en la Luna, en la Mujer, y se constituyen en emblemas de esas fuerzas, siendo de común reconocimiento la semejanza entre la conchilla marina y los órganos genitales de la mujer. En los ritos agrarios nupciales y funerarios se advierte la presencia de ostras y conchillas, así como en diversos motivos decorativos de ornamento y vestimenta. Aparecen también en los ritos iniciáticos en cuanto simbolizan el nacimiento y la muerte allí simbólicamente implicados.¹⁰¹

Como recuerda G. Cocchiara, el agua es diosa y maga, pero también madre y hermana. Elemento cosmogónico por excelencia trae también consigo virtudes traumatúrgicas porque, al mismo tiempo, crea, cura y regenera. En todo este conjunto de potencialidades se inspira el uso que de ella se hace en la liturgia cristiana a partir de las aguas regeneradoras del bautismo.¹⁰²

99 M. ELIADE, *Images et Symboles*, París, Gallimard, 1952, págs. 199 ss.

100 M. LOEFFLER-DELACHAUX, *Le Symbolisme des Contes de Fées*, París, L'Arche, 1949, págs. 121-22.

101 M. ELIADE, *Images...* cit., págs. 164-65 y 177.

102 G. COCCHIARA, *Il Paese di Cuccagna*, Torino, Einaudi, 1956, págs. 150 ss.

96 F. PELLATI, *op. cit.*, pág. 241.

97 J. P. BAYARD, *op. cit.*, pág. 127.

98 CECCO D'ASCOLI, *op. cit.*, versos 2193 ss.

La derivación folklórica más conocida de los poderes vitales y restaurados del agua se da en el tema de la fuente de Juvencia. Los supuestos que subyacen en las virtudes atribuidas a la fuente milagrosa son los siguientes: 1) El agua puede conservar en el hombre la perenne juventud o más directamente la inmortalidad. 2) A los viejos, devolvería la juventud perdida. 3) En las madres, restituiría la virginidad. 4) Resucitaría a los muertos. 5) Devolvería la salud a los enfermos. 6) Curaría la ceguera.

En las famosas cartas del Preste Juan, dirigidas a Manuel I de Constantinopla, a Barbarrosa y al Papa, se hacía mención de una fuente del palacio cuyas aguas aromáticas, de efectos maravillosos, daban, a quienes las bebían de acuerdo con determinadas reglas, más de trescientos años de vida, conservándole una continua juventud.

En los siglos XIII y XIV se dan frecuentes referencias a esa agua curativa y regeneradora que brotaba de algunas fuentes de la India y de las tierras que estaban del otro lado de los mares.¹⁰³

El tema tuvo gran difusión en la miniatura y en los dibujos de tapices. En Italia se lo ve representado en un fresco del siglo XIII que se encuentra en el castillo de la Manta, cerca de Saluzzo. Se ve allí una escena con tres episodios. En primer término, se ve el triste cortejo de los viejos que se van acercando a la fuente, viene luego el baño destinado a cumplir el prodigio, y finalmente, con la juventud recuperada, la alegre cabalgata del retorno. El signo más evidente del nuevo estado que se ha conseguido son los abrazos y besos prolongados entre las parejas.

Otra representación del mismo motivo se advierte en el Palazzo dello Steri en Palermo, antigua mansión de los Chiaramonte. Allí, tres pintores sicilianos: Cecco da Naro, Simone da Corleone y Dareno de Palermo, histo-

rian, entre 1377 y 80, el ciclorrasso de uno de los salones mayores. Revive en la composición todo el elegante mundo de la caballería, y junto con él, el tema de la fuente de Juvencia.

Otra representación se ve en la miniatura del códice de la biblioteca Estense de Módena, que contiene el tratado De Sphaera (siglo XV). La fuente se encuentra aquí en un jardín, con plantas y flores.

El tema se repite luego en L. Cranach y J. Bosch. El segundo, en su Jardín de las Delicias (museo del Prado) pintó a la Fuente, en la que se bañan mujeres de gran belleza mientras en torno cabalgan leopardos, asnos, leones, osos, ciervos y hombres desnudos. El cuadro de Cranach se encuentra en el museo de Berlín. En el centro del mismo se ve la fuente casi cubierta por un racimo de cuerpos humanos desnudos. Por la derecha llega el cortejo de los viejos y enfermos, mientras que, por la izquierda se retiran los ya rejuvenecidos.¹⁰⁴

La magia del agua, como la de los otros elementos alcanza su culminación durante el siglo XVI. Se desarrollan allí tres conceptos del valor del agua: 1) La germinicidad creativa (caso de la Venus de Boticelli). 2) La fluidez de las metamorfosis. 3) La musicalidad. Es el momento en que la fuente común asume caracteres zoomorfos en una serie que culmina en el célebre Tritón de Bernini.

Al surgir de la tierra, el agua actúa como si se fundieran en el acto los cuatro elementos. Célebres son las descripciones de jardines en la correspondencia de Aníbal Caro que en 1539 describe la villa de Mons. Guidiccione dei Gaddi, cerca de la Farnesina, en Roma; como así también en la de Claudio Tolomei que, en carta del 26 de julio de 1543 llama la atención sobre el jardín de Agabito Belluomo.

Se deja que el agua hable por sí misma,

¹⁰³ *Ibid.*, págs. 139-42.

¹⁰⁴ *Ibid.*, págs. 143-45.

intentando ocultar lo que de artificiosa tiene la solución arquitectónica. El respeto y la consideración por las implicaciones del agua se manifiesta también en la elaboración de los recipientes que deben contenerla. Las grandes copas se hacen biomórficas, especialmente en los trabajos de los Sarachi, que forjan animales monstruosos y volátiles de acuerdo con una conexión, grata a Michelángelo, de cristal y cielo. En otros casos se utiliza el coral, cuya consistencia permite un trabajo más intenso de la superficie exterior.¹⁰⁵

En cuanto al aire, ya vinculado al agua en el cristal, tiene de común con ella la inconsistencia y la variedad de formas que el artista del momento tiende a elaborar de modo de hacerlo inaferrable.

A raíz de los estudios sobre mecanismos neumáticos, el aire se pone de moda en la segunda mitad del siglo XVI, y se convierte en magia sonora, como si se tratara de una transformación del movimiento y presión del agua que canta. Esta magia del aire tiene también su traducción visual en las formas de los instrumentos que, al margen de toda necesidad funcional, se modelan a imagen del timbre que expresan, y de acuerdo con la inflación zoomorfa del tiempo, como réptiles y monstruos.¹⁰⁶

El fuego tiene entre los cabalistas el valor de una resultante: es lo que hay que separar de la materia y como tal resulta la luz que ha engendrado toda cosa y a la cual todo debe volver.¹⁰⁷

A su vez, el alquimista es un "señor del fuego". El fuego tortura aquí la materia para provocar su sufrimiento regenerador, y es el gran transmutor bajo cuya acción la mezcla contenida en el atanor va cambiando de color: del negro al blanco, al violeta, al

rojo púrpura, coloración esta última en la que culmina la obra. El fuego o azufre es pues como el alma, principio de inmortalidad, semilla incombustible que asegura la perpetuidad de la especie. En la alquimia, el fuego es consecuentemente fecundador, transmutor y regenerador. En este sentido se emparenta con las ya señaladas virtudes del agua.¹⁰⁸

En la imaginería del Cinquecento, el fuego es también motivo de exigente inspiración zoomorfa, con las consabidas tendencias a lo monstruoso. Las lámparas siguen esta línea, como atestiguan Riccio y otros bronceeros, así como también las gigantescas chimeneas protegidas por divinidades o héroes mitológicos. El mismo fuego aparece modelado en la pirotecnia, y los fuegos de artificio resultaban un recurso escultórico, una verdadera creación artística. Por supuesto que en este fuego reside también una virtud glorificatoria y propiciatoria, como se advierte en los tradicionales fuegos de S. Juan y en las representaciones pictóricas de las lluvias de fuego (caso Sodoma y Gomorra), con significación religiosa y moral.

El fuego tiene, a la vez, valor celeste y etónico. Antes de este momento, se daba preferencia al segundo aspecto en la representación infernal y demoníaca, fuera esta escénica o pictórica, en teatros o jardines, cuando entre las sombras de la noche, entre el humo de pez y azufre, aparecían turbas de diablos cuyos gestos eran agigantados por efecto de las llamas.

Para los neoplatónicos, de acuerdo con la tradición, el fuego era elemento celeste, el mismo soplo de las almas que por su ligereza se elevaban a través del espesor de la atmósfera, superando, en su ascenso, los elementos intermedios, al tiempo que se ventilaban, lavaban y quemaban purificándose.¹⁰⁹

¹⁰⁵ E. BATTISTI, *L'Antirinascimento*, Milano, Feltrinelli, 1962, págs. 162-68.

¹⁰⁶ *Ibid.*, págs. 169-70.

¹⁰⁷ J. P. BAYARD op. cit., págs. 144-51.

¹⁰⁸ *Ibid.*, págs. 124-43.

¹⁰⁹ E. BATTISTI, op. cit., págs. 171 ss.

Se desarrolla así toda una poética de los elementos en tres etapas: 1) Incluye la escenografía, los fuegos de artificio, fuentes, decoraciones y coincide con el descubrimiento de lo "grotesco" y los primeros tratados científicos ilustrados, entre fines del XV y principios del XVI. 2) Esta etapa debe colocarse entre 1530 y 40, y la 3) Viene a coincidir con el gobierno del duque Francisco I de Florencia y el triunfo europeo de las escenografía fabulosa.¹¹⁰

La diversificación mágica, simbólica y poética de los distintos elementos no excluye la idea de su permanente unificación y vinculación en un cosmos celeste y terreno que se entiende como un gran organismo viviente cuyos puntos están en continuo movimiento de interpretación, relación y subordinación.

En un cuadro de Piero della Francesca, La Virgen con el Niño, varios Santos y el duque de Urbino, ejecutado entre 1483 y 91, se ve un huevo suspendido en el ábside central del enmarcamiento escenográfico de la composición. Ese huevo, de acuerdo con una vieja tradición cosmológica, era el símbolo de los cuatro elementos y del conjunto todo de la Creación.¹¹¹

Para finalizar este capítulo podemos repasar, a través de las minuciosas indicaciones de Guy de Tervarent, la simbología general de los cuatro elementos a través de su significación iconográfica y religiosa.

Si comenzamos por el aire, vemos que el animal que lo representa es el Camaleón que, según la indicación de Plinio (H. N., VIII, 33), no come ni bebe nada y sólo se alimenta con aire. Fundándose en esto, Ripa, en su Iconología, lo hace atributo del aire. Entre los dioses quien simboliza al aire es Hera-Juno, según indica la Ilíada (XV, 18-21) y Cicerón (De nat. deorum, II, 26) a la que también

este elemento es consagrado. Diversos mitógrafos del Renacimiento: Girolodus, Cartari, Natalis Comes, Ripa, Valeriano, coinciden en la atribución homérica. En una serie de los cuatro elementos, A. Tempesta representó al aire como una mujer sobre una nube, llevada por los vientos y rodeada de pájaros. Tenía la cabeza rodeada de estrellas y el cuarto creciente de la luna en los cabellos.

En una copa de estaño, obra de F. Briot, que se encuentra en el Louvre, es Mercurio el que, en su calidad de mensajero de los dioses, simboliza al aire. En Ripa, el aire aparece también en forma de pájaro.

Ceres y Cibeles representan la tierra, como también lo hacen la serpiente y el escorpión, atribuido, este último a Tellus, diosa de la tierra. En la serie indicada de A. Tempesta, el carro de fuego aparece tirado por cuatro caballos pisando llamas. El rayo, atributo del fuego, es representado por una mujer. Júpiter, con su rayo en la mano, Vulcano con un martillo, el ave Fénix o una mujer con el Fénix en la cabeza, en Ripa, resultan otras tantas traducciones del fuego. También lo representan la salamandra y el mono.

El agua, finalmente, es representada por la pintura del dios Neptuno.

Con estas indicaciones de su significación y trascendencia hasta el siglo XVI, dejamos señalada la importancia fundadora y engendradora de la téttrade elemental en la conformación de las doctrinas cosmo-antropológicas del Mediterráneo cuyo desemboque en la antropología del Humanismo pretendemos aquí reconstruir.

Capítulo III: *La astrología y la estructura del microcosmos.*

I

La complejidad de nuestro tema exige, que en ocasiones, y esto vale también para el presente capítulo, abandonemos la disposición cronológica de los materiales que informan el

¹¹⁰ *Ibid.*, págs. 189-90.

¹¹¹ R. VOLMAT, *Mecanisme inconscient et symbolisme dans certaines peintures de la Renaissance*, en *Umanesimo e Simbolismo*, Padova, Cedam, 1958, págs. 309 ss.

problema, para adoptar un tratamiento lógico y sintético que se apoya, primero en las notas resultantes de todo un proceso, para venir luego al análisis particular de las distintas cuestiones que lo han ido constituyendo.

La expresión del pensamiento religioso del Mediterráneo, en el contexto greco-romano, reconoció, por lo menos hasta la síncrexis alejandrina, dos corrientes principales. En una de ellas, informada por una visión optimista del universo, el mundo aparece como un conjunto ordenado y armónico cuyas partes, bellamente dispuestas, merecían en su complejo intrincarse, la calificación verdadera y propia de cosmos.

Ese orden se hacía presente también en la región sub-lunar, con el turno de las estaciones, la equilibrada composición de los cuatro elementos, la estructura admirable de los seres vivos, y la presencia cuasi sinóptica y rectora del hombre, al que se subordinaban, cual un monarca, animales y plantas.

Esta interrelación descubierta entre los seres del mundo sub-lunar, terrestre, no era más que la traducción menuda del gran Orden que gobernaba la región etérea, donde las Fijas y las esferas planetarias, con sus ritmos regulares y eternos, denunciaban la presencia de un supremo Ordenador.

En la otra, por el contrario, casi como un traslado de reflexiones antropológicas, el mundo era considerado informe y caótico, con la misma ruptura de equilibrio que se observaba en el hombre, en quien, un alma pura, divina e inmortal, residía en un cuerpo material, corruptible y vicioso por esencia.

Ambas corrientes dependen de una distinta concepción de la divinidad. En el primer caso se piensa en un dios cósmico, creador y gobernador de un orden que es el suyo propio; en el segundo, a partir de la verificación de su naturaleza dual, el hombre ve al mundo como profundamente dividido, concibiendo a la divinidad como a un ser hipercósmico, que nada tiene que ver con el mundo, y que, por

lo tanto, no puede haberlo creado directamente sino a través de una intermediación emancionista.

Esas dos corrientes, en cierto modo, se conjugan en la obra de Platón, cuya filosofía está en la base de las creencias religiosas del helenismo. En principio, el dualismo parece ser la tesis animadora de la filosofía platónica: a un mundo inteligible, inmutable y divino, se opone otra esfera de la realidad que es sensible, cambiante y corruptible. En el hombre, el alma está encadenada al cuerpo como en una prisión. A partir de esta convicción, todo el esfuerzo del sabio consistirá en liberarse del cuerpo convirtiéndose la vida en una meditación y preparación para la muerte. A pesar de esto, hay sin embargo lugar para un segundo Platón, el del Timeo, las Leyes y el dudoso Epinomis, en el que ya se advierte una radical oposición entre lo inteligible y lo sensible, porque el mundo todo aparece como un gran viviente, dotado de movimiento autónomo que supone un alma motriz e inteligente.

Esta doctrina pasando por Aristóteles, los Estoicos, Cicerón, el tratado De mundo y Filón, va a dar en el hermetismo alejandrino. A partir del siglo I a. C. esa filosofía pasa a las escuelas, y se constituye en patrimonio de la élite intelectual. Nace de ella una mística astral, una religión de los astros que van convirtiéndose en dioses hasta culminar en los cultos solares del siglo III d. C.

En esta última situación, Helios es el dios Kosmoeratos por excelencia, con la corona de siete rayos en recuerdo de los siete planetas, y el globo del mundo que sostiene en su mano izquierda.

El gran tema del hermetismo será, justamente, el de la presencia de Dios que se hace visible a través de la creación, cuyo orden, belleza y armonía es como una invitación para su reconocimiento.

Por este camino se confunden las resultantes del hermetismo y la astrología en una doc-

trina filosófica que postula la unidad del Cosmos y la interdependencia de sus partes. Y dado que el cosmos antiguo supone una serie de esferas concéntricas cuyo centro es la tierra, la unidad supone un constante intercambio de acciones y reacciones entre la tierra y las esferas planetarias. Dicho esto de otro modo, tanto el mundo celeste como el terrestre, está constituido por los cuatro elementos: agua-tierra-fuego-aire o por cinco, si se agrega el éther, que también están entre sí en constante acción y reacción. Esta doctrina de la unidad del Cosmos, transita sin contrastes desde Alejandría hasta Florencia, afirmando así, en términos dogmáticos, la simpatía universal de lo creado, y está en el fundamento de todas las expresiones particulares del pensamiento mágico-religioso: astrología, tanto popular como erudita, medicina astrológica, alquimia, magia, gnosis, teurgia, y en general, todo el arte adivinatorio; pero, donde alcanza su más perfecta y acabada expresión es en la relación de semejanza y equivalencia que se postula entre macrocosmos y microcosmos.

En la astrología este último aspecto se hace explícito en la relación entre los llamados miembros del mundo, las partes del cielo y tal o cual órgano o zona del cuerpo humano. En este sentido, la melotesia zodiacal o planetaria constituía un importante capítulo en los manuales de astrología.

Esta ley de simpatía universal no sólo se aplicó a lo físico, que parecía su campo adecuado, sino que se extendió también en términos psicológicos, con lo que vino a crearse un nuevo cuerpo mítico que excedía los supuestos del tradicional.

Se dejó de lado lo enseñado por Anaxágoras en el sentido que los astros eran cuerpos simples movidos por fuerzas mecánicas, y, en cierto modo, se involucionó hacia nociones primitivas, concibiéndose a los astros como entes antropomorfizados, con las características de los seres humanos. A comienzos

de la era cristiana, se les adjudicó el nombre de los grandes dioses del Olimpo, atribuyéndoseles un sexo, un temperamento y determinadas tendencias. Los superiores fueron definidos como masculinos, mientras que los inferiores, por el predominio del elemento húmedo, se proclamaron femeninos, con excepción de Mercurio al que se adjudicó una naturaleza hermafrodita.

Estos supuestos, nacidos en Caldea, penetraron en Egipto durante el dominio persa, y allí se perfeccionaron en los textos atribuidos a Hermes, que luego pasó por ser el inventor de la especulación astrológica. A partir del contexto cultural alejandrino, estas ideas se vehiculizarían luego hacia el Mediterráneo integrando, hasta el siglo XVI, el cuadro intelectual de Occidente.

Esta trascendencia del pensamiento mágico, astrológico y hermético, exige considerar otra de las implicaciones del alejandrino en el terreno de la especulación científica. Aparece a raíz de estas ideas un nuevo tipo de hombre de ciencia, con aspiraciones distintas al definido por la tradición aristotélica. Para éste, la ciencia era eminentemente contemplativa y desembocaba en una teoría. Era el conocimiento por el conocimiento mismo, sin mayor preocupación por los resultados prácticos de la inquisición. En la nueva actitud, por el contrario, se buscaba la aplicación del conocimiento que se constituía, de este modo, en el punto de partida de actitudes prácticas tendientes al logro de fines positivos. Esta segunda posición implicó también una nueva manera de considerar la naturaleza, un modo místico-mágico posiblemente favorecido por la tradición vernácula de un Egipto dado durante milenios a cultos fitozoolátricos.

En Grecia, la ciencia parecía derivar hacia ideales clasificatorios, con la determinación del dominio propio de cada rama del saber. Aquí, en cambio, se busca en hombres, animales, plantas y minerales, poner de manifies-

to su condición de portadores de fuerzas misteriosas encargadas de curar dolores y enfermedades, y de asegurar al hombre, riqueza, felicidad, honores y poderes mágicos.

De acuerdo con esto, medicina y ciencias naturales forman una unidad, según lo establecido en sus series de simpatías y antipatías entre animales, plantas y minerales por Bolos de Mendes, en el Delta, 200 años a. C. Estas asimilaciones indicaban el influjo del hermetismo en la literatura médico-mágica de los *Physica* que nace en Egipto en el siglo II a. C., y luego se expande por Oriente y Europa occidental.¹¹²

II

Hechas estas aclaraciones, parece casi innecesario decir que las búsquedas del presente capítulo deben orientarse en la línea de desarrollo de esta corriente del pensamiento helenístico que brotaba del *Timeo* platónico y de las *Leyes*, aunque, como veremos más adelante, en algunos aspectos le era anterior.

Si como supone la astrología, ha de haber una acción del cielo sobre la naturaleza y el hombre y si esta acción explica luego coherentemente el cuadro de correspondencias macro-microcósmicas, de modo que, por así decir, los astros están en el hombre, en función constitutiva de su ser y orientadora de su conducta, debemos atenernos a aquellas concepciones que nos presentan un cielo vivo, dinámico, casi como el rostro visible de la divinidad que funda el orden del mundo, lo armoniza y lo sostiene.

Si el cielo es “un Dios visible”,¹¹³ la presencia de Dios en todo lo creado no sólo resulta de la definición sino que, al mismo tiempo, se constituye en garantía de todas las correspondencias que luego se descubrirán.

La unidad y armonía de lo existente resultan así de su origen divino y de su inmediata consecuencia, o sea la coparticipación de cada una de sus partes en la unidad del Todo. La presencia de la divinidad en la creación, en el macrocosmos y en el microcosmos, alcanza particular relieve en algunos textos en los que la idea de orden funcional aparece claramente afirmada.

En el conjunto de las epístolas pseudo-hipocráticas encontramos una supuesta misiva de Demócrito a Hipócrates, en la que se describe la arquitectura del cuerpo humano, incidiendo en notas que se harán luego familiares en el contexto helénico y alejandrino. Se trata de una menuda descripción física del hombre a partir del cerebro, colocado para custodiar la cúspide del cuerpo cuya seguridad le está confiada. Vienen luego los ojos y la facultad de ver, también como en el caso anterior, adecuadamente protegidos por membranas y túnicas nerviosas, además de una humedad sabiamente equilibrada. Más abajo, las narinas con la función de discernir los olores, y los labios que clausuran la boca y permiten regular la pronunciación de las palabras. El artífice de esta obra abrió luego las orejas, recipientes destinados a recoger los discursos y la lengua, madre de la palabra, protegida detrás de la barrera de los dientes.

Entrando en el tronco, laringe y faringe están destinados al paso del aire y los alimentos. Luego el corazón, en forma de cono, el titular de todo este reino y fuente de la ira, protegido por el tórax que lo repara de posibles amenazas, y los pulmones por los que pasa el aire y de los que surge el aliento, causa de la palabra. El hígado es el encargado de proporcionar la sangre y de transformar los alimentos. En él está la bilis, dañosa si se expande fuera de la vesícula huésped inútil y dañosa que no está destinada a ninguna función especial. En el centro de estas vísceras, está el estómago que recibe los alimentos y regula la digestión; más abajo en el

¹¹² Para todo esto, FESTUGIERE, *op. cit.*, I, págs. 89 ss.

¹¹³ H. BAKER, *op. cit.*, pág. 227.

vientre están los intestinos con la función de recibir y expeler. Los dos riñones, rodeados de grasa, no son extraños a la secreción de la orina. Más abajo la vejiga y el aparato genital. Las piernas y los brazos son agentes de la acción en servicio del cuerpo respondiendo a la orden de los nervios.¹¹⁴

En Jenofonte se ve que la creación no es obra del azar sino de la inteligencia, y que ésta es el fundamento de su utilidad. Por eso, desde el origen los hombres fueron creados con órganos para percibir las cosas: ojos para ver, oídos para oír, narices para oler, lengua para gustar los distintos sabores; y cada órgano con su adecuada protección exterior que lo pone al abrigo de peligros. Esa inteligencia providente no deja de estar presente en el mismo hombre, en el que los cuatro elementos, en relación con su amplitud cosmológica, sólo están representados en pequeña parte. Esa inteligencia no es el producto de un golpe de fortuna sino el resultado de una voluntad creadora y ordenadora.¹¹⁵

Estas ideas se perfeccionaron en el *Corpus Hermeticum*. Para ver a Dios hay que considerar las obras de la naturaleza, el curso del sol, la luna, los astros, y el orden maravilloso de sus circuitos eternos.

Ese orden supone un creador y regulador de todo lo existente que mantiene en equilibrio al universo en sus múltiples facetas, conciliando permanentemente cambio, estabilidad y progreso. ¿Pero, quién mejor que el hombre puede testimoniar esa realidad? ¿Quién trazó el círculo de sus ojos, quién abrió los orificios de sus narices y oídos y la abertura de la boca? ¿Quién tendió sus músculos, orientó sus canales venosos y solidificó sus huesos, cubriéndolo de piel? ¿Quién separó sus dedos, extendió el brazo y construyó el corazón en forma de pirámide? ¿Quién final-

mente, construyó el receptáculo del bajo vientre y puso en evidencia las partes más nobles al tiempo que ocultaba las vergüenzas? ¿Cuántas y cuán diferentes técnicas aplicadas para un mismo objeto, cuántas obras de arte para una misma figura, y todas admirablemente bellas y mensuradas. Acaso toda esa maravillosa creación habrá aparecido sin un Creador?¹¹⁶

Este orden así atestado lleva a una estricta configuración de las distintas esferas de lo existente, en un esquema que se perfeccionó con la inserción de los coros angélicos en la especulación cristiana. Llegaremos así a un cuadro que, acogiendo los datos de la astronomía antigua, los completa y perfecciona.

Es importante tener en cuenta esta imagen de un cosmos perfectamente cerrado y delimitado para comprender luego cómo funcionan las correspondencias macro-microcósmicas, porque, aquí realmente, tal se configuran las esferas de la realidad, puede hablarse propiamente de un “arriba” y de un “abajo”.

El cosmos de la astronomía antigua tenía como centro a la tierra en cuyo alrededor ponía el girar de los astros, los planetas y las Fijas. El mundo de “arriba” era el hiperlunar, sede de los astros incorruptibles y del perenne movimiento circular. El de “abajo” era el mundo sub-lunar, efímero y terrestre, en el que reinaban los cuatro elementos: agua-tierra-fuego y aire.

Yendo así de abajo hacia arriba, se tenía la tierra, y alrededor de ella, los círculos del agua, el aire y el fuego que toca el mundo, lunar pero no consigue calentarlo. Dios había colocado los cuatro elementos de modo que, a partir de la tierra, los más pesados fueran sobrevolados por los más livianos hasta el fuego invisible. Más allá, siempre subiendo, comenzada el reino ethéreo y luminoso de los cielos, el quinto ser o quinta esencia, con naturaleza distinta, como se dijo, a la del mundo elemental. Dentro de él había nueve

¹¹⁴ *Epistulae Pseudo-hipocrateae*, VI, 23, 1 ss (IX-392 1.) en *Gli Atomisti*, Edic. Alfieri, cit., págs. 315-17.

¹¹⁵ JENOFONTE, *Memorables*, I, 4, 4-8.

¹¹⁶ *Corpus hermeticum*, *Piemandar*, V, 3-8.

esferas: Luna-Mercurio-Venus-Sol-Marte-Júpiter-Saturno-Fijas (o Firmamento) expresado en la banda zodiacal y Primer Móvil (o Cristiano) puro y sin centro. A este cuadro, los Hebreos agregaban, más arriba, el Empíreo o cielo de fuego, sede de la divinidad. Si integramos el presente esquema con la noción cristiana de las jerarquías angélicas expuestas por Dionisio Areopagita, tendremos un corte del Universo que permite comunicar al hombre con Dios a través de diversos y sucesivos planos perfectamente estructurados y jerarquizados.

En un Cosmos así concebido, van a funcionar, de acuerdo con las exigencias del saber astrológico, las correspondencias macro-microcósmicas. Si el capítulo anterior correspondía a un mundo regido por el cuatro, a través de los sucesivos avatares de la téttrade, el presente resulta del predominio de la escala septenaria en un mundo astral que se dobla en el de los cuatro elementos.

De acuerdo con lo expuesto más arriba podemos formular el siguiente cuadro que responde al entendimiento del orden cósmico en la obra de Robert Fludd.

DIOS

Serafines	(Mens simplex spiraculum Dei)
Querubines	
Thronos	
<hr/>	
Dominaciones	(Intellectus agens: primum Mentis)
Principados	
Potestades	
<hr/>	
Virtudes	(Mens et intellectus in spiritu rationali)
Arcángeles	
Angeles	
<hr/>	
Primer Móvil	(Spiritus rationalis cun Mente et Intellectu in Anima Media)
Fijas	
Saturno	
Júpiter	
Marte	
Sol	
Venus	
Mercurio	
Luna	
in Anima Media)	
<hr/>	
Fuego	(Anima Media: lux vitalis cum Mente)
Aire	
Agua	
Tierra	

Hombre

(Corpus receptaculum omnium)

(Transcripto de M. Caron et S. Hutin, Las Alchimistes, París, Editions du Seuil, 1959, pág. 91).

III

Partiendo de las premisas antedichas que podrían sintetizarse en palabras de Jámblico “El mundo es un único animal, en el que todas las partes, cualquiera sea la distancia,

están ligadas entre sí de una manera necesaria”, vemos que es casi normal que en una cosmovisión que sostiene firmemente la unidad de las leyes de la naturaleza y la conexión general del universo aunque esto no se traduzca en el sereno lenguaje de la física

moderna sino en el mítico y antropomorfizado de la mágico-religiosa, los astros desempeñan un papel importante y rector. En efecto, la primera percepción de la ordenada regularidad con que funcionan las partes del cosmos, se dio a través de la observación del curso de los astros. Del ritmo celeste se pasó luego al orden y armonía de la naturaleza circundante y a sus relaciones con el hombre en cuya estructura el universo parecía resumirse¹¹⁷.

Esa generalización resultaba como una traducción mental de la plástica "catena áurea" concebida por Homero. La influencia de los astros comenzó a extenderse a toda cosa, desde la generación de los minerales y metales hasta los seres vivientes, sin excluir individuos y comunidades.

Desde sus lejanos orígenes caldeo-babilónicos, estas asimilaciones animaron el cuadro de los supuestos astrológicos y alquímicos: relación entre planetas y metales, brillo, color y número. Nació así una nueva cifra sagrada, el siete, que comenzó a identificarse a partir del modelo planetario, en los días de la semana, las zonas celestes, los metales, los colores, las cuerdas de la lyra, los tonos musicales, las vocales del alfabeto griego, las estrellas de la Osa Mayor, los sabios de Grecia, las puertas de Tebas y los jefes que, en la tragedia, de Esquilo, aparecían asediándola.¹¹⁸

La interpretación alegórica de la cadena de oro homérica, como símbolo de las esferas planetarias se advierte en Heráclito Póntico y en Eustasio.¹¹⁹

En cuanto microcosmos, el hombre aparece aquí también como un ser en el que se imprime a través de las etapas de su ciclo vital, el ritmo septenario. Se entiende así que el lapso ejemplar de su existencia transcurre en 7 etapas

de diez años cada una, con siete edades correspondientes a los siete planetas.

El creciente influjo de la astrología hace que luego se llegue a atribuir un padrinazgo planetario a cada edad, como se ve en el último capítulo del Tetrabiblos de Ptolomeo.¹²⁰

Una traducción plástica de esta equivalencia era la representación, en una serie de frescos de la Capilla mayor de la iglesia de los Eremitani en Padua, de las cuatro edades del hombre asociadas con los siete planetas. La infancia correspondía a la luna y Mercurio; la juventud a Venus; la virilidad al Sol, Marte, y Júpiter; y finalmente, la vejez a Saturno.¹²¹

En el contexto de las ideas del Humanismo, la teoría del influjo planetario va a adquirir un colorido especial, y más allá del mero influjo físico, se va a teñir con referencias psicológicas y culturales. Al respecto conviene tener en cuenta, como observa agudamente E. Garin, que no todo es naturalismo y determinismo en las concepciones astrológicas. El error proviene de olvidar, como se hace con harta frecuencia, que el cielo de los astrólogos no puede ser entendido a la luz de la mecánica celeste post-galileana. Más que implicar una naturalización del hombre, la astrología tiende a una antropomorfización del mundo. La esfera celeste se puebla de espíritus, y se agita animada por la vida, como si el hombre, dilatándose, cubriera todo el universo y entablara un diálogo continuo con los vivientes inmortales que animan las estrellas y las mansiones celestes. En lugar de la mecánica del cielo encontramos una mitología, y en lugar de cálculos matemáticos y relaciones cuantitativas, nos vemos ante órdenes, oraciones, asaltos y defensas, toda una retórica y una liturgia.¹²²

En su traducción psicológica se hablará de

117 W. E. PEUCKERT, *op. cit.*, págs. 200-03.

118 M. BERTHELOT, *Introduction a l'Etude de la Chimie des Anciens et du Moyen-Age*, Nouveau Tirage, Paris, Librairie des Sciences et des Arts., 1938, págs. 73-75.

119 HERÁCLITO PÓNTICO, *op. cit.*, 36. EUSTATHIO, 184, 1, 3 ss. Cfra. LEVEQUE, *op. cit.*, pág. 21.

120 A. LUNEAU, *L'Histoire du Salut chez les Peres de l'Eglise. La doctrine des Ages du Monde*, Paris, Beauchesne, 1964, págs. 50-51.

121 GUY DE TERVARENT, *op. cit.*, col. 215.

122 E. GARIN, *Magia e Astrologia nel Rinascimento*, en *Medioevo e Rinascimento*, Bari, Laterza, 1954, págs. 161-62.

cuatro modos de vida que responden a los cuatro principios espirituales implicados en los cuatro elementos: Fuego (espíritu-intelecto); Aire (inteligencia); Agua (alma); Tierra (naturaleza), y su significación correspondiente en cuatro dioses, tres de los cuales son planetarios.

Se definirá así una Saturnia vita, directamente fecundada por el cielo, que concibe los prototipos y las formas universales sin necesidad de experiencia exterior; una Jovialis vita, que corresponde a las esferas y estrellas, abierta hacia el mundo de abajo; una Venerea vita, cuya energía se distribuye en almas particulares y se exterioriza en las apariencias corporales; una Dionisiaca vita, enteramente inmersa en la naturaleza, perdida de la embriaguez de la sensibilidad inmediata.¹²³

Un buen ejemplo de cuidado equilibrio lo da M. Ficino en quien pueden discernirse aspectos nuevos y tradicionales. En sustancia, Ficino no escapa el macro astrológico, pero busca tamizar las implicaciones y los resultados. Las estrellas no van aquí a constreñir la voluntad, pero en cambio determinan los temperamentos. En cuanto ser libre, el hombre puede desarrollar su estructura espiritual de acuerdo con las exigencias de su mente, pero la situación psicológica dentro de la que opera la voluntad está dada por influjos astrales y se encuentra a merced de las constelaciones.

El hombre debe conocer estos efectos naturales, estas “ocasiones” que se le dan en el tiempo, que, como sabio, debe poder discernir. Se trata, en el fondo, de leyes naturales y conexiones de fenómenos cuyo conocimiento facilita la acción así como su ignorancia la dificulta.¹²⁴

Se reconoce pues, en la acción humana, la

presencia de un marco natural derivado del influjo astral que actúa, diríamos, como medio en el que se hace posible la acción, que no la sujeta; pero que, en cierto modo, la encuadra.

El problema, como se verá, no es simple, y no puede resolverse siempre a la luz de la polémica entre libertad y determinismo. El orden de los cielos no está aquí puesto como una esfera plúmbea que pesa sobre el destino de los hombres. Los planetas son criaturas vivientes, y tienen, por lo tanto, una interioridad, un espíritu, que se pone en contacto con el alma humana; pero, al mismo tiempo, un aspecto sensible mediante el cual participan del mundo sensible. El cuerpo y alma que poseen, resultan, en este entendimiento, muy superiores a los del hombre, y de esto nace el acuerdo esencial que se estableció entre las jerarquías angélicas y las potencias astrales a las que, erróneamente, los paganos consideraron dioses.

Yendo más allá de las apariencias, en su carácter propio, los “dioses” antiguos ocupaban un lugar privilegiado en el contexto cultural. Al nivel de la Mens, eran los principios espirituales superiores de la creación, en tanto que, a nivel del Anima, resultaban ser los demonios planetarios de la astrología, la sede de la energía que se irradia sobre el universo. En esta dirección, la fábula antigua transparenta su carácter teológico encubierto expresando una cosmología elemental, cuyas enseñanzas podían coincidir con las de los doctores cristianos.¹²⁵

Este modo de ser anima el “De vita triplici” de M. Ficino donde se establece una equilibrada correspondencia entre alma y cuerpo, en el hombre, y alma del mundo y realidades sensibles a nivel cosmológico. Así como las virtudes del alma se aplican a todos los miembros del cuerpo por el espíritu vital, así también, la virtud del alma del mundo

¹²³ A. CHASTEL, *Art et Humanisme...* cit., págs. 210-11.

¹²⁴ E. GARIN, *La Filosofía*, Milano, Vallardi, 1947, I, pág. 325.

¹²⁵ A. CHASTEL, *Marcel Ficino et l'Art*, Geneve, E. Droz, 1954, págs. 137-38.

por medio de la “quinta esencia”, actúa en el cuerpo del mundo como espíritu vital, se expande en todos los seres, infundiéndose su virtud con mayor intensidad en aquellos que más han aspirado tal espíritu. Es por eso que en la esfera de las estrellas, por medio de figuras, elementos y propiedades, se contienen todas las formas y propiedades las cosas inferiores.¹²⁶

Estas correspondencias se hacen a veces sutiles y ciertas propiedades que residen en los seres del cielo, no son percibidos por los sentidos del hombre y quedan ignoradas para su razón... Proceden ellos del espíritu vital del mundo a través de los rayos de las estrellas... Por esto, la esmeralda, el jacinto, el záfiro, el topacio, el rubí, el cuerno de licornio y especialmente aquella piedra a la que los árabes llaman lapis de bessar, poseen virtudes ocultas.¹²⁷

Se da así como una fundación de la realidad terrestre, espiritual, psíquica y material,

a través de la acción de los cuerpos celestes expresados por el régimen planetario tradicional. Tenemos así, siete planetas y siete grados de la realidad que de ellos dependen en el siguiente orden:

Luna (piedras y metales).

Mercurio (hierbas, frutos y animales).

Venus (polvos sutiles, olores, sabores y perfumes).

Apolo (Sol) (palabras, sones y cantos).

Marte (violetas concepciones de la imaginación).

Júpiter (discusiones y debates de la razón).

Saturno (inteligencias más simples y ocultas, liberadas del movimiento y unidas a lo Divino).¹²⁸

El cuadro de equivalencias le permite a Ficino edificar todo un cosmos poético en el que se integra la vieja idea de la correspondencia entre las esferas celestes y los coros angélicos, así:

<i>Jerarquía celeste</i>	<i>Grados del cielo</i>	<i>Jerarquía poética</i>	<i>Poetas</i>
Trinidad	Empíreo	Apolo	Lino
Serafines	1er. Móvil	Callíope	Orfeo
Querubines	Fijas	Urania	Museo
Thronos	Saturno	Polymnia	Píndaro
Dominaciones	Júpiter	Terpsícore	Hesíodo
Virtudes	Marte	Clío	Homero
Potestades	Sol	Melpómene	Thamyro
Principados	Venus	Erato	Sapho
Arcángeles	Mercurio	Euterpe	Ovidio
Angeles	Luna	Thalía	Virgilio ¹²⁹

Dentro del área humanística encontremos también en la poesía de Lorenzo el Magnífico algunos textos interesantes que aluden a nuestro problema. No hay fuera de Dios, escribe, ninguna causa que le mueva a formar esta materia “siempre ávida de nuevas formas” que copia, a manera de modelo, el edi-

ficio que se encuentra en lo alto, porque el bellissimo Arquitecto hizo este mundo a imagen de aquél. Así dispuso, ligándolos en adecuada proporción, cada elemento en su propio lugar, de modo que el ligero fuego y la pesada tierra, no saliesen del límite fijado, para animar, finalmente, al Todo, al “gran cuerpo”, por medio del alma que, difundida entre sus

¹²⁶ M. FICINO, *De vita triplici*, III, 1.

¹²⁷ *Ibid.*, III, 12. En este aspecto, Ficino recoge toda una larga tradición alquímico-hermética que ya había dado sus frutos en la amplia y prolífica simbolística medieval de las piedras preciosas.

¹²⁸ *Ibid.*, III, 21.

¹²⁹ Síntesis de la enseñanza de Ficino al respecto en A. CHASTEL, *Marcel Ficin et l'Art.*, cit., pág. 137.

miembros, le asegura un ritmo continuo y regular.¹³⁰

Un lugar especial se reserva al papel desempeñado por los siete planetas, de acuerdo con los datos de la tradición. Los astros “errantes” hablan de sí mismos para decir que abandonan sus altas sedes para dar testimonio del cielo en la tierra. De allí provienen, según aclaran, todos los bienes y todos los males, lo que aflige al hombre o le aprovecha. Todo lo que acontece al hombre, a los animales, a las plantas, a las piedras, toma nacimiento de ellos, y si alguno supone que puede alterar esta constante, que pruebe. A los que en ellos creen, conducen dulcemente: melancólicos, míseros, sútiles, ricos,

honorables, prelados, rapaces, impacientes, fieros, viriles, reyes pomposos, músicos ilustres, sabios, astutos charlatanes, falsos, depravados, y finalmente, toda obra vil de ellos procede.¹³¹

La persistencia del tema astrológico se advierte, incluso, como se verá más adelante, en realizaciones de la plástica. En una carta de G. Vasari a Sforza Almeno, fechada en octubre de 1553, se alude a una fachada pintada en Florencia, y luego destruída, en la que aparecía reflejado todo un cuadro de correspondencias a la manera ficiniana, entre planetas, artes liberales, virtudes y edades del hombre, con la siguiente disposición:

<i>Planetas</i>	<i>Artes liberales</i>	<i>Virtudes</i>	<i>Edades</i>
<i>Sol</i>	Gramática	} Pureza Castidad	Infancia
<i>Mercurio</i>	Lógica	} Amor Alegría	Puerilidad
<i>Venus</i>	Música	} Estudio Fatiga	Adolescencia
<i>Marte</i>	Retórica	} Esperanza Vanidad Tontería Temperancia	Juventud
<i>Júpiter</i>	Filosofía	} Honor Religión Prudencia	Virilidad
<i>Luna</i>	Astrología	} Fuerza	Vejez
<i>Saturno</i>	Geometría	} Penitencia Justicia	Senilidad

Las ilustraciones del tema de las correspondencias astrales y terrestres pueden variar de acuerdo con un gran número de posibilidades, pero manteniendo siempre la idea fundamen-

tal: lo que está en los astros se encuentra también en el hombre.

Recientemente, M. Stienon expresó así esta constante:

¹³⁰ L. DE MEDICI, *Capitoli*, I, en *Opere*, a cura di A. Simioni, 2da. ediz., Bari, Laterza, 1939, II, págs. 119-20.

¹³¹ *Ibid.*, *Canzona de setto pianetti*, II, pág. 251.
¹³² Cf. J. ROUCHETTE, *La Renaissance que nous a léguée Vasari*, París, Les Belles Lettres, 1959, págs. 31 nota 4.

Planetas

Sol (plan espiritual)
Mercurio (plan intuicional)
Venus (plan mental)
Saturno (plan físico-denso)
Marte (plan astral)
Júpiter-Luna (plan etérico)
Tierra

Facultades

Voluntad
Intuición
Mente sintética
Mente analítica
Deseo (emociones)
Acción
Sensación ¹³³

IV

Aclarados los supuestos de la doctrina astrológica, por lo menos en sus caracteres generales, corresponde ahora que intentemos una incursión dentro del campo de su aplicación más obvia en lo que hace a los intereses de nuestra investigación. Nos referimos al dominio de la astrobiología y de la medicina astrológica, para preparar el camino a una posterior intelección de la antropología médica de Paracelso.

Digamos desde ya que, dentro del contexto de las doctrinas médicas, si nos atenemos a la vía maestra Hipócrates - Galeno, tendremos que discernir un triple juego de interrelaciones en torno a las cuales se edifican los supuestos del arte iátrico, es decir, la confluencia de lo astral, lo natural y lo humano. Es más, podemos afirmar directamente que la misma posibilidad del arte médico reside en esa estricta e ineludible vinculación, según la cual, el orden y la vida del "microcosmos", esto es, del hombre, depende del orden y la vida del "macrocosmos", de modo que el estado de salud y enfermedad depende de la manera como el hombre establezca, en horizontal y vertical, sus relaciones con la naturaleza circundante y con el mundo de los astros. Por eso, en principio, el médico debe reunir un saber a la vez cosmológico y astrológico que le habilite para entender, a través de las situaciones y el ritmo de lo "grande", el estado de lo "pequeño".

Una traducción exterior pero no ociosa de estos fundamentos se daba en la práctica de la *haruspiscina*, basada en el examen del hí-

gado animal con fines augurales. El rito se basaba en una comunión de vida entre el animal sacrificado y las divinidades celestes de tal manera, que las partes del hígado aparecían como correspondiéndose con las regiones del cielo y las diversas categorías de divinidades que las habitaban. Así, el hígado, convertido aquí en "templum", aparecía como el habitáculo en el que se localizaban las diversas influencias celestes.¹³⁴

Este principio que se aplicará luego, en la medicina astrológica, a la totalidad de las partes y órganos del cuerpo humano, aparece, en cierto modo, precedido por el que establecerá definidas relaciones entre el hombre y la naturaleza que resume.

Esta noción aparece ya entre los Pitagóricos, con una doctrina de los órganos y sus funciones en relación con los llamados reinos de la naturaleza. El cerebro, sede del pensamiento, es el principio propio del hombre; el corazón, en el que reside el alma y la percepción, expresa la presencia de lo animal; el ombligo, que señala el radicarse y desarrollarse del embrión, implica la planta; y finalmente, las vergüenzas, sede de la eyaculación del semen y de la generación, indica la presencia de todas las cosas que del semen florecen y germinan.¹³⁵

En Hipócrates, salud y enfermedad están en relación con el equilibrio o desequilibrio

¹³³ M. STIENON, *op. cit.*, pág. 55-56.

¹³⁴ R. BERTHELOT, *La Pensée de l'Asie et l'Astrobiologie*, París, Payot, 1949, pág. 343.

¹³⁵ FILOLAO, *Frag. 13*. Edic. MADDALENA, *cit.*, pág. 194-95.

de los componentes del cuerpo humano que posee sangre, flema, bilis amarilla y negra. Hay esencialmente salud cuando esos principios están en una justa relación y mezcla de fuerza y cantidad. Hay enfermedad, cuando uno de esos principios está en defecto o en exceso, y aislándose en el cuerpo, no aparece combinado con los otros.

Cuando uno de esos principios se aísla, y deja de subordinarse, no sólo afecta al lugar que abandonó sino también al que va a ocupar indebidamente, causando dolor y fatiga.¹³⁶

Si se tiene en cuenta lo dicho en el capítulo anterior, sobre la relación entre humores y elementos, se verá que, en última instancia, salud y enfermedad dependen del acuerdo o discordancia de las cuatro "raíces" lo que equivale a decir que el estado de salud depende del acuerdo con el orden y composición de la naturaleza.

Y esto no sólo en lo físico, porque la naturaleza, además, influye en las disposiciones psíquicas del hombre.

Fundando la que será luego la teoría de los climas, de larga trascendencia posterior, Hipócrates en otro de sus tratados, va a señalar, mediante ese recurso, la diferencia entre asiáticos y europeos. Asia difiere considerablemente de Europa, tanto por la naturaleza de sus producciones, como por sus habitantes. Todo lo que nace en Asia es mucho más bello y grande, el clima es más dulce y los pueblos tienen un carácter más calmo y dócil. La causa reside en el justo equilibrio de las estaciones, porque Asia está en el centro, entre Levante y Poniente, y su clima es temperado, como corresponde a una situación perfectamente balanceada. Por esto los frutos de la tierra son más abundantes, los árboles más bellos, el aire más sereno y las aguas mejores. A la condición de suelo y clima corresponde

la de los habitantes cuyos ímpetus están dulcificados. Los hombres se distinguen por la belleza de sus formas y por su talla, y difieren poco entre sí por su físico y estatura... En cambio, ni el coraje, ni la paciencia en las fatigas, ni la constancia en el trabajo, ni la energía moral pueden desarrollarse entre ellos porque el placer supera a todo lo demás.¹³⁷

Al margen de estas señalizaciones hay en Hipócrates una doctrina del arte médico que veremos reaparecer, con enunciados más generales, en Platón.

Ya en Heráclito se hablaba de ministros de Diké en el macrocosmos: eran las Erymnias, encargadas de velar por el orden del universo e impedir que cualquiera de sus criaturas sobrepasara los límites que se le había impuesto.¹³⁸ Coincidentemente, Diké, tenía también su representante en el microcosmos: aquí el papel de las Erymnias lo desempeñaba el médico, encargado de velar para que en el cuerpo humano se mantuviera la armonía y el equilibrio de los elementos y sus posibles combinaciones: calor, frío, seco y húmedo.

Y no sólo en el hombre, sino también, como observa Hipócrates, en los alimentos que ingiere. Poniendo el ejemplo del pan, la procedencia de su composición, trigo o cebada, su grado de humedad y cocción, que producen en el organismo distintos efectos. Quien no observa esas diferencias, apunta, o las observa sin adquirir ciencia, ¿cómo podría conocer los males que afligen al hombre? El hombre se resiente y es modificado por tales diferencias, y de ellas depende que esté sano o enfermo. Su observación se hace importante porque mientras cada cualidad de lo seco, lo húmedo, el calor y el frío se mantienen mezcladas y temperadas ni se sienten ni causan sufrimiento. Pero, si en cambio, una de ellas es puesta aparte, y subsiste en estado de aisla-

¹³⁶ HIPÓCRATES, *De la naturaleza del hombre*, 4. Edic. R. JOLY, *Hippocrate*, Médecine Grecque, París, Gallimard, 1964.

¹³⁷ *Ibid.*, *De los Aires, las Aguas y los Lugares*, 12 ss. Edic. R. Joly, cit., págs. 80 ss.

¹³⁸ HERÁCLITO, Frag. 94. Edic. WALZER, cit., pág. 129.

miento, no hay duda que se le siente y causa dolor.¹³⁹

El arte médico, cuya importancia, como escribía Hipócrates, hizo atribuir su origen a un dios, es en el Banquete de Platón objeto de veneración. Corresponde justamente al médico arbitrar entre el estado de sano y enfermo, que son distintos y expresan un distinto tipo de amor. Es su tarea, mostrarse favorable a los elementos sanos y adverso a los nocivos, y la medicina aparece como la ciencia de los fenómenos de amor que son propios del cuerpo. Aquel que en esos fenómenos sabe diagnosticar el buen y mal amor, es un buen práctico y un médico de mucho valor.¹⁴⁰

Aclarado el entendimiento general del arte médico en su contexto naturalista, es necesario reseñar ahora el funcionamiento macro-micro-cósmico del cuadro de correspondencias en las melotesias zodiacales y planetarias que postulan el gobierno de los signos y de los planetas sobre las partes u órganos del cuerpo humano.

Si se abriera la banda zodiacal, y sobre ella se extendiera, en vertical, el cuerpo del hombre, veríamos que la cabeza quedaría colocada en Aries y los pies en Piscis. Se tendría así que, siguiendo de arriba hacia abajo, el cuello correspondería a Taurus, el animal de fuerte cuello; las espaldas y los brazos, miembros gemelos, a Géminis; el pecho a la caparazón de cáncer; los flancos a Leo; el bajo vientre y la vejiga a Virgo; el coxis que tiene al cuerpo derecho y en equilibrio, a Libra; el pubis a Escorpio; las nalgas a Sagitario; las rodillas a Capricornio arrodillado; las piernas a Acuario; y los pies, como se dijo, a Piscis.¹⁴¹

A partir de Cáncer (pecho), las melotesias

decánica y zodiacal concuerda en lo esencial, teniendo en cuenta que la zodiacal comporta variantes. Así tenemos: Cáncer (pecho - pulmones y corazón); Leo (flancos - estómago y vientre); Virgo (bajo vientre - vientre - hígado y bazo); Libra (coxis - riñones y vías urinarias); Sagitario y Capricornio (piernas - rodillas); Acuario y Piscis (pies). En este cuadro la melotesia decánica parece ser una extensión de la zodiacal, y puede suponerse una dependencia respecto de esta última.

Otras correspondencias, sin embargo, tienen un carácter menos específico: el dominio que ejerce el decano no actúa sobre un órgano o miembro sino sobre una enfermedad que puede afectar a una o más partes del cuerpo. Se trataría, en el Liber Hermetis, de la presencia de antiguas creencias egipcias anteriores a las formulaciones de la melotesia zodiacal y sin relaciones con ella.¹⁴²

Los signos del Zodíaco podían también relacionarse con la estructura del macrocosmos del siguiente modo: Aries era la cabeza del mundo; Taurus su cuello; Géminis las espaldas; Cáncer el pecho; Leo los homóplatos, el corazón y los costados; Virgo el vientre; Libra el coxis; Scorpio el pubis; Sagitario las nalgas; Capricornio las rodillas; Acuario las piernas; Piscis los pies. Se sobreentendía que cada signo zodiacal tenía poder sobre un miembro propio y producía en él cierta afección.¹⁴³

En otras ocasiones era un planeta, la Luna, la que aparecía en correspondencia con partes típicamente femeninas del cuerpo humano: el vientre, el estómago, las entrañas, la vesícula, las glándulas, los vasos linfáticos y también la grasa, el semen, los órganos genitales y los senos en el sexo femenino.¹⁴⁴

Los médicos europeos anteriores a Vesalius eran con frecuencia buenos astrólogos, y esto,

139 HIPÓCRATES, *De la Antigua Medicina*, XIII-XIV. Edic. A. J. FESTUGIERE, *Hippocrate*, L'Année Médécine París, C. Klincksieck, 1948, págs. 10-12.

140 PLATÓN, *Banquete*, 186 b-c. Edic. L. ROBIN, París, Les Belles Lettres, 1951, pág. 24.

141 BOUCHÉ-LECLERCQ, *Astr. Gr.* 319. Cfra. FESTUGIERE, *op. cit.*, I, págs. 128-29.

142 *Ibid.*, 320, nota 1. Cfra. FESTUGIERE, *op. cit.*, I, pág. 129.

143 *De Hermes a Asclepios: El libro llamado sagrado*. Cfra. FESTUGIERE, *op. cit.*, I, págs. 140-41.

144 W. E. PEUCKERT, *op. cit.*, pág. 40.

dentro del contexto en que nos movemos, resulta perfectamente explicable. Si el hombre copia, con la estructura de su cuerpo, la disposición de los astros, y si éstos, en cierto modo lo engendran, el conocimiento de los efectos del cielo se torna indispensable para quien va a ejercer la medicina.

No resulta, para el caso, ociosa una referencia a la Babilonia fundadora de esta técnica. Existía allí un sistema, dentro de su religión astral, que suponía a los planetas no como divinidades independientes sino como partes del cuerpo de un único dios: Venus era su mano, Mercurio su brazo, el Sol su ojo, Júpiter su cabeza y Marte su boca.

Esto suponía: 1) Una divinidad cósmica, o quizá mejor, un ser que se extendía formando con su cuerpo al mismo cielo. 2) De acuerdo con la doctrina de la correspondencia del “arriba” y el “abajo”, cada parte del cuerpo terrestre debía encontrar su correspondiente en el celeste. El hombre aparecía así como un

microcosmos, copia paralela del macrocosmos o cuerpo total.

Esta noción se extendería por lo menos hasta el siglo XVII y encontraba su imagen en un hombre cósmico en cuyo cuerpo estaban dibujados, en la situación ya indicada, los signos zodiacales. Estas nociones tuvieron en Grecia, antes de pasar a Europa occidental, un adecuado reflejo. En el mito de Hefaiostos, cuando él creó al hombre, siete dioses se atribuyeron sus partes: el gran Zeus, la cabeza; Athenea, las espaldas y las manos; Mercurio, la lengua; Marte, el corazón; Poseidón, el pecho; Venus, el hígado; Eros, los labios. De aquí se produjo un reparto de los miembros y órganos del cuerpo humano entre planetas y signos del Zodíaco del modo más arriba indicado.¹⁴⁵

En el cuadro siguiente tenemos un completo esquema de las principales tradiciones en relación con la aceptación de los supuestos de la melotesia planetaria.

<i>Planetas</i>	<i>Nékepsos-Petosiris</i>	<i>Hermes</i>	<i>Los Arabes en Agrippa</i>	<i>Rantzaus</i>
<i>Saturno</i>	Cabeza y cuello.	Oreja derecha.	Idem. Bazo-estómago-vesícula.	Idem. Bazo-huesos-vesícula-dientes.
<i>Júpiter</i>	Espalda y pecho.	Oreja izquierda.	Hígado-carne-estómago-vientre-ombiligo-pecho-costados-sangre-vísceras-brazos-mano derecha-oreja izquierda.	Pulmón-caja torácica-hígado-arterias-esperma.
<i>Marte</i>	Diafragma-tendones.	Narina derecha.	Sangre-vasos-bilis-riñones-espalda-trasero-canales def.	Oreja izquierda-bilis-riñones-venas org. genitales.

¹⁴⁵ *Ibid.*, págs. 210-12.

<i>Sol</i>	Corazón- pulmones- hígado.	Ojo derecho.	Corazón-médula- muslos-cerebro- ojo derecho.	Cerebro-ojo derecho-nervios- corazón-flanco.
<i>Venus</i>	Hígado- vergüenzas.	Narina izquierda.	Riñones- testículos- genitales femeninos- esperma-carne- grasa-ventre- pelo púbico- ombligo- columna vertebral- riñones-labios.	Vasos-riñones- órganos genitales- senos-laringe- vesícula-hígado- trasero.
<i>Mercurio</i>	Muslos- rodillas.	Boca.	Lengua-boca- manos-pies- piernas- nervios.	Cerebro-lengua- manos-dedos- bilis-muslos.
<i>Luna</i>	Ventre- fundamento.	Ojo izquierdo.	Cerebro-pulmón- médula espinal- estómago- menstruo- excrementos- ojo izquierdo.	Cerebro-ojo izquierdo- costado izq.- estómago- vesícula-hígado- vísceras-órganos genitales femeninos. ¹⁴⁶

El acogimiento europeo de estas nociones se percibe a través de la mayoría de los autores que, de uno u otro modo, se preocuparon por cuestiones cosmo-antropológicas. En este capítulo, dado su carácter general, aduciremos sólo algunos ejemplos para volver más tarde al problema cuando ya se planteen cuestiones más específicas.

Según enseña Cecco d'Ascoli, Dios creó para el hombre los cielos y la Tierra, imprimiendo en él su propia imagen y poniéndolo en el centro del universo para que, según su gestión terrena, pudiera salvarse o condenarse.

El movimiento de las esferas celestes va formando la materia viviente en la que actuará el semen humano en una acción en la que concurre la potencia de todo el firmamento. Formándose en las tinieblas uterinas, el embrión construye primero el cerebro y el hígado;

pero, sólo con el advenimiento del corazón se produce en el feto la instalación del alma. Todos los doce signos zodiacales participan en la formación de los miembros en los que cada uno cumple un objetivo propio en la creación de los organismos en los que imprimen, tanto las disposiciones permanentes como las transitorias, cosa que se asegura mediante los rayos que cada región celeste envía sobre la tierra. Cuando se ven personas defectuosas hay que pensar que la constelación dominante en la región zodiacal, en el nacimiento, era maligna. Cada mes del proceso de gestación está regido por un planeta, a partir de Saturno. Como el séptimo está regido por la Luna, el niño que nace en él puede vivir; en cambio, el que nace en el octavo, gobernado por Saturno,

¹⁴⁶ El cuadro transcrito en *Ibid.*, págs. 212-13.

muere. Esta idea, a pesar de ser errónea, quedó largamente afinada en la sensibilidad occidental, y de tanto en tanto, la vemos aflorar incluso en nuestros días.

En la madre hay siete celdas correspondientes a los siete planetas, y si éstos llegan a fundir su luz en una sola confluencia, pueden nacer siete niños. Cada planeta desempeña su papel: Saturno confiere al feto la memoria; Júpiter, el crecimiento; Mercurio, la razón; Marte, el ímpetu y el desdén; Venus, el deseo; el Sol, la vitalidad; y la Luna, despierta las funciones orgánicas.¹⁴⁷

Yendo más adelante, también en Ficino tenemos una reiteración de la melotesia zodiacal. Así vemos que, de acuerdo con el esquema tradicional, Aries preside la cabeza y el rostro; Tauros, el cuello; Géminis, los brazos y húmeros; Cáncer, los pulmones, los pectorales y el estómago; Leo, el corazón, el estómago, el dorso y las costillas posteriores; Virgo, los intestinos; Libra, los riñones, fémures y nalgas; Scorpio, los genitales, la vulva y la matriz; Sagitario, los fémures e inguinales; Capricornio, las rodillas; Acuario las tibias; Piscis, los pies.¹⁴⁸

El esquema interpretativo macro-microcósmico alcanza su perfección, si esto puede decirse, entre los siglos XV y XVII, de modo que su agotamiento viene a coincidir, aunque sobreviva aún en alguna expresión notable, con el advenimiento de la nueva cosmo-antropología científico-matemática.

Dentro de la cosmovisión mágico-religiosa, la relación macro-microcósmica adquiriría un propio y auténtico sabor científico porque servía, al mismo tiempo, a los intereses de la cosmología y la antropología. De acuerdo con los supuestos allí incluidos, el conjunto y las partes del universo adquirirían relevancia antropológica, así como, en estricta correspondencia,

el conjunto y las partes del hombre recibían un encuadre cosmológico.

Esto equivalía a aceptar que, ambas esferas, la cosmológica y la antropológica se identificaban y coincidían, parte a parte, del mismo modo en que, tamaño aparte, podían coincidir estructuralmente, un gigante y un pigmeo.

La ya señalada tenacidad de algunas nociones escolares hace que, en general, los estudiosos de la problemática de estos siglos entiendan mal el sentido de esta relación.

Empeñados en subrayar la novedad de la llamada cultura renacentista, e incidiendo preferentemente en su sabor retórico, hacen de la definición del hombre como "microcosmos" una resultante de los supuestos teóricos de los "studia humanitatis".

Sin excluir su presencia, como incluso se vio, en autores clásicos, corresponde insistir en el sentido que esa imagen cosmo-antropológica es, si nos atenemos a las fórmulas habituales, exquisitamente medieval. En tal sentido, no se elabora con preocupaciones literarias o humanísticas sino en función de las enseñanzas derivadas de la astrología y la astronomía que se perfeccionarán en el período renacentista.

El primer significado de este encuadre cosmo-antropológico se advierte en la postulación del hombre como centro del universo, cualquiera sea la posición que ocupe la Tierra. En esto, la teoría copernicana, en principio, no afectó la noción de centralidad del hombre, porque ésta no debía entenderse en sentido espacial sino metafísico: el hombre, allí donde se encontrase, era el resumen y el significado del Cosmos.

En una interpretación totalizadora, el macrocosmos y el microcosmos eran tri-unos como Dios: Mens in capite; Sensus in corde; Natura in ventre.

Esta triple interrelación aparece bien ejemplificada en Pico della Mirandola con su noción de la coincidencia estructural y funcional entre los tres mundos:

¹⁴⁷ CECCO D'ASCOLI, *op. cit.*, versos 775 ss.

¹⁴⁸ M. FICINO, *De vita triplíci*, III, 10.

I Mundo angélico	II Mundo celeste	III Mundo sub lunar
I Intelecto	II Razón	III Sentido
I Cabeza	II Corazón	III Vientre. ¹⁴⁹

Por eso, de acuerdo con las ideas predominantes, también aquí se aprecia la relación entre Zodíaco, planetas y cuerpo humano. A Aries y Taurus corresponden la cabeza, el rostro, los ojos y las orejas; a Géminis, los brazos y húmeros; a Cáncer, las costillas y pectorales; a Leo, el estómago y los costados; a Virgo, el vientre; a Libra, los riñones, el ombligo y las nalgas; a Scorpio, las partes pudendas; a Sagitario, el cóxis y el fémur; a Piscis, los pies.

Otros tipos de relación se daban entre los planetas, las manos y la cabeza. Así a Marte correspondía el pulgar; a Júpiter, el índice; a Saturno, el medio; al Sol, el anular; a Mercurio, el meñique. La palma se dividía entre Venus y la Luna. En el otro caso, correspondía a Marte, la frente; a la Luna, la nariz; al Sol, el ojo derecho; a Venus, el izquierdo; a Júpiter, la oreja derecha; a Saturno, la izquierda, y a Mercurio, la boca.

Esta relación pasa, como ya se vio en parte, al campo de la medicina.

W. Meurer derivaba, de la correlación macro-microscópica, la explicación de fenómenos patológicos, meteorológicos y geológicos. Los meteoros en el macrocosmos se traducen en el hombre como fiebre e inflamación; los vientos y terremotos en forúnculos y malos olores; los truenos, en toses y estornudos; la lluvia, la nieve y el granizo, las fuentes y arroyos, en catarro y resfrío.

El médico de Pisa, Stéfano Rodrigo Castrense entendía, en cambio, que los rayos y truenos se traducían por la epilepsia y la parálisis, y estudiaba los vientos como una correspondencia entre ambas instancias. La

inundación equivalía al sudor; la lluvia al catarro y las piedras a los huesos.¹⁵⁰

Podemos alegar, al respecto, una serie de textos hasta llegar a la culminación de estas doctrinas en la gran obra de Robert Fludd. En 1484, Johann Prüss imprimía en Strasburgo el *Martyrologium der Heiligen nach dem Kalender* en el que se señalaba la consabida correspondencia de signos zodiacales y partes del cuerpo humano desde Aries (cabeza) hasta Piscis (pies) con pequeñísimas variantes respecto de la serie tradicional. En 1493, se publica en París, el *Cy est Compost et Kalendrier des Bergers* en el que se enseñaba lo siguiente: "Todos los pastores dicen que el hombre es un pequeño mundo en sí mismo a causa de las conveniencias y similitudes que tiene con el gran mundo, el cual es un agregado de nueve cielos, cuatro elementos y todas las cosas que allí están. Primero el hombre tiene tal similitud con el Primer Móvil que es soberano cielo y principal parte del mundo; porque, como en ese Primer Móvil está el Zodíaco dividido en doce partes que son doce signos, de la misma manera que el hombre está dividido en doce partes que están dominadas por su propio signo como lo muestra la historia."¹⁵¹

¹⁵⁰ E. RIVERSO, *op. cit.*, págs. 33-40.

¹⁵¹ Le Grand Kalendrier et Compost des Bergiers, transcripto en *La Tour Saint Jacques*, Número Especial sur l'Astrologie, 4, Mai-Juin, 1956, pág. 41.

Respecto del contenido del célebre Calendario caben algunas observaciones. S. K. Heninger jr., *The Implications of Form The Shepherdes Calender*, en *Studies in The Renaissance*, cit., New York, 1962, IX, págs. 309-21. Se refiere a la obra poética de Spenser, sin relación, al margen del título, con la obra astrológica popular mencionada. Las doce églogas se ponen en relación con los doce meses, cubriendo todo el año, del principio al fin, con apelación de la conocida obra de Palingenio Stellato, el *Zodiacus Vitae*, que se había publicado en Inglaterra en 1576. Dice así: El Zodíaco de la vida... que contiene doce varias labores, describiendo vívidamente

¹⁴⁹ PICO DE LA MIRANDOLA, *Heptaplus*, IV, 1-2. Edic. E. Sarín, págs. 270-75 y Conclusión, págs. 380-82.

En su *Utrisque Cosmi Historia*, R. Fludd da mayores precisiones del siguiente modo:

Aries (cabeza, cara, orejas, ojos)

Taurus (cuello, nuca, garganta, voz)

Géminis (hombros, brazos)

Cáncer (pecho, pulmones, costados, pectorales)

Leo (corazón, estómago, costillas, diafragma, espalda)

Virgo (vientre, mesenterio, intestinos)

Libra (ombliigo, riñones, glúteos)

Scorpio (sexo, vejiga)

Sagitario (muslos, fémur)

Capricornio (rodillas)

Acuario (tibias)

Piscis (pies)

En cuanto a los planetas se daba la siguiente correspondencia:

Saturno (oreja derecha, dientes, bazo, vejiga)

Júpiter (hígado, pulmones, costados, pulso, semen)

Marte (oreja izquierda, riñones, sexo, vesícula)

Sol (cerebro, corazón)

Venus (matriz, pubis, testículos, garganta, hígado, pectorales)

Mercurio (lengua, mano derecha, memoria)

Luna (cerebro, ojo izquierdo, ventrículo, gusto)

Agrippa suponía un pentágono:

Marte (cabeza)

Venus (mano derecha)

Júpiter (mano izquierda)

Mercurio (pie derecho)

Saturno (pie izquierdo)

Luna (sexo)

Sol (estómago)

El místico alemán Gichtel, en su *Theosophia Practica* de 1736 daba una localización diferente a la de R. Fludd:

Saturno (cerebro)

Júpiter (frente)

Marte (pulmones)

Sol (corazón)

Venus (estómago)

Mercurio (hígado)

Luna (intestinos)

todo el giro del mundo, la reforma de las costumbres, las miserias de la humanidad, la senda de las virtudes y los vicios, la eternidad del Espíritu y, el curso de los Cielos, los misterios de la naturaleza y otras diversas circunstancias dignas de importante estudio y no menos juicio (págs. 310-11).

Estos tratamientos, tanto los del tipo Exameron (los seis días de la Creación), como los del tipo Semana, reconocían largos antecedentes: los primeros, desde la Patrística; los segundos, desde el ya citado *Peri Hebdomadon* griego. La otra tradición medieval asociaba el curso de los doce meses con las diversas actividades del hombre, describiendo un círculo de las ocupaciones del hombre que inspiraba también las representaciones pictóricas con que se ornaban las iglesias. (págs. 312-13). Por supuesto que este tratamiento descansaba en el gran contexto del esquema macromicrocósmico, y se remitía en última instancia, a la disposición tetráctica de pitagórica memoria, apoyándose en la diversidad y unidad de los cuatro elementos como se encargaba de reiterar el mismo Spenser en su Himno al Amor (II, 78-91) describiendo cuatro imágenes o figuras en un solo cuerpo y apariencia (313).

La tétrade, de la que ya hablamos largamente en

el capítulo anterior, viene aquí a compaginarse con los aspectos astrológicos, incluso por la tetrapartición del año en estaciones y la del Zodíaco en un agrupamiento de signos que correspondían a ellas y a los cuatro elementos. La idea fundamental que animaba el esquema macro-microcósmico era la de la insoslayable identidad de mundus-annus-homo (pág. 314).

En el juego de la "concordia-discors", subrayada también por Alanus de Insulis, junto con la "disonancia-consonancia", la "singularidad-pluralidad" que producían la estructura del edificio de la tierra. En síntesis, la gran tensión entre la dispersión y la reunión que conformaba toda la vida de la creación (pág. 316). Asimilando homo y annus, el Calendario exponía las bases estructurales del microcosmos natural y sus implicaciones religiosas (págs. 318-19).

En cierto modo venía a revivir, en todos estos tratamientos, la idea madre que presidía al ciclo supuesto en el mito de Adonis, que moría en el invierno y resucitaba en la primavera. Es decir, que la vida del hombre aparecía indisolublemente ligada al ciclo natural, de modo que el año también, diríamos microcósmicamente, resumía el tránsito de la vida humana.

Los cuatro elementos eran combinados así:

Fuego (corazón)

Agua (hígado)

Tierra (pulmones)

Aire (vejiga)

En Belot la equivalencia se establecía del siguiente modo:

Sol (cabeza)

Venus (brazo izquierdo)

Mercurio (pie derecho)

Luna (brazo derecho)

Júpiter (estómago)

Saturno (pie izquierdo)

Marte (testículos)

La obra de R. Fludd, como se dijo más arriba, resulta un excelente y sintético comentario de la doctrina cosmo-antropológica del pensamiento mágico-religioso. En el momento mismo de su crisis definitiva, esta cosmovisión alcanzaba en él su más completa y estructural formulación.

En dos frontispicios de su obra nos ha dejado, al mismo tiempo, dos representaciones plásticas complementarias de la correspondencia macro-microcósmica. En la primera, se ve al hombre, representando el microcosmos, inscripto su cuerpo en los círculos celestes, rodeado por los planetas y las esferas elementales. En la segunda, el microcosmos aparece circundado por el mundo celeste invisible: los círculos planetarios son reemplazados por las nueve jerarquías angélicas de la ya indicada serie de Dionisio Areopagita. Estos ya no influyen sobre el hombre físico como en el caso de los planetas, sino sobre su invisible parte espiritual, dividida ella misma, como los coros angélicos, en tres partes: razón, intelecto y mens, siendo esta última la más próxima a la divinidad.

De acuerdo con su esquema, la sede de la mens o alma sería la parte superior del cráneo, lugar donde recibiría, directamente, un

rayo de la luz increada. El intelecto, alojado en la parte media, está iluminado por las esferas de la luz creada, mientras la razón, proviene de la esfera del espíritu del Empírico al que toda la cabeza pertenece. El tronco se relaciona con el cielo del ether, esfera de la vida, en la que el Sol, describiendo su órbita, influye sobre el corazón. El vientre corresponde al cielo de los elementos que allí se producen: fuego-cólera, en la vesícula; aire-sangre, en el hígado y las venas; agua-pituitaria, en el ventrículo; y tierra-excrementos, en los intestinos. Variadas son las asimilaciones que R. Fludd expone en su obra: se habla de un día y una noche para el microcosmos, a semejanza del día y la noche en el macrocosmos. El día corresponde a la mitad superior, del ombligo a la cabeza, y la noche, a la inferior que desde aquél se prolonga hasta los pies.

Una imagen distinta conjuga los influjos en la cabeza que, en ocasiones, representa al entero microcosmos: El mundo celeste (Dios y los ángeles), penetra directamente en el cráneo, comunicando con el alma; el mundo sensible, de los cuatro elementos, comunica con los cinco sentidos. Se ve luego una esfera, llamada del "mundo imaginario" que corresponde a las sensaciones, metafísicas, de la imaginación y sus productos, por ejemplo, el sueño, que se traduce en objetos inexistentes que vienen a resultar como la sombra de los elementos. Tenemos así una sombra del fuego, del aire sutil, del aire espeso, del agua y de la tierra. En la parte occipital del cráneo está la esfera memorativa o del recuerdo a la que hace comunicar con la médula.¹⁵²

V

Una última cuestión corresponde a la teoría del influjo de los astros sobre la vida del hombre y las situaciones históricas, porque, justamente, en los supuestos de esta cosmovi-

sión lo que llamaríamos causalidad científica y astrológica viene a coincidir en un continuo intercambio de efectos e influencias.

Hay que tener en cuenta que, aquí, los astros son ministros de Dios, y que, por lo tanto, su acción se instala también, y especialmente, dentro de supuestos religiosos. En este sentido, el simbolismo astrológico de los siglos XV y XVI expresa una posición de pensamiento intermedia entre el naturalismo mágico-astrológico y el misticismo que enseñaba la unión directa entre Dios y el hombre. Los conceptos de “*fatum*” y de “*vis caelestis*” se identificaban, y esta última era entendida como fuerza capaz de poder prevalecer enteramente sobre las cosas inferiores.

En carta a Paolo Antonio Trotti, escrita en Reggio, y dirigida a Milán, con fecha 30 de noviembre de 1491, Pellegrino Prisciani sostenía el papel y función mediadora de los astros entre Dios y el mundo terreno. Según escribía, el hombre debe primero agradecimiento a Dios del cual todo lo creado es templo. Como causa primera, El es principio de la existencia, que mueve y rige al cielo y la tierra en cuanto de su voluntad depende el más pequeño acontecimiento. Luego de Dios, el hombre debe veneración a los astros, “*causas segundas*” y “*fieles ministros*” de Dios. Ellos son seres muy potentes, animados por la mente divina, entre los cuales se destaca el Sol, “*linterna del cielo*”, guía, señor y moderador de los astros.

En otro texto de Prisciani (Collectanea, c. 138 r., Arch. di Stato in Modena, Bibl. mss, 135) esta centralidad del Sol es aprovechada para una apología del poder monárquico. Se dice allí que, así como el Sol, en el cielo, ocupa entre los astros un lugar central y preeminente, así también en la tierra, los reyes y señores, se hacen, como él, gobernadores de la sociedad y dispensadores de gracias en favor de sus súbditos, servidores y pueblos.¹⁵³

Una traducción del influjo de los astros a nivel personal, que al mismo tiempo permite palpar la contaminación astrológica-teológica tan frecuente en esos años, se tiene en la carta que el mismo Prisciani dirige a Isabel de Este en 1529.

Citando a Pietro d'Abano, observa que “*las estrellas solicitadas por nuestras debidas oraciones, se aplacan y concitan en nuestro subsidio y favor*”. Luego de remitirse a la prestigiosa e indiscutible autoridad de Albumasar, continúa: “*con placer de Dios, pues alegría y consolación para V. Illma. Sría., tal potente cuanto bendita constelación de astrólogos y sabios, muchas y muchas veces, por muchos y muchos años esperada, corre el sábado que será el día 18 del mes de agosto, en las horas del reloj 23 con 27' . . . V. S. en dicho sábado, así placiéndole hacer, se estará en aquella más ardiente devoción como puede en su oración, y aproximándose la ya indicada hora, arrodillada con las manos juntas y los ojos dirigidos al cielo, hará sus confesiones con el corazón, diciendo confiteor, y luego con aquellas más acomodadas palabras que se le ocurran solicitará al Altísimo y eterno Dios . . . y así repetirá su pedido por tres veces, y efectualmente en breve tiempo le será concedida la gracia . . .*”.¹⁵⁴

Como fácilmente puede verse, aquí la conjunción astral favorable está traduciendo, en cierto modo, la buena disposición de Dios para escuchar el ruego de la duquesa. En este sentido, los astros aparecen como mensajeros de los designios divinos, casi como otros tantos ángeles que expresaran su voz con el lenguaje del horóscopo.

No debe extrañar, en consecuencia, que en los dos siglos citados, se utilizara en cada ocasión la premonición astral sea para predecir calamidades o expresar su origen y causa, sea para anunciar el advenimiento de una nueva era, inaugurada con una adecuada “*renova-*

¹⁵³ A. ROTONDÓ, PELLEGRINO PRISCIANI, en *Rinascimento*, XI, 1, junio de 1960, págs. 79-106.

¹⁵⁴ Cf. E. GARIN, *La Filosofía . . .* cit., I, págs. 324-25.

tió", sea para fundamentar la dirección de un proceso histórico.

Tenemos al respecto diversos testimonios que hacen a la época. En 1471, Ficino escribe a Bessarion, agradeciéndole su opúsculo en defensa de los platónicos. (Opera, I, 616-17.)

Recuerda ahí una antigua predicción del maestro Platón, que había manifestado al rey Dionisio su esperanza en el advenimiento de un tiempo en que los misterios teológicos serían purificados a través de una áspera polémica, a imitación del fuego que purifica el oro de sus escorias. Según piensa Ficino, ese momento ha llegado con Bessarion, y el genio de Platón puede alegrarse.

Al mismo tiempo, Egidio de Viterbo, dirigiéndose a Ficino, toma noticia del nacimiento del reino de Saturno, de la edad de oro, que en otros momentos celebró la Sibila y los adivinos y profetizó Platón diciendo que se llegaría al perfecto conocimiento de su obra. (O. Kristekler, Suppl. Ficinianum, Florencia, 1938, II, 315-16.)

Se desarrolla así todo un clima lleno de expectativas que confiaba en el cumplimiento de antiguos presagios en cuya formulación contribuyen, además de los platónicos, astrólogos y cabalistas.

A su vez, Cristóforo Landino, en su Comentario a Dante, señalaba la favorable conjunción de Saturno y Júpiter, con predominio del segundo que venía a indicar un cambio favorable en el seno de la religión cristiana, tanto en su organización como su espíritu. Era ésta una variante teológica del viejo tema de la edad de oro, continuando aquí con las predicciones astrológicas tan comunes en los medios árabes.

Las traducciones de este clima variaban según el caso: Para algunos, la edad de oro se concretaría en el advenimiento de un cristianismo platonizado que sería alcanzado por el Islam e Israel; para otros, en cambio, se anunciaba una tribulación en la Iglesia, la destrucción del mundo y la llegada del Anti-

cristo. No todos estaban concordes en estas soluciones, porque, mientras Pico refutaba los supuestos de la astrología, Savonarola se atenía a las circunstancias históricas contemporáneas, exigiendo una reforma, la convocatoria de un Concilio y la deposición de Alejandro VI.¹⁵⁵

Una curiosa traducción del efecto de los influjos astrales se tenía en la postulación de normas funcionales y sanitarias referidas a la arquitectura. No se trataba, en este caso, de asegurar la fortuna de los habitantes, sino de discriminar el lugar, los materiales y la orientación que, de acuerdo con determinadas coyunturas astrales, podían provocar beneficios.

Viejas y prestigiosas reflexiones hipocráticas del tenor expuesto más arriba, aparecían retomadas por Cardano para señalar los beneficios que a los hombres proporciona la naturaleza del territorio y el lugar. La salud dependía, según se entiende, de un correcto encuadre de las varias partes de la ciudad con el sitio, el aire y las aguas.¹⁵⁶

Con los problemas derivados de la presencia y difusión del Protestantismo, nace y se desarrolla una intensa propaganda religiosa que afecta a ambos campos de la opinión religiosa. Pronósticos y profecías se difunden con profusión, acogiendo los resultados de la literatura profético-astrológica que se aplica a problemas particulares y de ocasión, como por ejemplo, la guerra derivada de la rebelión de los campesinos.

En el campo católico se busca predisponer los ánimos en favor de la política imperial de Carlos V. Nuevamente, en este caso, se recurre al estudio de las conjunciones astrales para apuntalar una reforma de la Iglesia que no derivaría de la acción pontificia. Se plantea la búsqueda de una unión más amplia que, más allá de la reintegración de los ya opuestos

¹⁵⁵ A. CHASTEL, *L'Antechrist a la Renaissance*, en *Cristianesimo e Ragion di Stato*, Roma-Milano, Fratelli Bocca, 1953, págs. 177-82.

¹⁵⁶ E. BATTISTI, *L'Antiri nascimento...* cit., págs. 316-17.

bandos de protestantes y católicos, acogiera la unión de los cristianos, de los hebreos y los musulmanes.¹⁵⁷

De todos modos, sea cual fuere la intención era evidente una ya afirmada vinculación entre las manifestaciones del profetismo astrológico y las técnicas propagandísticas aplicadas al terreno político o religioso.

La astrología parece aquí agotar sus posibilidades de ciencia y de creencia, para confundirse con usos prácticos e intencionados de la vida cotidiana.¹⁵⁸

No escapan, a esta explicación pragmática, ni la acción de los meteoros, ni las diversas calamidades que sobrevienen. Sólo Dios sabe lo que significan esos acontecimientos catastróficos que derivan, en los filósofos, de una conmoción de los elementos: agua, fuego, vientos, espíritus. Por su parte, los astrólogos piensan que la tierra tiembla por influjo de los astros, dado que, de acuerdo con el convencimiento tradicional, todo lo inferior es movido por lo superior.¹⁵⁹

Una última referencia hace a la aparición y difusión, a comienzos del siglo XV, de la sífilis, el llamado mal "francés". Se pensaba que Júpiter, planeta cálido y húmedo que reina sobre Francia es el que ha provocado la calamidad; pero, además, una adversa conjunción hizo que pasara al Norte de Italia y Alemania.¹⁶⁰

Esta explicación, como se ve, está en todo de acuerdo con los supuestos de la medicina astrológica que aquí se procuró poner en evidencia.

157 D. CANTIMORI, *Note su alcuni aspetti della propaganda religiosa nell'Europa del Cinquecento*, en *Aspects de la Propagande Religieuse*, Geneve, E. Droz, 1957, págs. 343-45.

158 A. ROTONDÓ, *Pellegrino Prisciani...* cit., en *Rinascimento...* cit., pág. 89.

159 A. MEYLAN, *Chasse al ours*, en *Aspects de la Propagande...* cit., pág. 355.

160 W. E. PEUCKERT, *op. cit.*, pág. 217.

Capítulo IV: La "planta celeste".

I

Procuramos, en los capítulos anteriores, mostrar cómo se fue integrando el complejo trasfondo dentro del cual pudo edificarse una doctrina de la dignidad del hombre, vinculada desde los orígenes, a precisas nociones cosmo-antropológicas. Desde este momento, y hasta finalizar con lo que consideramos una indispensable reseña de las fuentes, trataremos de considerar la formación de sistemas orgánicos dentro de los cuales aquellos supuestos actúan coherentemente, presentándose como base indispensable con la que ha de elaborarse un esquema racional de las relaciones cosmo-biológicas. No en todos los casos, como se dirá, se logra un equilibrio de los factores concurrentes. Veremos, al respecto, avances y retrocesos, visiones totales y parciales, precedencias y precedencias, porque, en nuestro tema, como en tantos otros, podríamos más bien hablar de reiteración que de perfeccionamiento. Cuando este último se da, no lo hace respetando siempre la línea cronológica, y no nos sorprenderá, en consecuencia, que una visión rica y compleja se vea, en muchos casos, seguida por una vuelta a conceptos elementales.

Se trata, por lo tanto, y dado el carácter de fuente mayor que la filosofía griega asume respecto de la especulación posterior, de mostrar cómo pueden encontrarse en ella, incorporados y racionalmente organizados, multitud de principios y nociones que, en algunos casos, incluso, exceden su marco natural.

Si hasta este momento consideramos por separado, en sus variadas y diversas implicaciones, esos supuestos, ahora los veremos conformar una cosmovisión en la que aparecen funcionando lógica y coherentemente.

Es interesante advertir que, ya desde el siglo V a. C., y especialmente a partir de la Sofística, se produce una oscilación entre visiones monistas y dualistas de la realidad;

pero, también importa indicar que este disentiendo no conspira contra la idea de identidad y correspondencias macro - microcósmicas.

El monismo puede ser, en principio, un modo de ver la imposibilidad de aislar lo trascendente, la gnoseología de la ontología. En Gorgias, el influjo de las doctrinas místicas podía manifestarse en la apreciación de la existencia de una comunión cósmica entre lo absoluto y lo relativo, entre la divinidad y el hombre. Por este camino, la identidad de macrocosmos y de microcosmos se despoja de sus atingencias irracionales y se instala en el ámbito de la filosofía racionalista.¹⁶¹

Una manifestación más concluyente de este modo de ver se encuentra quizá en Antifonte, en quien, los cuatro elementos, las célebres cuatro "raíces" de Empédocles, se aprecian de un modo distinto al del maestro de Agrigento que mantenía, en la relación entre ambos mundos, el dualismo pitagórico, reconociendo la existencia de lo divino y del alma.

En esta otra concepción se subraya, en cambio, la existencia natural de los elementos, como puede verse en la exposición que se hace en un parágrafo de las Leyes de Platón. De acuerdo con esto, fuego, aire, agua y tierra, existen por naturaleza y coincidencia, y ninguno de ellos por mero arte. Todos los cuerpos que derivan de ellos: tierra, sol, luna, estrellas, también, consecuentemente, han tomado su origen de la naturaleza y la coincidencia que no poseen alma.

Todos los cuerpos singulares que se encuentran en movimiento, en virtud de las circunstancias coincidentes en las que opera el natural impulso peculiar de cada uno, en conexiones conformes a sus peculiares propiedades, esto es, calor con frío, seco con húmedo, blando con duro, y todo lo que se mezcla por coincidencia según una ley de necesidad, han dado origen, en virtud de estas combinaciones, a

todo el universo, y a todo lo que en él se encuentra, animales y plantas, como así también las estaciones. Todo esto no ocurre por obra del intelecto o del arte o de Dios sino sólo por naturaleza y coincidencia.¹⁶²

Así como en el plano cosmológico se opone en la Sofística naturaleza y arte, coherentemente en el antropológico-social se enfrentan naturaleza y ley. En este sentido, arte y ley son expresión de artificio, mientras que, por oposición, naturaleza significa espontaneidad. Los miembros de un Estado están unidos por parentela y familiaridad, y son ciudadanos por naturaleza, no por ley, porque, precisamente, de acuerdo con la naturaleza, lo semejante es pariente de lo semejante. La ley, en cuanto artificio, a menudo violenta la naturaleza y tiraniza a los hombres.¹⁶³

Vemos así que, tanto en el plano natural como en el social, lo semejante y lo discordante, fundan, en su interacción, espontáneamente la realidad.

En ese universo así naturalmente engendrado, y así inmanentemente explicado, hay sin embargo, un ser, el hombre, que es semejante a Dios e incluso tiene su aspecto. Esto, por lo menos, es lo que dice Antifonte en su obra "En torno a la Concordia" cuando adjudica al hombre la pretensión de ser, entre todos los animales, el más semejante a Dios.¹⁶⁴

Esta insinuada particular importancia del hombre va a encontrar en Sócrates su confirmación, y digamos de paso, que, a partir de ese momento, la filosofía griega se orienta, aun en aquellos tratamientos donde parece quedarse en mera cosmología, hacia una dilucidación de los problemas del mundo humano, tanto en sus aspectos psico - biológicos como histórico-sociales.

¹⁶² ANTIFONTE, *Imitaciones*, I (Platón, Leyes, 888 d.). Edic. A. BATTEGAZZORE e M. UNTERSTEINER, *Sofisti, Testimonianze e Frammenti*, Firenze, Nuova Italia, 1962, IV, págs. 189 ss.

¹⁶³ HIPPIAS, *Imitaciones*, I (Platón, Protagoras, 337 c.). Edic. cit., III, págs. 105-07.

¹⁶⁴ ANTIFONTE, Frag. 48. Edic. cit., IV, pág. 117.

¹⁶¹ M. UNTERSTEINER, *I Sofisti*, Torino, Einaudi, 1949, pág. 280.

Esto significa decir que, a partir de este momento, de un modo u otro, se comienza a plantear lúcidamente la posibilidad de definir y caracterizar al hombre como el ser más digno y excelente en el concierto de lo existente.

En principio, por lo menos si nos atenemos a la formulación soocrática, la dignidad del hombre reside en el particular carácter de su elección por parte de la divinidad que, desde el comienzo, lo destacó como ser privilegiado, otorgándole dones no comunes y asistiéndolo con una particular providencia.

La solución se va dando en una extensa respuesta a Aristodemos, que no creía que los dioses se preocuparan en lo más mínimo por el destino de los hombres. Desde el comienzo, Sócrates destaca la excelencia de la figura humana, su cuerpo erecto que le permite mirar mejor los objetos que están sobre él, y ver más lejos, evitando el peligro. Pero no sólo esto, además, se le dio al hombre la vista y el oído, el olfato, el gusto... y las manos que le permiten ejecutar la mayor parte de las cosas que escapan a la capacidad del animal que sólo posee los pies que le permiten trasladarse de un lugar a otro. Es cierto que todos los animales tienen lengua; pero sólo al hombre le otorgó la posibilidad de llevar su lengua a distintas partes de la boca y articular la voz que le permite comunicarse eficazmente con sus semejantes. Por otra parte, mientras los otros animales ven limitados los placeres del amor a una sola estación del año, el hombre puede gustarlas sin interrupción hasta la vejez. Los cuidados de la divinidad providente no se han limitado a la conformación del cuerpo humano sino que le otorgó algo más importante, poniendo en él un alma, la más perfecta, capaz de reconocer, como no pueden hacer los animales, la existencia de los dioses y rendirles culto. Cuál, entre todas las almas, es capaz, como la del hombre, de premunirse contra el hambre, la sed, el frío o el calor, de curar las enfermedades, de desarro-

llar sus fuerzas mediante el ejercicio, de trabajar para adquirir la ciencia y guardar en su memoria lo que aprendió antes? Resulta pues evidente, concluye Sócrates que los hombres, superiores, a los animales en cuerpo y alma, viven por comparación como los dioses.¹⁶⁵

Con mayor amplitud de argumentos, insiste Sócrates en otro lugar sobre el mismo tema. Los dioses otorgan a los hombres la luz, sin la cual procederían como ciegos, y la noche para el descanso; pero, de acuerdo con la necesidad anterior, la poblaron de astros, para que le marcaran, como el sol durante el día, las horas. Como el hombre necesita alimentarse, los dioses hacen brotar del suelo su nutrición y a tal fin dispusieron sabiamente las estaciones para asegurar su variedad y abundancia. Nos dan también el agua, tan preciosa, para que la tierra y las estaciones cumplan su cometido. ¿Y qué decir del fuego, que nos defiende del frío y la oscuridad, y nos secunda en variadas artes útiles a la vida? También nos dan el aire que nos rodea que, además de hacer posible nuestra vida, nos ayuda a atravesar los mares para buscar, en lugares distantes, las cosas que necesitamos. En el cielo pusieron el sol, cuyos movimientos acompasados, hacen que el hombre se vaya habituando, paulatinamente, al calor intenso del verano. ¿Para quién, sigue, sino para el hombre, nacen y se crían los animales y los vegetales? Todo esto en el mundo que circunda al hombre; pero, hay algo más, porque en él mismo, los beneficios son innumerables. En primer lugar, los sentidos, luego la inteligencia y la memoria, junto con el don de la palabra, que hace posible el aprendizaje y la intercomunicación. Estos dioses, a los que no vemos, apunta Sócrates, se nos muestran a través de su obra, mediante la cual el universo se sostiene y nos sirve a través de generaciones. Un ejemplo de esto sería el Sol, el que, a pesar de la gran

165 JENOFONTE, *Memorables*, I, 4, 11-14.

utilidad que nos presta, no permite que se le mire de frente a riesgo de perder la vista. También son invisibles, pero no menos reales, el rayo que fulmina y el viento, cuyos efectos sentimos sin ver. Finalmente, el alma del hombre que participa de la divinidad más que cualquier otra cosa humana, reina manifiestamente en nosotros, y sin embargo, no se ve. Estas todas son pruebas de que, entre los dones recibidos, los más importantes son los que emanan de agentes invisibles, como invisibles, pero omnipresentes son los dioses que los otorgan.¹⁶⁶

Siendo nuestro tema, poco más o menos, el de la fundación, dentro del contexto de la cultura del Mediterráneo, de una concepción del hombre que culminará en la antropología del Humanismo, se imponía el tratamiento de las opiniones socráticas aunque éstas sólo incidieran en una pequeña parte de las complejas implicaciones hasta aquí apuntadas.

Otra perspectiva se abre con el *Timeo* de Platón, tanto por su importancia intrínseca, como por el largo influjo que el diálogo ejercerá en los siglos posteriores del pensamiento europeo.

Si los dos temas fundamentales de la especulación platónica son, como se dijo reiteradamente, el político y el cosmológico, debemos entender que lo que en ellos se implica es una teoría cosmo-antropológica cuya columna vertebral está construida por las correspondencias macro-microcósmicas. Siendo el mundo un "viviente" en el que se inscribe la ley divina, el hombre, tanto en sus aspectos psico-biológicos como político-culturales, resulta su espejo, su traducción en pequeño, que copia y reitera las armonías físicas y morales del cosmos.

Dada la importancia del *Timeo* como texto clave en el que se apoyan las consideraciones antecedentes, tendremos que demorarnos en un análisis que nos abrirá luego el camino

para la más justa comprensión de las fuentes que aún nos falta integrar.

Por acción de la Providencia divina, este Mundo, que es verdaderamente un ser vivo, está dotado de Alma e Intelecto, y fue construido de acuerdo a un modelo. Según estos supuestos desarrollados por Platón, el acto previo de la divinidad fue el de constituir un Viviente único y visible que contuviera, en su seno, a todos los Vivientes que son de su misma naturaleza. Esto implicaba afirmar, al mismo tiempo, la creación y la existencia de un único Cielo, idea que pasará luego largamente en el pensamiento occidental hasta la rectificación galileo-newtoniana. De él, consecuentemente, derivará un único Mundo hecho a su imagen y semejanza. En la construcción del Cuerpo del Mundo, Dios usó primero la tierra y el fuego, entre los cuales colocó luego el aire y el agua, en respectiva relación con los extremos, de modo que el fuego es al aire, lo que el aire es al agua, y ésta a la tierra en un ritmo de mutuas reciprocidades.

Con el auxilio de esa tétrade elemental, Dios forjó luego el Cuerpo del Mundo que debía corresponder sin variantes, al Cielo que, a su vez, era visible y tangible. Si el Viviente creado por Dios debía encerrar a todos los vivientes, la figura que le convenía era aquella capaz de encerrar y contener a todas las figuras posibles, o sea la circular y esférica, con distancias iguales del centro a la periferia. Sin necesidad de órganos y autosuficiente, este Mundo se movería circularmente. Este cuerpo del Mundo tuvo un Alma que Dios colocó en su centro y se difundió por todos sus miembros como encerrándolos en sí. También formó un Cielo circular, único, solitario, capaz, por su propia virtud, de quedar en sí mismo sin necesidad de otro, capaz de amarse a sí mismo suficientemente. Conviene tener en cuenta, al margen de las apariencias, que el Alma fue forjada antes que el cuerpo del Mundo porque a ella competía organizar y gobernar y a este último obedecer.

¹⁶⁶ *Ibid.*, IV, 3, 3-15.

Los movimientos del Cielo se expresaron mediante dos círculos, internos y externos, correspondientes a las características del Mismo y del Otro. En la revolución interior trazó siete círculos desiguales correspondientes a los planetas. Forjada el Alma del Mundo, Dios extendió, en su interior, todo lo que era corporal, haciendo coincidir el centro del cuerpo con el del Alma en perfecta armonía. El Alma, extendida en todas direcciones, desde el centro hasta los extremos, animaba todo el conjunto.

Junto con el Cielo dio nacimiento al Tiempo a fin de que, engendrados juntos, también juntos debieran oportunamente disolverse. Casi representantes y medida del Tiempo, los siete planetas fueron instalados en los correspondientes círculos indicados, a partir de la Luna.¹⁶⁷

El Mundo así creado debía contener cuatro especies de Vivientes: 1) La especie celeste de los dioses. 2) La especie alada que circula en los aires. 3) La especie acuática. 4) La especie terrestre que camina. A la primera especie forjó Dios de fuego para que fuera la más brillante y la más hermosa a la vista, dándole además una figura redondeada. Creó luego un número de almas igual al de los astros y en ellas los estableció. Esas almas fueron creadas con los residuos de la sustancia con la que creó el Alma del Mundo. Efectuadas estas operaciones, abandonó a los Dioses jóvenes la tarea de formar los cuerpos perecederos. Imitando el proceso de su generación, ellos tomaron del Mundo porciones de fuego, tierra, agua y aire, y las colocaron juntas en unidad. Luego, en ese cuerpo así formado, colocaron los movimientos periódicos del alma inmortal.

La estructura física del hombre guarda relación con el cuadro de las jerarquías cósmi-

cas. Imitando la esférica del Todo, los dioses hicieron la cabeza redonda, porque estaba destinada a gobernar a las otras partes del cuerpo que dispusieron alargadamente con sus cuatro miembros que le permiten afirmarse y progresar en los distintos lugares, marchando de frente, por ser ésta la faz más noble del cuerpo como su misma configuración lo indica. Por eso mismo, es en la parte anterior de la cabeza donde está el rostro en el que se disponen los órganos de los sentidos que sirven de instrumentos a las previsiones del Alma.¹⁶⁸

Parte importante del *Timeo* está dedicada a la doctrina de los Elementos y de los cuerpos elementales, de acuerdo con la tradición pitagórica que aquí se perfecciona. A la tierra corresponde la figura del cubo, y esto parece lógico porque la tierra es el más pesado de los cuatro elementos y el más tenaz. A él pertenece pues la base estable, formada por la unión de dos triángulos equiláteros. De acuerdo con las exigencias de la serie, el tetraedro corresponde al fuego; el octaedro al aire, y el icosaedro al agua. Este esquema, como veremos más abajo, alcanza su culminación en el *Epinomis*.

En lo que hace a su posible transformación y conversión, la tierra se revela el más estable de los elementos, el que nunca puede dejar de ser lo que es. El agua, en cambio, puede, dividida por el fuego o el aire, transformarse en corpúsculos de fuego y aire respectivamente, y lo mismo sucede por la interacción de los otros dos.¹⁶⁹

Otra cuestión de interés es la que corresponde, en el orden expositivo del *Timeo*, a la disposición de las partes del cuerpo humano que copia, en cierto modo, la de los estratos del universo. Esquematisando tendríamos el siguiente cuadro:

¹⁶⁷ PLATÓN, *Timeo*, 30, c-39 e.

¹⁶⁸ *Ibid.*, 40-45 b.

¹⁶⁹ *Ibid.*, 53 c-56 e.

<i>Alma inmortal</i>	<i>Cabeza</i>	<i>Alma intelectual</i> (cerebro)
	Cuello	
	<i>Tórax</i>	<i>Cavidad intestinal</i> (corazón-pulmones)
	Diafragma	
<i>Alma mortal</i>	<i>Abdomen</i>	<i>Alma concupiscible</i> (hígado-bazo)
	Ombiligo	
	<i>Ventre</i>	<i>Alma irascible</i> (complementaria) ¹⁷⁰

Mezclando luego, con otras formas y otras cualidades, una sustancia semejante a la del hombre, dieron los dioses nacimiento a otra clase de vivientes: los árboles, las plantas y los granos, destinados a socorrer al hombre en sus necesidades. Los vegetales viven, pero están sujetos en el suelo, inmóviles, con raíces, porque están privados de la capacidad de moverse por sí mismos. En cuanto a los animales, de acuerdo con la doctrina de la metempsicosis, provendrían de hombres decaídos. Los pájaros, de aquellos privados de maldad, pero ligeros, que se guían por apariencias y confían en las demostraciones de la vista; los cuadrúpedos, nacerían de quienes desprecian la filosofía y no consideran la naturaleza de los objetos celestes, entregándose a los dictados del alma irascible; los reptiles descienden de aquellos que se apegan a la tierra, y los acuáticos, de los más estúpidos de todos, cuyo castigo consiste en poder respirar sólo en las profundidades de las oscuras aguas. Se da así un orden decreciente, desde los que habitan los aires, los que transitan por la tierra, los que se arrastran sobre ella y finalmente, los que se mueven bajo las aguas.¹⁷¹

En su doctrina de las enfermedades, Platón recoge en el Timeo las resultantes de la tra-

dición empedócleo-hipocrática. Nuestro cuerpo está formado por los cuatro elementos: tierra, fuego, aire, agua. Todo exceso o defecto que se produzca respecto de la naturaleza de ellos o su desplazamiento fuera del lugar que les corresponde o aún el hecho que algunos de los elementos tome propiedades que no le conviene en su juego habitual de conversiones, es causa de desequilibrio, y por lo tanto de enfermedad. La razón es simple: si un elemento modifica sus propiedades o cambia indebidamente de lugar, los que primitivamente eran fríos se convierten en cálidos y los secos en húmedos, los ligeros en pesados y viceversa. Si el proceso se mantiene dentro de las leyes regulares de combinación y transferencia todo permanece en su normalidad y el cuerpo conserva la salud. En cambio, si se introduce el desorden, sobreviene enfermedad y destrucción. Sin embargo, al margen de lo dicho, también los humores intervienen en el proceso de salud o enfermedad. Esto, porque la sangre, si no es nutrida como lo requiere la naturaleza, por medio de alimentos y brebajes, y en cambio, crece, fuera de medida, por acción artificial, provoca el advenimiento de desequilibrios nocivos para el organismo.¹⁷²

¹⁷⁰ *Ibid.*, 69 e-73 a.

¹⁷¹ *Ibid.*, 77 a-c. y 90 e-92 e.

¹⁷² *Ibid.*, 82 a-86 a.

Queda dicho así, brevemente, que el hombre es microcosmos porque coparticipa de la naturaleza terrena y celeste que en él aparecen sintetizadas. Conviene, no obstante, atender a otros testimonios platónicos en lo que hace a la relación entre el mundo del hombre y el de las estrellas que resulta más significativa en lo que hace al esquema de correspondencias entre el “arriba” y el “abajo”, canon de estas referencias.

En el *Timeo* se enseña que los hombres que dominan sus pasiones, y viven según justicia, irán, al término de su vida, a la morada del astro al que están afectados, y tendrán como él, una vida feliz a su imagen y semejanza. Esto sucede porque el alma, en razón de su afinidad con el cielo, nos eleva por encima de la tierra. Es por ella, justamente, que el hombre puede ser definido como “planta celeste”, y en tal carácter, asegurar su inmortalidad.¹⁷³

También en el *Epinomis* leemos que es justo honrar y rogar especialmente al cielo como lo hacen los otros demonios y dioses. El es, para nosotros, la causa de todos los otros bienes que poseemos. Si uno quiere elevarse a la verdadera contemplación de ese dios, llámesele mundo, Olimpo o Cielo, debe seguir solo allí donde, variando su aspecto, y haciendo rodar los astros que contiene, produce todas sus revoluciones, las estaciones, y los alimentos para todos; pero, además, puede decirse que él nos da, también, junto con el número, la inteligencia y los otros bienes.¹⁷⁴

En este diálogo se produce, al mismo tiempo, un perfeccionamiento de la doctrina clásica de los elementos, con el añadido del éther o quinta esencia. Se dice allí que hay en el cosmos cinco cuerpos: el fuego y el agua, la tierra, el aire y el éther. El predominio de uno u otro de ellos, forma la inmensa variedad de los animales. Para discernir como se

produce esto hay que considerar cada caso en particular. Si el primer elemento es la tierra, elemento que comprende a todos los que marchan y todos los que están fijos, retenidos por raíces, su unidad debe ser considerada del modo siguiente: aunque todos estén formados por todos los elementos, ellos lo están preferentemente, por mayor parte de la tierra y naturaleza sólida. Viene luego otra especie de animales que nace en segundo término y está formada por fuego, aunque también posee pequeñas partes de tierra, de aire y de los otros elementos. Son estas las especies de animales celestes, que forman toda la raza divina de los astros, dotados de más bello cuerpo y de un alma más feliz y perfecta que los hace imperecederos, inmortales y divinos. En los movimientos regulados de estos animales que circulan por el cielo hay que ver una fuerte prueba de su inteligencia que se manifiesta en su marcha constante por la misma vía, haciendo y sufriendo las mismas cosas. Esto supone que, o son dioses a los que es justo glorificar, o imágenes de dioses que pueden mirarse como estatuas hechas por la misma mano de los dioses. Entre esas dos especies de animales mortales (hechos de tierra) e inmortales (hechos de fuego), hay que hablar de otras tres, que están en el medio: los demonios, forjados del aire unos y del éther otros, que además resultan invisibles, y los semi-dioses o héroes, formados del agua, visibles o invisibles según el caso.¹⁷⁵

¹⁷⁵ *Ibid.*, 981 e-e; 982 b; 983 e; 984 a-d. Plutarco indica sólo a una categoría de demonios y excluye al éther como quinto elemento. G. SOURY, *op. cit.*, pág. 25. La doctrina de los elementos en Platón denuncia el influjo pitagórico, y al exponerla, vincula las cuatro “raíces”, con los cuatro poliedros regulares, como se dijo: Fuego (tetraedro), Aire (octaedro), Agua (icosaedro) y Tierra (cubo). Era la disposición de los ángulos en los diferentes cuerpos la que daba la pauta de la propiedad fundamental. Los Pitagóricos, sin embargo, también hacían mención del dodecaedro que se ponía luego en relación con el éther. Esto parece confirmar la doctrina del *Epinomis*, que, si no fue escrito por Platón, pertenece a Felipe de Opos, uno de sus alumnos. Lo mismo sostuvieron

¹⁷³ *Ibid.*, 42 b-c.; 90 a-b.

¹⁷⁴ PLATÓN, *Epinomis*, 977 a-b.

La correspondencia se da del siguiente modo:

- Fuego* Astros (o dioses visibles).
- Ether* Demonios.
- Aire*
- Agua* Semi-dioses (héroes).
- Tierra* Hombres (animales y plantas).

Pasando ahora a la temática propiamente antropológica, encontramos en el mito del Protágoras una sutil ilustración de la excelencia del hombre en el contexto de la Creación. Cuando se decidió la aparición de las razas mortales, los dioses ordenaron a Prometeo y Epimetheo que, antes que estas vieran la luz, desde el seno de la tierra en que fueron forjadas, distribuyeran entre ellas todas las cualidades que debían poseer. En la emergencia, Epimetheo pidió a Prometeo que le dejara el cuidado de la tarea sometiéndola luego a su inspección.

Puesto al trabajo, dice Platón, dio a algunos la fuerza sin rapidez, y a otros concedió esta última para compensar su debilidad. Distribuyó a unos armas, y para los que la naturaleza desarmaba concedió otras cualidades que le aseguraran la supervivencia. A los más pequeños, dio alas para la fuga o una habitación subterránea, en tanto que a los grandes, los salvó por el poder de su tamaño. En síntesis, mantuvo entre todas las cualidades un adecuado equilibrio procurando impedir que raza alguna desapareciera. Luego de haberlos premunido contra las destrucciones recíprocas, se ocupó Epimetheo de guarecerlos contra las intemperies que proceden de Zeus, revistiéndolos de pelos o espe-

sas pieles, abrigos mutuos contra el frío y el calor, y coberturas naturales durante el sueño. A todos dio un alimento distinto: hierbas de la tierra, frutos de los árboles o raíces, la carne de otros animales pertenecientes a especies más fecundas que se ponían así al abrigo de su desaparición.

Todo esto Epimetheo lo hizo bien; pero, como era de escasas luces, no advirtió que en toda su obra había dejado afuera al hombre, distribuyendo todos los dones entre los animales. Ante su embarazo, vino Prometeo a inspeccionar la obra. Este vio a todas las razas armónicamente equipadas, pero al hombre desnudo, sin calzado, sin cobertura y sin armas. Para resolver la dificultad decidió sustraer la habilidad artística de Hefaiostos y Athenea, así como también el fuego motor de todas las artes. De este modo, el hombre se encontró en posesión de innumerables virtudes de las que había quedado privado en el reparto anterior. Participando de los bienes divinos, el hombre fue el único animal que se puso a honrar a los dioses, construyéndoles imágenes y altares. Tuvo enseguida el don de emitir sonidos y palabras articuladas, e inventó las viviendas, los calzados, las coberturas, los alimentos que nacen de la tierra. Falta, sin embargo, alguna cosa importante, porque los hombres vivían dispersos, ignaros del arte político, sin pudor ni justicia. Para obviar este inconveniente, Zeus comisionó a Hermes para que allegara a los hombres las dotes con que sanar esta insuficiencia y apuntalar las ciudades nacientes.¹⁷⁶

La conclusión parece sencilla: despojado de los dones naturales que hacen fuertes a los demás seres de la creación, el hombre, la más inerme de las criaturas, las supera a todas porque, con la posesión de dones celestes, no sólo puede procurarse con arte todo lo que los otros tienen por naturaleza sino que, dotado de razón, puede comunicarse con sus

¹⁷⁶ Spensippo, Jenócrates y Plutarco, a los que habría que unir el testimonio de Teofrasto y Aetius. Todos ellos están contestes en afirmar que Platón sostenía la doctrina de la existencia de cinco cuerpos elementales; el único que los niega es Atticos, posiblemente por influjo de las doctrinas estoicas. J. BAUDRY, *Introduction a Atticos, Fragments*, París Les Belles Lettres, 1931, págs. XV-XVI.

semejantes y organizar armónicamente la convivencia política.

El carácter peculiar de la naturaleza humana, su excelencia, y especialmente su privilegio de ser inmortal, se ven subrayados también en el *Axioccos*, uno de los diálogos que pertenecen, sin ser probadamente platónicos, al contexto de su enseñanza. La inmortalidad, don excelente, aparece aquí probada por las obras del hombre. Se dice así que, quien emprendió hazañas tales como la de amansar el furor de las fieras a las que es inferior en fuerza, la de atravesar los mares, construir ciudades, establecer gobiernos, elevar sus miradas al cielo y percibir las revoluciones de los astros, los cursos del sol y de la luna, su orto y su ocaso, sus eclipses, sus avances y retornos, los equinoxios y solsticios, las tempestades de las Pléyades, los vientos, las lluvias de verano, los monstruosos torbellinos del huracán, no puede ser una mera naturaleza mortal. Si no hubiera realmente en su alma un soplo divino no habría podido determinar, desde siempre, las vicisitudes del universo ni conocer y concebir todas sus maravillas. Por eso, al finalizar su ciclo terreno, el hombre no pasa a la muerte sino a la inmortalidad.¹⁷⁷

Esta reunión de corrientes naturalistas, médicas y astrológicas que advertimos en Platón se integra aquí con un aspecto importante de la religión astral de los Pitagóricos referido a la inmortalidad del alma. Con todo, en Platón las vetas dispersas parecen unificarse: no sólo el alma es inmortal por su parentesco con los astros, lo es también y especialmente, porque está ligada desde sus orígenes, casi genealógicamente, diríamos, con el mundo de los dioses. Ese soplo divino que en cierto modo la funda asegura a todo el hombre, que viene a definirse por ella, un carácter especial en relación con sus congéneres del mundo terreno. Si es microcosmos,

no lo es aquí sólo porque resuma en sí la múltiple diversidad de los seres creados, uniendo lo que está arriba con lo que está abajo, sino porque posee más allá de su estructura física, un elemento divino que le permite, además de participar en el orden natural, conocerlo, organizarlo y dominarlo.

Esta nueva connotación antropológica aquí embrionariamente puesta, se desarrollará luego hasta alcanzar adecuada organicidad en los textos del *Corpus hermeticum* alejandrino.

II

Dejando para el apéndice del presente capítulo, por las razones que se dirán, el análisis de las posiciones aristotélicas, pasamos ahora a examinar el contexto del pensamiento estoico, algunas de cuyas tesis centrales prolongaremos hasta ver el acogimiento que de ellas se hace en algunos sectores de la Patrística.¹⁷⁸

Por su actitud fundamental que lo presenta como una filosofía de la inmanencia, el estoicismo, en principio, parecería ajeno a las implicaciones de la tradición de pensamiento que aquí se procura reconstruir. Sin embargo, y a pesar de esto, su fuerte subrayado de la idea de solidaridad universal de lo creado, hace que debamos prestarle una atención que resultara insospechada si nos atuviéramos simplemente al concepto más obvio de trascendencia. Al mantener, aunque sólo sea dentro de carriles naturalistas, la noción de correspondencia macro-microcósmica, el pensamiento estoico tiene para nosotros un interés que excede largamente al implicado en la cosmología del aristotelismo.

Si partimos de la doctrina de los cuatro elementos en Zenón, veremos que de inmediato hay uno de ellos que alcanza en todas las

177 PSEUDO-PLATÓN, *Axioccos*, 370 b-c.

178 Dada la complejidad de las cuestiones implicadas en nuestro tema, preferimos, como hasta el presente, seguir un orden temático más que cronológico.

postulaciones del estoicismo una importancia excepcional: se trata del fuego, verdadero y propio protagonista de los procesos tanto cosmológicos como antropológicos. Veamos: calor, frío, húmedo, seco, son los cuatro elementos que, temperándose, en cada caso, constituyen la buena salud, porque, justamente, la enfermedad nace del desequilibrio o del prevalecer de alguno de los elementos sobre los demás. La vejez aparece como una consecuencia de la deficiencia del elemento calor. Los que en esa edad, poseen más calor viven más tiempo, dado que la muerte implica carencia de calor y humedad. Demás está decir que estos últimos resultan en Zenón los elementos principales.¹⁷⁹ Parece obvio aclarar aquí que en las líneas antecedentes se observa una adecuada conjunción de las doctrinas médicas con el aristotelismo.

Si el fuego, es decir, el calor, resulta tan importante para la vida, es porque su sustancia es la propia del alma. Cuando el animal muere es porque le falta la respiración o el hálito, carencia que algunos expresan diciendo que en el momento de la muerte el cuerpo es abandonado por el alma. El alma viene a resucitar así lo que comúnmente se define como hálito o respiración, es decir, el espíritu natural ingénito en el cuerpo y creado con él. De esto se deduce que el alma es material, porque, de otro modo, no podría estar en contacto con el cuerpo, entendiéndose sus facultades como cualidades inherentes al sujeto de cuya unión se forma la naturaleza a manera de un compuesto de diferentes elementos. Ocho son las partes del alma: razón, los cinco sentidos, el órgano de la voz y el órgano de la generación.¹⁸⁰

Como se ve, el alma no es un conjunto de elementos, su sustancia es la del fuego que

en la tétrade elemental ocupa el primer lugar. Esta definición supone una identificación entre calor y pneuma que resulta una innovación de la filosofía griega.

Para entender el sentido de tal asimilación hay que tener en cuenta que los Estados distinguen dos clases de fuego: 1) El fuego "grosero" que transforma al combustible en su propia sustancia. 2) El fuego "artista" que, siendo principio de crecimiento y sensación, se encuentra en las plantas y en los animales como alma vegetativa y animal. El mismo fuego "artista" constituye también la sustancia del sol y los otros cuerpos celestes. Esto es importante porque significa que el principio vital de animales y plantas es de la misma naturaleza que el de los cuerpos celestes.¹⁸¹

La doctrina acerca del pneuma requiere algunas aclaraciones. Dyocles de Garystos distinguió dos clases de pneuma: 1) El que viene de fuera, y corresponde al aire circundante, que respiramos, cuya función es la de mantener la temperatura natural del cuerpo. 2) El pneuma psíquico que, aunque material como el anterior, debe ser concebido como sople cálido. A propósito de la localización de este último se trabó una polémica entre los médicos hipocráticos y los sostenedores de la escuela siciliana. Los primeros sostenían la preeminencia del cerebro, desde donde el pneuma dominaría a todo el organismo, mientras que los segundos, con los que formaba Diocles, lo localizaban en el corazón, desde el cual, circulando por las venas, se difundía a todo el cuerpo. Distinguiendo también dos clases de pneuma, Aristóteles coincidía, en cuanto al segundo, con los Sicilianos porque lo instalaba en el corazón y lo hacía nacer de la exhalación de la sangre bajo la acción del calor natural. La escuela hipocrática suponía que el sople se aspiraba desde el exterior y se

¹⁷⁹ ZENÓN, *En torno al hombre y el universo*, Frag., 1-2. Edic. N. FESTA, *Frammenti degli Stoichi Antichi*, Bari, Laterza, 1932, I, pág. 47.

¹⁸⁰ *Ibid.*, Frags. 4-6-19. Edic. cit., I, págs. 48-49 y 54.

¹⁸¹ G. VERBEKE, *L'Evolution de la doctrine du Pneuma*, París-Louvain, Deslée de Brouwer, 1945, págs. 21-23.

transformaba luego en pneuma psíquico, localizándose en el cerebro. Los estoicos coincidían en esto con los Sicilianos, con Diocles y con Aristóteles.¹⁸²

Siendo el mundo un ser vivo, como el hombre, la concepción de aquel está calcada sobre la psicología humana. Es por esto que el mundo actúa sobre los seres vivos como los padres respecto de los hijos. En efecto, puesto que una parcela del alma del padre está contenida en la semilla, resulta evidente que el mundo al comunicar la vida a innumerables seres: plantas, animales y hombres que pueblan la tierra, lo hace porque posee el don que transmite. Dada la interdependencia universal entre todos los seres, es el mundo entero el que colabora en la producción de cada individuo. En la base de esta afirmación se instala una concepción monista del mundo que lo define como organismo viviente y perfecto animado por un desborde vital que a todos comunica el crecimiento y la alegría de conocer.

En esta creación interviene un principio activo (Logos), y uno pasivo (Ousia) que son eternos, incorpóreos y amorfos, por cuya interacción nacen los elementos, sujetos, en cambio, a ciertas determinaciones formales.¹⁸³

También en Cleantes tenemos presente la noción de elementos y su conservación en relación con la fundación del orden natural. Los principios son, en este caso, Dios y la materia. La tierra se convierte en agua, el agua en aire, el aire en fuego. El aire y el fuego son llevados hacia lo alto, mientras que el agua se retira alrededor de la tierra. El alma penetra, sin limitaciones, todo el universo, y el hombre, en cuanto participa de ella, es un ser animado.¹⁸⁴

Es la acción engendradora y conformadora

del fuego artista la que perennemente ordena y dispone la vida del todo. Mientras él cumple ese ciclo, ordenando el mundo, no cesa en ningún momento la tensión de la sustancia universal.

Se ve así que como en cada individuo del mundo orgánico las partes singulares se producen por el semen, en los períodos de tiempo que asigna la naturaleza, también las partes del universo, en las que se encuentran animales y plantas, se producen en tiempos prefijados. A imitación de los procesos naturales que presiden, a partir de la acción del semen, la generación de los individuos, todas las cosas nacen de un semen único y se funden todas en unidad en un ciclo cuyo cumplimiento es regular y armónico.¹⁸⁵

Glosando el pensamiento de Zenón, Cleantes reincide en la afirmación de la materialidad del alma. La semejanza entre padres e hijos no sólo se manifiesta a través de los lineamientos del cuerpo sino también a través de las particularidades del alma, a la manera de un reflejo especular. Esto se traduce en semejanza de costumbres, de disposiciones naturales y de inclinaciones. Como la receptividad de las semejanzas y diferencias pertenece al cuerpo, se ve que también el alma es corpórea en cuanto está sujeta a las mismas semejanzas y diferencias. Concuerda con Zenón en que los accidentes y alteraciones no se comunican de las cosas corpóreas a las incorpóreas y viceversa, y como el alma sufre tanto como el cuerpo, participando del dolor, y el cuerpo con el alma, compartiendo su tristeza, se ve que el alma es cuerpo porque de otro modo no podrían intercambiar sus acciones y reacciones.¹⁸⁶

Para Cleantes hay que admitir, en el comienzo del mundo, que, si este tuvo un principio, los primeros hombres no nacieron de un connubio sino de la tierra dado que en

¹⁸² *Ibid.*, págs. 12-15.

¹⁸³ *Ibid.*, págs. 34-40.

¹⁸⁴ CLEANTES, *En torno a la física de Zenón*, Frag. 1, Edic. cit., II, págs. 115-16.

¹⁸⁵ *Ibid.*, Frag. 2. Edic. cit. II, págs. 116-17.

¹⁸⁶ *Ibid.*, Frag. 7. Edic. cit., II, págs. 120-21.

ella se habían unido los elementos generativos.¹⁸⁷

También en el filósofo estoico el hombre aparece como superior al resto de los animales. Dado que hay una gradación de animal a animal, el hombre sobrepasa y domina a todos los animales de la tierra sea por su constitución física como por su disposición psíquica. El hombre es, en consecuencia, el animal superior y óptimo, aunque sus limitaciones sugieren la presencia de un ser que es superior. Este es el camino argumental para deducir la existencia de Dios.¹⁸⁸

Tanto como en Zenón, la concepción del mundo en Cleantes aparece calcada en su sistema psicológico. El cosmos es un enorme organismo lleno de vida armoniosamente ordenada cuyo "hegemonikon" está en el Sol. El alma humana resulta así una parcela del alma del mundo que penetra y anima todo lo que existe. Ambas psicologías, la del mundo y la del hombre vienen a concordar perfectamente. Así como el pneuma cósmico penetra hasta las más alejadas extremidades de ese gran organismo que se llama mundo, el pneuma psíquico cumple la misma función en el cuerpo humano.

De acuerdo con el argumento de la gradación de los seres, expuesto en el fragmento considerado, se ve que para algunos, el alma del mundo podría ser identificada con Dios. Si el cosmos es un ser vivo, también en él, el alma debe ser más perfecta que el cuerpo, y debe ocupar un lugar determinado, como el hegemonikon en el hombre. Este lugar sería el cielo estrellado, la bóveda celeste considerada como Dios.¹⁸⁹

En Crisippo vienen, en cierto modo, a resumirse tendencias del estoicismo antiguo. En primer término aparece el dualismo, impli-

cado en los dos términos de agente y paciente, inseparable en la formación del ser único y en el universo considerado como su conjunto. Es también la oposición entre Dios y la materia, en cuanto la acción divina consiste esencialmente en una transformación cualitativa de la materia que, en sí misma, está privada de toda cualidad.

Al cambiar, bajo la acción divina, la materia da nacimiento a los cuatro elementos. Junto con Aristóteles, los Estoicos admiten, en cada uno de los cuatro elementos, una dualidad de principios. Cada uno de ellos contiene una materia inerte e indeterminada, sujeto de cualidades que van y vienen, y una cualidad determinada que lo caracteriza. Siguiendo las doctrinas médicas, distinguen dos elementos activos, el fuego y el aire, y dos pasivos, la tierra y el agua. La complementación que se da entre ellos, equivale a la que se da entre Dios y la materia. Justamente el pneuma resulta de una combinación de fuego y aire, asimilándose ese soplo cálido al principio vital previsto por los médicos. Hay que tener en cuenta que, de un extremo al otro de la escala de los seres, desde la piedra hasta el ser dotado de razón, cada uno está dotado de un espíritu que le es propio y que lo caracteriza, haciendo que sea lo que es. Cada individuo aparece así como la imagen de un viviente que tiene en sí un principio de actividad, su soplo, en cuanto la cualidad no es un estado sino un agente: el pneuma que forma la sustancia de la cualidad.

Para los Estoicos, los elementos son fuerzas que actúan unas sobre otras, según su propia naturaleza. En lo que hace a la trasmutación de los elementos existían dos antecedentes importantes. Una era la posición de Heráclito, en la que los elementos surgían unos de otros, a partir del fuego, por condensaciones sucesivas en el orden fuego, aire, agua, tierra y a la inversa por sucesivas rarefacciones. Otra, la de Aristóteles, en la que todo cambio cualitativo iba de un opuesto a

¹⁸⁷ *Ibid.*, *En torno a los Gigantes*, Frag. 1. Edic. cit., II, pág. 144.

¹⁸⁸ *Ibid.*, *En torno a los dioses*, Frag. 2. Edic. cit., II, págs. 130-31.

¹⁸⁹ G. VERBEKE, *op. cit.*, págs. 53-57.

otro. El fuego no podía actuar si no era asimilando al frío, y éste, viceversa, no se calentaba si no era asimilado por el calor. La trasmutación se explicaba así: Las fuerzas elementales, en número de cuatro, actúan por parejas de opuestos cálido-frío, seco-húmedo, que combinados, dan a su vez, cuatro parejas: cálido-seco; cálido-húmedo, frío-seco, frío-húmedo, principios de los cuatro elementos. La trasmutación se producía cuando uno de los principios era vencido por su opuesto. Para los Estoicos, el punto de partida de la trasmutación era el fuego, y de él se iba hasta la tierra; pero una vez acabado el proceso, sólo volviendo atrás se podía alcanzar nuevamente el punto de partida.

El mundo, como todo ser vivo, nace de un germen animado por un soplo vital, el pneuma. Ese germen, no es más que el elemento húmedo, considerado por físicos y médicos como el más propio y adecuado para la germinación. Ambos, sin embargo, tienen su origen en el fuego primigenio que al comenzar el mundo llenaba todo el espacio vacío. Ese fuego, apagándose espontáneamente, produjo el aire, y por su intermedio el elemento líquido. Luego, lo que quedaba del elemento aéreo inflamado, del elemento líquido, a través del germen, produjo, por una serie de trasmutaciones, el orden del mundo. Del germen líquido que estaba en el centro del mundo, se produjo, por condensación, la tierra que, animada por un movimiento centrípeto, se situó en el centro. En tanto, la rarefacción del agua produjo sucesivamente, el aire y el éther, que, livianos por naturaleza, se ubicaron en orden ascendente, sobre el agua el primero, y en los extremos de la esfera cósmica, el segundo.

En todo esto hay que tener en cuenta que el fuego originario es como un dios, y que el mundo, aunque contenga dioses, no lo es en sí mismo. El fuego es así un ser individual, el mundo, en cambio, es una combinación, un sistema de seres. La idea del mundo

como gran animal está tomada del Timeo y de la tradición pitagórica. Aquí también, él se basta a sí mismo, se nutre a sí mismo y contiene en sí toda sustancia posible.

En lo que hace a la disposición de las partes del mundo, los Estoicos siguen a Aristóteles; en el centro, la tierra, luego la esfera de los elementos hasta el fuego o éther, dentro del cual están los círculos planetarios, y arriba, cerrando, la banda de las Fijas. Difieren, en cambio, de Aristóteles en que admiten la presencia de un vacío infinito en cuyo centro está la esfera del mundo, y en la afirmación de la simpatía universal entre todas las partes del cosmos. Hay, para ellos, un continuo intercambio entre la esfera superior y la inferior que se sirve del vehículo aéreo como de un agente de transmisión. Las emanaciones de la tierra y el aire dan al fuego celeste su alimento, mientras que, a su vez, el éther, principio móvil y penetrante, influye sobre los cuerpos terrestres.

Sintetizando las posiciones hasta aquí expuestas, podemos decir que el aporte fundamental del estoicismo es el de haber subrayado la unidad de las leyes de la naturaleza con su teoría del destino. El destino es visto aquí como una ley de esencia moral fundada sobre la justicia. Mediante él, que era como una especie de regulador de la suerte de cada uno de los seres de la naturaleza, la suerte de los humanos aparecía ligada al destino de todos los seres del universo en conjunto.

Con esta noción, el estoicismo venía a identificar el principio de explicación científica de las cosas con el principio religioso regulador de la vida humana.¹⁹⁰

Dentro del mismo contexto, encontramos en Posidonio algunas precisiones que merecen ser destacadas. Para Zenón, fundador de la escuela, era el fuego "artista" el que venía a introducir el orden en el caos de la ma-

¹⁹⁰ E. BREHIER, *Chrysipe et l'Ancien Stoicisme*, París, P. U. F., 1951, págs. 114-194.

teria, situándose como, ley de la sucesión de acontecimientos. Posidonio, piensa, más bien, en un impulso vital que anima la entera realidad. Como principio de vida e inteligencia, el alma del mundo es también principio de la cohesión universal del cosmos y de la interdependencia de todas sus partes. Esta alma del mundo de la que son parcelas las individuales, está situada en un lugar intermedio entre el mundo inteligible, con el que tiene de común la eternidad, y el mundo sensible, con el que coparticipa la pasividad.

La noción de simpatía universal aparece animando los escritos de Posidonio sobre el arte adivinatorio que se funda en tres principios: 1) El parentesco que existe entre el alma humana y la divinidad. 2) El embotamiento de los sentidos durante el sueño que facilita la acción del espíritu, que, más libre y ágil en tal circunstancia, puede comunicar mejor con las almas inmortales que pueblan la zona atmosférica. 3) Por directo contacto con la divinidad.

Todo esto suponía que, tanto en el sueño como en las manifestaciones oraculares, la inteligencia pudiera, libre de las trabas de la sensibilidad, y del peso corporal, aumentar su poder de penetración y comunicar mejor con las fuerzas cósmicas de las que procedía.¹⁹¹

Se tiene así, nuevamente, la noción de universo cerrado que, de arriba hacia abajo, se dispone jerárquicamente en grados de pureza distinta: el puro éther, anima y compone la banda de las Fijas, los cinco planetas y el Sol, en tanto que, al llegar a la esfera de la Luna, la esencia divina comienza a mezclarse con humores de inferior calidad, y a medida que se desciende hacia la tierra, el aire se espesa y se hace paulatinamente más turbio. Esto implicaba que la liberación del espíritu sólo podía lograrse por ascenso hacia las esferas superiores, en tanto la tierra se convertía

en el asiento natural de las almas impuras que allí recibían su castigo.¹⁹²

III

Dada la importancia de la noción de pneuma en las concepciones cosmo-biológicas indicaremos a continuación su tránsito hasta la escuela de Alejandría, refiriéndonos sumariamente a algunas figuras sobre las que volveremos en el próximo capítulo.¹⁹³

También en Séneca, fiel a la cosmobiología estoica, la constitución del mundo está concebida sobre el modelo de organismo humano. Los dos elementos esenciales que penetran el cuerpo entero, a saber el soplo y la sangre, se encuentran en el organismo cósmico. Tanto en uno como en otro existe un centro desde el que parten las corrientes neumáticas. El soplo que atraviesa la tierra no es sólo principio de cohesión, es, al mismo tiempo, fuente de vida y de toda la exuberancia que se puede admirar en ella. Ese soplo vital sirve de alimento al mundo celeste, y a su vez, es el pneuma cósmico el que penetra la tierra toda, el que hace crecer las plantas y el que nutre a los cuerpos celestes.

La escuela neumática distingue, como Crisippo, tres tipos de pneuma: 1) El pneuma Entikon (principio de cohesión de los seres materiales). 2) El pneuma Psiquikon que constituye el grado superior de la jerarquía y se extiende a todo el organismo humano, vivificándolo con un soplo animador. Haciendo del aire un constitutivo de nuestro soplo vital, los neumáticos establecieron un lazo de connaturalidad entre el pneuma y la atmósfera ambiente. Mientras los Estoicos se apoyaban en el parentesco del soplo psíquico con los cuerpos celestes, estos médicos lo si-

¹⁹² E. BEVAN, *Stoiciens et Sceptiques*, trad. L. Baudelot, París, Les Belles Lettres, 1927, págs. 107-09.

¹⁹³ Para todo lo que sigue nos atenemos a G. VERBEKE, *op. cit.*, págs. 151-325.

¹⁹¹ G. VERBEKE, *op. cit.*, págs. 132-33; 118; 121-27.

tuaron a nivel terráqueo. La salud resultaba para ellos de una mezcla armoniosa de las cualidades elementales: calor, frío, seco, húmedo.

En Filón de Alejandría, el pneuma es inmaterial, y no podría en él, dada su posición religiosa, ser identificado con la divinidad. Aparece, más bien, como un intermediario entre la divinidad trascendente y los hombres.

La cosmobiología de Plutarco aparece animada por influencias platónicas. El mundo tiene un alma y un cuerpo, principios eternos, no creados por Dios. El mundo comenzó a existir desde el momento en que el nous se unió a los principios de orden inferior, y en este sentido puede decirse que el alma engendró al cuerpo del mundo, aunque no mediante una creación ex-nihilo sino introduciendo el orden y la armonía en los movimientos desordenados de la materia. En el hombre, la muerte implica la separación del alma respecto del cuerpo que se disuelve mientras la primera va errando por un tiempo en la región sub-lunar hasta que se establece en la Luna, tornándose "daimon". En tal condición mantiene relaciones con la tierra por medio de los oráculos y misterios. Pasado un tiempo de purificación, se produce un segundo desgajamiento: el alma irracional se disuelve en la Luna, mientras que el nous se eleva hasta el Sol por su amor a la imagen de lo divino. Libre así de las trabas del alma inferior, se une a la divinidad de cuya esencia emanó.

En los Gnósticos, los principios-fuente de todo lo real son tres: La Luz, el Pneuma y la Oscuridad. Los dos primeros, luchan para librar los elementos luminosos y pneumáticos que se encuentran aprisionados en las aguas profundas y sombrías de la tierra. Estos elementos, expandidos en el mundo entero, lo están con más razón en el hombre, porque la inteligencia humana se constituyó a partir de un rayo luminoso y un perfume celeste, el pneuma, introducidos en el cuerpo. Siendo así, es perfectamente coherente que el alma

humana esté poseída por el mismo deseo de libertad que anima y penetra a toda la creación.

Importante papel desempeña el pneuma en la antropología de los Herméticos. Según enseña en Picmander, la Primera Inteligencia, que se identifica con la divinidad suprema, produjo una Segunda Inteligencia, un pensamiento creador que se define como Demiurgo. Este, plasmó siete Administradores que engloban, en sus órbitas, a todo el mundo sensible. Tales regentes del orden natural no son sino los siete Planetas que están constituidos por dos elementos superiores: el fuego y el pneuma, que aquí equivale al aire. La Primera Inteligencia produjo además el Antropos, que se vio poseído por el deseo de participar en la obra creadora del cosmos, dando nacimiento a seres por su propia cuenta. Entró, primero, en contacto con los siete Administradores, y recibió, de cada uno de ellos, una parcela de su propia naturaleza. Se abrió luego camino a través de las órbitas planetarias, y mostró el encanto de su divina belleza a la naturaleza terrestre que, enamorada de él se le unió. Esto explica, y en esto descansa el dualismo de la naturaleza humana.

En el origen del cuerpo humano está la Naturaleza, cuyo elemento femenino es el agua y el masculino la tierra, mientras el soplo vital, el pneuma, es una parcela del éther, es decir un elemento tomado de la región de las esferas planetarias. Así la parte incorpóral se origina en el Antropos que proporcionó el alma (psiquis) y la inteligencia (nous). El pneuma viene a resultar así un intermediario entre los elementos terrestres y los superiores.

En el conjunto de los Papiros Mágicos, es el XIII el que expone el relato de la creación del mundo. Cuando Dios rió por séptima vez, se dice, produjo a Psyche, el alma del universo que anima a todos los seres. A partir de ese momento, toda la realidad se puso en

movimiento porque estaba penetrada por un soplo de vida. Ese soplo no tiene localización porque está en todas partes: en el cielo, en la tierra, en los ríos, en el mar. Gracias a él, el mundo es un gran organismo penetrado por un alma todopoderosa. Los Papiros interponen, entre Dios y el mundo, una serie de seres intermedios, designados con el nombre de "pneumata", que vienen a resultar un puente entre el dios supremo y la humanidad. Aquí, el pneuma que se expande en el mundo y asegura su cohesión, aparece como una emanación jerarquizada de la divinidad. Consecuentemente, en cada hombre hay una parcela del pneuma cósmico que actuó como parte constitutiva de su ser.

IV

Algunas nociones fundamentales del estoicismo se prolongan a través del acogimiento que de ellas se hace en la Patrística. Siguiendo el tratamiento temático, expondremos aquí en conjunto esa proyección a partir de las doctrinas cosmogónicas y la teoría de los elementos.

Según escribe Tatiano, la constitución del mundo se hizo a partir de la materia, creada por Dios, y que en principio, no tenía ni cualidad ni forma. Con la distinción de sus elementos, quedó luego ordenada y regulada, de modo que el cielo, los astros y la misma tierra, junto con todo lo que en ella vive, coparticipan de la misma constitución. En síntesis, para Tatiano, los cuatro elementos nacen de la materia indeterminada, y es por ellos que aquella alcanza luego su determinación en la producción de los distintos tipos de seres.

Diversa es la posición que se asume en los Philosophumena, porque aquí los elementos se atribuyen a una acción directa de Dios. El Creador habría dado vida, primero, para todos los seres por venir, a principios diferentes: el fuego, el espíritu, el agua y la tierra, con los

que conformó luego la creación. La jerarquía de esos seres estaba en relación directa con el número de esencias comprometidas en su composición. Los seres de una sola esencia fueron inmortales, dado que la descomposición era incompatible en su naturaleza. En cambio, los otros se vieron sujetos a ella.

La enumeración de los cuatro elementos: fuego, aire, agua, tierra, se hizo común en Hermas, Atenágoras, Clemente y Tertuliano, agregando este último las tinieblas y el abismo para figurar al mundo infernal. Según los autores, las preferencias van a uno u otro de los elementos. Para Hipólito, el fuego es el principal, en cuanto fuente del deseo y la generación. Del fuego nacen los ángeles, del fuego y del soplo, el Sol, la Luna y los planetas. Clemente, en sus Eglogas proféticas, avvicinda al fuego con Dios por ser el más poderoso de los elementos. Tertuliano, en cambio, se decide por el agua que, mezclada con el limo de la tierra dio origen al hombre.

De acuerdo con lo enseñado por los Estoicos, los cuatro elementos se compenetran íntegramente: la composición y proporción diferente de sus mezclas, da un "tono" diverso a los distintos cuerpos. De acuerdo con esto, se insinúa una clasificación del siguiente modo: 1) Aquellos a los que el logos-pneuma da un tono que hace su unidad. 2) Aquellos en los que arroja un impulso vital (fisis). 3) Aquellos en los que deposita una fuerza instintiva, característica de una psiquis. 4) Aquellos a los que gratifica con un logos-nous, propio de los hombres y los dioses y que se traduce en virtud. Siguiendo este esquema, Clemente presenta cuatro clases de seres 1) Todo aquel que se sostiene individualmente, como la piedra. 2) Todo lo que tiene como propia marca el crecimiento, como la planta. 3) Los seres sensibles y animados, como el animal. 4) Los seres animados, sensibles y lógicos, como el hombre.

Todo el mundo es visto como orden y armonía: los movimiento cósmicos son regulares

y actúan sinfónicamente como puede verse en la Epístola I de Clemente romano. Se admira allí la organización del mundo, regido por las mismas leyes que animan el día y la noche, al Sol, la Luna y el coro de los astros que recorren inmutables sus órbitas, a la tierra, que todo lo da a animales y hombres. También se rigen por las mismas leyes los abismos del mar, los océanos y los otros mundos que obedecen las mismas órdenes. Así, la sucesión de las estaciones, los vientos, las fuentes, los menores vivientes, todo lo que trasunta paz y armonía. Las mismas ideas afloran en Arístides, Justino, Athenágoras, Teófilo, Ireneo, Novatiano, Minucius, Félix y Clemente alexandrino. La armonía del todo resalta de la armonía de los contrarios.¹⁹⁴

El tema de la unidad del cosmos es un lugar común, como se vio, en los Estoicos. Esa unidad se presentaba bajo dos aspectos; 1) El riguroso encadenamiento del acontecer por la ley del destino. 2) La potencia, en cada ser, del pneuma divino, establecía una jerarquía entre los "simpatizantes". En última instancia, los dos aspectos se identificaban, uniendo seres y acontecimientos en una indisoluble y armoniosa cadena.

Tanto en Tertuliano como en Ireneo, los términos "to Pan" y "universitas" eran de uso frecuente, expresando una concepción monista de la creación, en cuanto Dios recorre cada cosa, mueve el todo, vivifica el universo y examina el conjunto. La unidad del mundo, así entendida, encuentra a menudo su ejemplificación en el cuerpo humano. Los Griegos, al respecto, habían tomado la delantera asimilando macro y microcosmos, cuerpo del mundo y cuerpo del hombre. Luego, con S. Pablo, la idea se asienta en el plano social y eclesiológico, y se ve entonces a la comunidad jerárquica actuar armoniosamente a la manera de la interrelación entre los órganos del cuerpo

humano. Para Arístides y Athenágoras el cuerpo del hombre es una sinfonía en la que las múltiples partes no obvian la unidad del todo. Tertuliano hablará luego del vasto cuerpo del mundo, cuya unidad se da bajo el vasto signo de la materia en cuanto los seres existentes se confunden con la corporeidad. La distinción, tan común entre nosotros, de cuerpo y alma o espíritu y materia, no tiene mayor sentido para los que subrayan enérgicamente la unidad de lo viviente en un universo que es un encadenamiento penetrado por el logos hasta en sus menores partes, un todo vitalmente unificado en una conexión sagrada. Así en el cosmos, Dios, Providencia, Destino, Naturaleza, Necesidad, son aspectos diferentes de esa gran fuerza cósmica que determina su despliegue. Estas ideas se confirman y refuerzan en el siglo II con el fatalismo astral de Caldea.

Entre los Padres se renueva el dilema planteado a los Estoicos entre libertad y determinación que implicaba resolver el encuentro que se daba entre el encadenamiento causal y la acción del logos humano. En Tertuliano el encadenamiento es racional: Nada hay que Dios no haya combinado, dispuesto y organizado con su razón; en Clemente, en cambio, es físico. Dentro de la economía divina, por necesidad física, la muerte sigue al nacimiento, y al encuentro de cuerpo y alma sucede la disolución. En Bardesanes se expone un fatalismo astral: Dos fuerzas pesan sobre el hombre, la naturaleza y el destino que modifica el curso normal de la primera, mientras la vida es regulada por un fatum astral signado en el horóscopo. En Atenágoras se habla de la simpatía entre el hombre y el mundo celeste, mientras que en Novatiano encontramos que el gran vinculador es el aire. Dios encadena así las materias discordantes por la concordia de todos los elementos, con tanta excelencia que, a partir de elementos diferentes, existe un mundo único que forma bloque gracias a esa conspiración

¹⁹⁴ M. SPANNEUT, *Le Stoïcisme des Pères de l'Eglise*, París, Editions du Seuil, 1957, págs. 352-55; 372-79.

unificante que nada puede disociar. Por eso, si con Adán pecó en realidad toda la creación, con Cristo es todo el cosmos el que aparece redimido en cuanto ambos, Adán y Cristo, son respectivamente, recapitulación de todo lo existente.¹⁹⁵

El vínculo existente entre el hombre y el universo se tradujo, a menudo, por la idea de semejanza y se expresó con una terminología de la que a veces se ha abusado, la de macrocosmos y microcosmos. Este último término remontaría a Posidonio, y aunque conocido por los Estoicos, su difusión se debió a los Neoplatónicos. Los Padres no lo usaron y sólo se hizo presente en la espiritualidad cristiana más tarde, durante el Medioevo; pero, si el término tardó en imponerse, el concepto venía desde Pitagóricos y Platón, y fue evolucionando hasta su adopción en la filosofía europea posterior.

A propósito de esto, R. Allerse distinguió diversas acepciones: 1) Microcosmismo elementalístico (el hombre es una síntesis de los elementos con los que está formado el mundo). 2) Microcosmismo estructural (el hombre se concibe sobre el modelo del mundo o éste sobre el modelo del hombre). 3) Microcosmismo holístico (toda la organización del mundo está hecha a imagen del hombre). 4) Microcosmismo simbólico (con diversas asimilaciones). 5) Microcosmismo psicológico (la asimilación se hace por el conocimiento). 6) Microcosmismo metafísico (en el que el hombre se convierte en universo por pura imagen).

Todas estas posiciones no son estoicas, sólo tienen en común con la Stoa la idea madre de la comunión universal de todos los seres.

Haciendo un breve repaso se puede ver que en los Padres se dan diversas acepciones del "microcosmismo". Por ejemplo, en Arístides, el hombre está constituido por los cuatro elementos, alma y espíritu y de ahí es

llamado cosmos. En los *Philosophumena*, el hombre es presentado como coronamiento y resumen de la obra creadora. En las *Constituciones Apostólicas*, el hombre es llamado "cosmos del cosmos", en cuanto "su cuerpo está formado por los cuatro cuerpos". En Tertuliano, en cambio, tenemos un buen ejemplo de estructuralismo "La carne del hombre es la tierra; su sangre, el agua; los músculos, la gleba; los huesos, las rocas; las ramificaciones de los ríos, las venas; las glándulas de los senos, especies de guijarros; el entrecruzarse de los nervios, raíces nudosas; el vello, los musgos; los cabellos, el pasto; la médula de los huesos, los metales preciosos".

Clemente alejandrino incidía en el tema cuando decía que, así como el hombre debe superar nueve facultades para llegar al nous, así en el mundo debía superar nueve partes para alcanzar en la cifra perfecta la Gnosis divina. Dividía también al mundo como al hombre en diez partes regidas por dos.¹⁹⁶

Finalmente, coronando todo lo dicho hasta aquí, el hombre aparece como centro del cosmos, en cuanto todo él está ordenado para el hombre. Esta también era una idea estoica que venía desde Zenón. Todo lo existente, plantas, animales, la misma belleza del mundo, estaba al servicio del hombre, para su utilidad, regocijo y alegría.

La Epístola a Diognete dice que los seres fueron creados para uso de los hombres, sometiendo Dios todo lo existente. En coincidencia, Tatiano, aclaraba que la creación se hizo en función del hombre, y que, por lo tanto, era absurdo adorar al Sol o la Luna que eran servidores del rey de la Creación. Lo mismo puede leerse en Arístides, Justino, Teófilo, Tertuliano. En todos ellos se ve que Dios hizo al hombre para sí y a los demás seres para el hombre. Este es el que domina y señorea a todas las cosas que mueren y renacen, es el dueño del universo entero.¹⁹⁷

¹⁹⁵ *Ibid.*, págs. 386-421.

¹⁹⁶ *Ibid.*, págs. 414-16.

¹⁹⁷ *Ibid.*, págs. 380-84.

Apéndice: El intermezzo aristotélico.

Estando nuestro tema centrado en la configuración de las notas antropológicas del Humanismo europeo, parecería, si nos atenemos a la tradición escolar, que casi podríamos saltar sin consecuencias sobre las implicaciones del Corpus aristotélico. En efecto, como ya se dijo más arriba, la posición espiritual del Humanismo, en sus aspectos cosmoantropológicos, pareció ser una reintegración de la vieja tradición pitagórico-platónica traída a colación, justamente, contra el supuesto predominio del naturalismo aristotélico, instalado desde el siglo XIII, en el ápice de la vida intelectual del Occidente europeo. Si bien se mira, de acuerdo con el saber de ese momento, la observación parece justa, porque se trataba, en el esquema historiográfico escolar, de una oposición hondamente afinada en las preocupaciones del tiempo, entre el espiritualismo florentino y el naturalismo aristotélico-averroizante de la línea París-Padua.

Dejando de lado el hecho que la tal oposición formal ignoraba incluso situaciones contemporáneas, como las implicadas en la nueva imagen que del pensamiento aristotélico habíase ido trazando a partir de Leonardo, Bruni, Argirópulos, Pico de la Mirándola, Hermolao Bárbaro y Lefebvre d'Étaples, para no citar sino a figuras especialmente significativas, nuestra erudición contemporánea pudo poner de relieve todo lo que de artificial había en tal oposición de pensamientos, métodos y escuelas. Esto en lo que hacía a un nuevo encuadre de las relaciones entre platonismo y aristotelismo a la luz de una problemática más rica que revelaba toda la complejidad de las cuestiones allí implicadas.

Hay, sin embargo, algo más importante. Si la oposición aguda entre platonismo y aristotelismo se aplacó en gran medida luego del conocimiento directo de los textos del Estagirita y de sus comentaristas más autorizados del ámbito griego, quedaba siempre

en pie el hecho casi invencible que nacía de una, en esos momentos, limitación erudita: el Aristóteles conocido impugnaba con clara vehemencia los supuestos más caros a la tradición pitagórico-platónica.

Tal era la situación cuando felizmente, en nuestros días, se logró poner en evidencia la existencia de otro Aristóteles que diríamos hasta ese momento desconocido o perdido que podía ser reubicado en el marco natural de la Academia platónica. Sólo a partir de ese momento se estuvo en condiciones de ver, con inocultable claridad, que los supuestos del pensamiento aristotélico que se habían manejado hasta ese momento correspondían al contenido de sus obras de la madurez, es decir, los tratados escolares reunidos y publicados, mucho después de su muerte, por Andrónico de Rodas a principios del siglo I a. C.

El conocimiento del Aristóteles joven y la minuciosa reconstrucción de su pensamiento, aparentemente perdido, a través de autores del mundo greco-romano, permitió apreciar en qué medida, en esa etapa de su evolución intelectual, adhirió a las enseñanzas de su maestro Platón.

Llegada a estos resultados, la erudición contemporánea pudo luego rastrear, con mejores recursos instrumentales, cuanto había desvanecido de aquel pensamiento en sus obras posteriores. Se creaba así una nueva perspectiva que nos servirá de base para una prudente y adecuada instalación del pensamiento aristotélico en la línea de nuestro tema del que, aparentemente, parecía desalojado.¹⁹⁸

De ese material perdido, el texto que para nuestro tema posee una importancia mayor es el diálogo De Philosophia, que resulta, en cierto modo, un puente entre ambos Aristó-

¹⁹⁸ Utilizamos para esta reconstrucción las ricas observaciones de E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze, La Nuova Italia, 1936, I, 3, págs. 157-226 y apéndice al capítulo 3, págs. 227-72 y II, 8, págs. 335-92, y el ordenado análisis de FESTUGIERE, *op. cit.*, II 8, págs. 219-59.

teles, el de la juventud y el de la madurez. Allí también, como acontece con el Libro de Tucídides, se advierte el intento de trazar el esquema de una "Arqueología" que recoja las etapas de una historia a la vez humana y cósmica, referida, en este caso, a la recuperación de la historia intelectual, desde los tiempos míticos hasta su presente. Se advierte en Aristóteles, más allá del racionalismo sofístico y tucídideo, la presencia de un espíritu religioso que llena toda la realidad y que se expresa en una intelectual conquista de lo divino, el espíritu de la nueva edad.

Cinco etapas discierne Aristóteles en ese largo camino. En la primera y segunda, se ve a la sabiduría antidiluviana, preservada a través de los proverbios y pérdida de catástrofes cósmicas. No quedan de esas dos épocas trazas visibles. Sólo con la tercera, aparecen fragmentos de la "sabiduría" de los siete Sabios en relación con el santuario de Delfos; de los Magos persas, más antigua que la egipcia, y del pseudo-Orfeo, cuya leyenda discute. En la cuarta, se instala la "sabiduría" de los físicos presocráticos hasta llegar a la quinta etapa, la de la "verdadera filosofía", que comienza con Sócrates y concede un lugar preferente al estudio de las matemáticas.

Casi podríamos decir que este punto de llegada es al mismo tiempo, para él, el punto de partida, porque comienza aquí a insinuarse el proceso de su apartamiento parcial del idealismo matemático y de la doctrina de las ideas de platónica memoria.

Sin embargo, así como se ve que no repugna ya a Aristóteles la aceptación del mundo sensible, en la paulatina superación del dualismo platónico, también puede apreciarse que el Diálogo viene a coincidir con el Platón maduro del Timeo, las Leyes y el Epinomis.

Debe al Timeo una explicación religiosa del universo, que se concretará, en lo que hace a la nueva posición del maestro, en las enseñanzas del Epinomis del que, no accidentalmente, es contemporáneo el De Philosophia. Casi po-

dríamos decir, al respecto, que la inspiración religiosa del discípulo supera a la del maestro, y que su descubrimiento de Dios en el cosmos es como una liberación del alma.

Apunta así, a partir del Epinomis, atribuido por muchos a Felipe de Opos, una nueva ciencia celeste, mediante la cual, ya no se siente el alma encerrada en la tumba del cuerpo y en la caverna del mundo, sino que vuelve sus miradas a lo alto, percibiendo un cosmos luminoso cuyos habitantes son realmente sus congéneres en la posesión de la inmortalidad. Conoce así sus movimiento y sus leyes, que transparentan número y medida en una suprema y musical armonía.

Se perfecciona así la religión astral, con la exaltación de los astros celestes como dioses visibles, con su propia alma divina que los lleva a la perenne exactitud de su marcha, certificando, contra el parecer del vulgo, que la astronomía es la mejor guía para el conocimiento de lo divino. Se quiebra así, definitivamente, el sistema antropomórfico de la religión tradicional, y se otorga a la filosofía, condenada en la persona de Sócrates como una forma de ateísmo, el carácter de verdadera religión.

En esta atmósfera, plena de la nueva religiosidad, nace el De Philosophia. En él se mantienen las tesis de este último e innovador Platón, y en él también se ponen las cuestiones que la posterior especulación aristotélica resolverá de modo distinto, cuando no directamente opuesto.

Resumiendo, diremos que son platónicas las siguientes ideas que defiende el Diálogo del Aristóteles joven: 1) La contemplación del orden cósmico, de su armonía y equilibrio, certifica de la existencia de Dios. 2) Los cuerpos celestes poseen un alma que es la que explica y hace posible sus movimientos regulares e inalterables. Esta alma, es por otra parte, anticinética. 3) El mundo mismo es un Dios, el Dios visible e indestructible del Timeo. 4) Hay un parentesco esencial entre

nuestra alma y la de los dioses astrales. Todo esto podría expresarse, a su vez, en dos premisas fundamentales: por un lado, el mundo es el templo de Dios; por el otro, ese mundo, entendido como Cosmos, puede aparecer él mismo como un Dios, traduciendo, platónicamente, como Cielo (Uranós).

En relación con nuestro tema, lo que aquí parece interesar es la cuestión del parentesco esencial del alma humana con los astros.

Varios textos de Cicerón testimonian la posición que asumió al respecto el joven Aristóteles. Así en Académicos, 1, 7, 26, luego de recordar la presencia de los cuatro principios o elementos: agua, fuego, tierra y aire, de los que nacen todos los seres sensibles en la tierra, atribuye a Aristóteles la idea de la existencia de una "quinta esencia" de la que habrían surgido los astros y las inteligencias. Lo mismo repite en Tusculanas, 1, 10, 22 y 1, 26, 65.

Estas observaciones que pueden completarse con otras de Olympiodoro y Plutarco, nos darán la siguiente serie de resultados: 1) Existe una "quinta esencia" de la que nacieron los astros y las inteligencias. 2) Esta quinta esencia está dotada de movimiento continuo. 3) Los cuerpos celestes, en cuanto incorruptibles, no poseen más que la vista y el oído. 4) Los cuerpos celestes se nutren del éter y no necesitan dormir. 5) Los movimientos producen un armonioso concierto al que se emparenta, en el hombre, la armonía de los sentidos superiores (vista y oído), y en un grado menor, la de los otros sentidos.

Esta doctrina que los testimonios atribuyen al Aristóteles del De Philosophia, depende de las enseñanzas del Timeo acerca del parentesco entre el alma humana y los astros. El alma intelectual, que habita en la cabeza como un "daimon" en su templo, nos lleva hacia lo alto en razón de su afinidad con el cielo, dado que no es planta terrestre sino celeste. Esta afinidad se fundamenta en el hecho de que el alma individual está com-

puesta por los residuos de la sustancia que sirvió para la composición del alma del mundo; pero, además, las almas individuales primero colocados en los astros; cada una en un astro diferente, que es para ella un "partenaire". Por designio de Dios, esas almas fueron implantadas en cuerpos humanos y conocieron los deseos y pasiones que corresponden a la naturaleza corporal. Luego de cumplir con su prueba terrena, a cada alma corresponderá el destino a que se haya hecho acreedora: o remontarse a su astro, o degradarse en los seres inferiores del orden natural.

Esto implica una estricta relación de parentesco entre almas individuales y alma del mundo que funda el esquema central de las correspondencias macro-microcósmicas. Como cada elemento da nacimiento a un género de seres distintos, había que prever aquí la existencia de un quinto elemento, el éter, que produciría el cuerpo también vivo del cielo y de los astros.

Siguiendo el razonamiento, con los datos que emanan de los testimonios antes citados es esta quinta esencia o éter, el elemento común a los astros y los espíritus. De todo esto se ve que, entre el Timeo y el De Philosophia hay semejanzas notables: Cielo y astros son seres animados y dotados de perfección total que se manifiesta en la periodicidad de sus revoluciones. Además, cielo y astros de un lado e inteligencia humana del otro, están estrechamente ligados en razón de su común origen. La verificación de esta semejanza debe llevar al hombre a la formulación un sistema moral que encuentra su base y coronación en la adoración del Cosmos. Es precisamente en esta consecuencia en la que el entusiasmo del joven Aristóteles parece superar incluso la religiosidad de Platón.

Resumiendo las posiciones del De Philosophia, que resulta de alguna manera la síntesis de la labor filosófica de Aristóteles joven,

vemos que se mantiene la noción central de las correspondencias macro-microcósmicas. El hombre, participando a la vez de los dos estratos del universo, el terrestre y el celeste, resulta en cierto modo su síntesis. En efecto, a través de su coparticipación natural con los cuatro elementos, es, al mismo tiempo, mineral, vegetal y animado, lo que equivale a decir, en el lenguaje cosmológico de ese momento, Tierra. Sin embargo, en cuanto posee inteligencia o espíritu, escinde su mera condición natural e incorpora el quinto o ethéreo elemento que lo asimila a los astros celestes con lo que se convierte idealmente en Cielo. Así Tierra y Cielo, síntesis de los cinco elementos, el hombre puede muy bien recibir la calificación de “microcosmos”, mundo pequeño en el que se espeja el grande.

A partir de estas verificaciones habrá que atender ahora a la posterior evolución de su pensamiento en sus obras “físicas”: *De Caelo*, *De Generatione et Corruptione* y *Meteorologica*, y en su “psicológica” *De Anima*. Sólo así podrá valorarse en qué medida el Aristóteles de los tratados escolares mantiene o refuta las tesis centrales de su pensamiento juvenil.

Apenas abrimos el *De Caelo*, nos encontramos con la afirmación ya tradicional en el pensamiento griego, a partir de Diógenes de Apollonia, de la perfección del universo que aquí se funda en la pitagórica afirmación de que el tres es perfecto porque equivale al Todo, tanto en el plano dimensional: línea, superficie, volumen, como en el disposicional-cosmológico: principio, medio y fin.

Enseguida, luego de ese casi lugar común, Aristóteles se demora largamente en una noción entroncada con la temática del *De Philosophia* a la que debemos prestar suma atención. Junto a la existencia de los cuatro elementos empedócleos, sostiene la presencia de un “cuerpo primero” que es materia del mundo sideral y que se mueve circularmente, como corresponde, según lo anotado en la *Physica*, a los cuerpos perfectos. La rotación del

cielo viene así a explicarse por la rotación natural del elemento que lo constituye, y no por la impulsión de un alma cuya presencia es negada también en los astros.

Según apunta P. Moraux, traductor y comentarista del *De Caelo*, estas afirmaciones de Aristóteles fueron interpretadas de diversa manera por tres grupos de exégetas. 1) Unos piensan que sus convicciones han evolucionado a partir de la noción platónica de la animación del mundo y de los astros, sustituyendo a tal explicación “mítica” un sistema que sólo admite causas físicas. 2) Otros, en cambio, han buscado superar la contradicción diciendo que el ether, siendo causa de un movimiento eterno, desempeña en el mundo el papel de motor atribuido al alma, por lo que es legítimo hablar del mundo como de un viviente. 3) Otros, finalmente, piensan que Aristóteles no negó nunca explícitamente la animación del cielo y los astros; pero, que, a diferencia de las almas humanas, que tienen dificultad para someter a sus leyes a un cuerpo rebelde, las almas de los seres celestes encontrarían en el elemento astral un cuerpo perfectamente predestinado a recibir sus impulsos.¹⁹⁹

Lo que aquí interesa particularmente, en relación con el tema de las correspondencias macromicrocósmicas, es el problema del quinto elemento, que es como decir el de la naturaleza del cielo. La noción de quinto elemento aparecía vinculada, como ya se dijo, a la subrayada correspondencia, que se atribuía a los Pitagóricos, entre elementos y poliedros regulares. Si el cubo correspondía a la tierra, el tetraedro al fuego, el octaedro al aire y el icosaedro al agua, quedaba reservado el dodecaedro para la representación del Todo. Dejando de lado el hecho de que esta asimilación es en el fondo una transferencia platónica que incorpora la llamada literatura pitagórica, parece ser que fue, no exactamente en el *Timeo*

¹⁹⁹ P. MORAUX, *Édit. del De Caelo*, París, Les Belles Lettres, 1965, Introduction, pág. XLIII.

sino en los medios de la Academia, donde se produjo el paralelo entre poliedros y elementos en número de cinco. Los responsables habrían sido Jenócrates y Speusippo, haciendo este último pasar la cosa como auténticamente pitagórica. Ya vimos cómo luego, en el Epinomis, se produce la asimilación entre elementos, poliedros y seres vivos correspondientes a cada esfera elemental. Más tarde, Heráclito Póntico y Plutarco, van a perfeccionar el tema hablando “Luz”, “Cielo”, “Ether” o “quinta esencia”, como elemento celeste del que derivarían las almas.

Frente a sus camaradas de la Academia, Aristóteles rechazó el paralelo entre estereometría y física de los elementos, buscando fundar su teoría del quinto elemento en un principio físico como era la teoría de los movimientos naturales. Los testimonios antiguos acerca de la doctrina aristotélica del quinto elemento parecen coincidir, como se dijo más arriba, en afirmarlo como común denominador de los astros y de las inteligencias, o dicho de otro modo, de los dioses y las almas. Tampoco en esto están de acuerdo los comentaristas modernos. Para W. Jaeger, el ether del que se habla en el *De Philosophia*, sería el cuerpo de los astros concebidos como seres animados y dotados de un movimiento voluntario. Para H. von Arnim, el quinto elemento debía ser una especie de sustancia espiritual automotriz y dotada de funciones psíquicas. Esto significaba que en el *De Caelo*, Aristóteles le habría dejado su primera virtud privándola de las segundas. Para E. Bignone, el quinto elemento del tratado de juventud expresaba la sustancia de las almas humanas y de las almas astrales y no tendría nada que ver con el cuerpo etéreo descrito en el *De Caelo*. Finalmente, otros autores creyeron que el quinto elemento del *De Philosophia* estaba destinado a explicar, quebrando el dualismo platónico, el movimiento de los astros y la actividad mental del hombre, admitiendo la existencia de una materia sutil, viva y animada por na-

turalidad, común para el macrocosmos y el microcosmos en sus seres más perfectos.

P. Moraux cree que no corresponde identificar la quinta esencia del *De Philosophia* con el quinto elemento o naturaleza del *De Caelo*: serían dos cosas distintas. En el primer caso, se subraya el carácter inmaterial de la inteligencia; en el segundo, se trata de un cuerpo con propiedades especiales que explicaba el movimiento circular de los astros o de sus esferas.

Sin embargo, y esto es lo que aquí interesa, la tradición, vinculó la aristotélica noción de quinto elemento con las doctrinas del alma desarrolladas por el Neoplatonismo, fundiendo las viejas nociones platónicas de Heráclito Póntico con las nuevas preocupaciones de Jamblico y Juliano. En la escatología derivada, el éther, elemento astral y psíquico, desempeñará el papel de intermediario entre el alma y el cuerpo. A medida que desciende hacia el cuerpo, el alma se reviste de túnicas etéreas que le servirán, en su vida terrestre, de lazo de unión con el cuerpo.²⁰⁰

Hechas estas aclaraciones, vayamos ahora al texto del *De Caelo*, que, como se dijo, desea afirmar la existencia de una naturaleza que, más allá de los cuatro elementos tradicionales, sirva para explicar la peculiaridad del cielo y los astros que en él se mueven. Todo movimiento, escribe Aristóteles, es rectilíneo, circular o compuesto de los dos anteriores. Como el movimiento circular, según se definió en la *Physica*, es superior a los astros, debe corresponder a un cuerpo superior por naturaleza, porque los otros elementos se mueven en línea recta, el fuego hacia arriba, la tierra hacia abajo, según su ligereza o pesadez. El cuerpo que se mueve circularmente, en cambio, no tiene ni peso ni ligereza, y además, es inengendrado e incorruptible porque no crece ni decrece, permaneciendo siempre inalterable.

²⁰⁰ Todas estas discusiones acerca del problema de la “quinta esencia” en P. MORAUX, *cit.*, págs. XLVII-LIX.

Este primer cuerpo, aclara Aristóteles, es en consecuencia, eterno, inmutable e impasible, y participa su definición de los caracteres generalmente atribuidos, por Griegos y Bárbaros, a la divinidad.

Al fijar de este modo las características del Cielo, Aristóteles va a forjar, por siglos, la imagen de las dos grandes esferas del Universo: la hiper-lunar, así definida, y la sub-lunar o mundo de los cuatro elementos, sujetos, en cambio, a los procesos de generación y corrupción.²⁰¹

Es más, dará a la estructura y disposición de las esferas celestes un orden que, confirmado luego por Ptolomeo, se hará canónico hasta Copérnico. Por otra parte, con su demostración de la finitud del universo y la unicidad del cielo, dará la imagen clásica de un Cosmos, con la Tierra en el centro, que no era, en realidad, más que la de nuestro sistema planetario.²⁰²

Aristóteles resume así su idea de la perfección de los seres celestes: “Es por ésto que las cosas de arriba no están en ningún lugar; ningún tiempo las envejece; no hay cambio para los seres dispuestos en la traslación más exterior: sino que son inmutables, impasibles, gozando de la mejor y más independiente de las vidas, prosiguen su existencia durante la entera duración... que ha tomado su nombre de su eterna existencia y es inmortal y divina”.²⁰³

En el libro II, Aristóteles va a perfeccionar con nuevas demostraciones su imagen de mundo cerrado, haciendo del cielo una esfera que cubría y encerraba el mundo sub-lunar y recordando que, como a único inmortal, los antiguos le habían asignado la sede de los dioses. El va más allá porque lo define como cuerpo divino, coparticipando con Dios del movimiento circular y eterno. La tierra, en cambio, por estar en el centro, debe quedar inmóvil, y el

fuego, su opuesto, debe estar en el extremo contrario, al tiempo que los otros dos elementos, el agua y el aire, se disponen simétricamente respecto de los dos primeros. La existencia de este movimiento rechaza la posibilidad de que sean eternos.²⁰⁴

Pasa luego Aristóteles a demostrar la esfericidad del universo que se apoya, obviamente, en la noción de círculo y esfera, respectivamente, la figura y el cuerpo perfectos. La esfera es el primero de los sólidos porque es el único que está cubierto por una sola superficie, mientras los poliedros lo están por muchas. Afirmado esto, da cuatro argumentos para probar la esfericidad del universo.

El primero corresponde al orden de los cuerpos y esferas, que se van sucediendo desde el primero hasta el último, en el orden de los cielos. Como todos ellos, a partir del primero, están envueltos por la esfericidad y se mantienen en contacto con ella, deben participar de su condición. El segundo señala que la rotación de una esfera es el único supuesto capaz de asegurar la ausencia de todo lugar o vacío fuera del universo. El tercero postula que el movimiento más rápido es el que sigue la línea más corta, es decir, entre las que parten de un punto y vuelven a él, la circunferencia. Y finalmente, el cuarto, que, a partir de la esfericidad del agua que rodea la tierra, afirma consecuentemente la del aire y el fuego que le siguen en orden correlativo del espacio tal se le concebía en esos momentos.²⁰⁵ Al referirse a los astros niega la idea de “autokinesis”, y establece que su movimiento es provocado por el de los círculos en los que transitan dada su participación en la total esfericidad del universo.²⁰⁶ En lo que resta del II libro, se ocupa de las teorías acerca de la tierra, examinando el pensamiento de sus antecesores y exponiendo luego el suyo.

En el III libro se ocupa del problema de

201 ARISTÓTELES, *De Caelo*, 268 b-270 a.

202 *Ibid.*, 271 b-278 b.

203 *Ibid.*, 279 a.

204 *Ibid.*, 284 a-286 b.

205 *Ibid.*, 286 b-287 b.

206 *Ibid.*, 289 b-290 b.

la generación y de la doctrina de los elementos que se iría perfeccionando en sus trabajos posteriores. En síntesis, dado que a nosotros sólo interesa en este caso, identificar las vetas principales que configuran la cosmo-antropología posterior, diremos que, para Aristóteles, una vez que se abandona el mundo celeste se entra en el dominio del mundo sub-lunar en el que dominan los cuatro elementos sujetos a generación y corrupción.

Uno es el mundo impasible y eterno en el que se mueven los astros, en círculos perfectos e inmutables; otro el mundo cambiante de los cuatro elementos que se componen y descomponen, según el orden de lo sensible y perecedero. Los elementos son aquí también las "raíces" que están presentes en todos los cuerpos, el residuo último e indivisible de toda descomposición que pueda darse o provocarse en el orden natural. Si el mundo sub-lunar está caracterizado por el cambio y el movimiento, por la composición y descomposición, es precisamente porque está constituido por los cuatro elementos que están ellos mismos sujetos a los procesos de generación y corrupción.

Rechaza luego el esquema pitagórico-platónico según el cual a cada elemento corresponde la figura de uno de los poliedros regulares, mostrando como, según que se encuentren en reposo en el lugar que les corresponde, o en movimiento, cada uno de ellos podría tomar, de acuerdo con el supuesto allí implicado, la figura de cubo o de cualquier otro de los poliedros en cuestión.²⁰⁷

En el tratado siguiente, el *De Generatione et Corruptione*, prosigue Aristóteles perfeccionando su doctrina de los elementos a los que pone, decisivamente, como causa material de la generación. Contestando a los autores que suponían la existencia de una "materia prima", anterior a los elementos, dice que, en efecto, su existencia es implícita, pero que no

puede discernirse separadamente desde el momento en que sólo existe cualificada por una u otra de ciertas cualidades contrarias, las cuales, a su vez, sólo existen en ese abstracto. Los contrarios y el abstracto son elementos lógicamente distinguibles pero inseparables en cada uno de los cuatro elementos: fuego, aire, agua y tierra. Estos, aunque lógicamente analizables, son, no obstante, en el orden sensible, los cuerpos más simples.²⁰⁸

Los elementos deben actuar unos sobre otros, dado que entre sí combinan y se transforman el uno en el otro. Por esto deben ser caracterizados por las cualidades tales como calor-frío y seco-húmedo. No sólo el calor atempera el frío, y lo seco a lo húmedo, sino que calor y frío expresan una condición agente, mientras que seco y húmedo indican pasividad. El calor asocia a las cosas de igual género y disocia las de género distinto, en tanto que el frío asocia al mismo tiempo las cosas homogéneas y heterogéneas. Las cuatro cualidades primarias, tomadas por parejas, darían origen a seis combinaciones, pero como los contrarios: calor-frío y seco-húmedo, rehusan asociarse, sólo quedan cuatro:

Fuego - calor y seco.

Aire - calor y húmedo.

Agua - frío y húmedo.

Tierra - frío y seco.

En realidad, sólo predomina una sola cualidad en cada elemento: seco en la tierra, frío en el agua, húmedo en el aire, caliente en el fuego. Los elementos poseen una dudosa singularidad, porque no son invariables y pasan de continuo el uno en el otro a partir de los que entre sí son más próximos. Sin esta capacidad no se podría explicar la composición de los homeómeros que pertenecen obviamente al mundo sub-lunar. En tal carácter, deben po-

²⁰⁸ ARISTÓTELES, *De Generatione et Corruptione*. Edic. Tricot, París, Vrin, 1951, II, 2.

²⁰⁹ *Ibid.*, II, 3.

²⁰⁷ *Ibid.*, 298 b-307 b.

seer todos tierra y agua que también necesitan para su nutrición; pero al tener éstas deben al mismo tiempo poseer sus contrarios, es decir, aire y fuego. En el orden cosmológico el acercarse o alejarse del sol es lo que explica por qué los elementos no permanecen siempre en las cuatro esferas concéntricas a las que pertenecen y hacia las que siempre convergen. El movimiento del sol produce un intercambio de elemento a elemento y posibilita la cohesión del mundo sub-lunar. Esto venía a darse como solución de un viejo enigma, porque mientras se postulaba para cada elemento la ubicación en un lugar preciso, dentro de la estructura del mundo sub-lunar, por el otro se verificaba el continuo cambio de ubicación y de situación, único modo, por otra parte, de explicar la génesis constitutiva de todos los cuerpos específicamente “terráqueos”.²¹⁰

El libro IV de su *Meteorologica* vuelve a insistir en el tema de los cuatro elementos y de los procesos a que dan origen. Recuerda, al comenzar, que las causas de los elementos son cuatro, y que gracias a su vinculación y combinación, hacen posible que el número de éstos sea también cuatro. Entre ellos, dos son activos: calor y frío, y dos pasivos: seco y húmedo. Se ve, en efecto, en todas las cosas al calor y al frío delimitar, reunir y cambiar los cuerpos homogéneos y no-homogéneos, y humedecerlos, secarlos, endurecerlos o aflojarlos. Lo seco y lo húmedo, por el contrario, son lo que es delimitado y lo que soporta todas las otras determinaciones arriba indicadas. La generación total y absoluta, es decir, el cambio natural, es siempre obra de esas potencias activas, así como la corrupción natural que se le opone, tanto en los animales, las plantas y sus partes.

En el proceso de putrefacción, que es el vehículo explícito de toda corrupción, se ve que los cuerpos comienzan por humedecerse y luego finalmente se desecan. Con excepción

del fuego, todos los otros elementos entran en putrefacción. Este estado se debe a la corrupción del calor propio del cuerpo en cuestión por el calor del medio ambiente. Al huir el calor, con él se va la humedad que le corresponde y se produce la desecación. En verano, el proceso de putrefacción es mucho más activo que en invierno, la estación en la que el calor ambiente es más escaso. Esto explica por qué los cuerpos congelados en cuanto eluden los efectos del calor ambiente, no entran en putrefacción. Lo mismo puede decirse en cuanto a la relación calor-cuerpo y calor-ambiente en lo que hace al movimiento. Los cuerpos en movimiento generan un calor que es superior al que les rodea y pueden eludir así la posibilidad de su corrupción. La misma defensa poseen los cuerpos de gran tamaño cuya mole los defiende contra la acción del calor.²¹¹

Hasta aquí, diríamos, la síntesis de las principales nociones aristotélicas en sede cosmológica, aunque todavía podríamos agregar una breve referencia que hace a la relación macro-microcosmos. Se trata de la vinculación entre elementos y sentidos, que ofrecía, de entrada, una pequeña dificultad: los sentidos son cinco y los elementos cuatro. Para eludir este desencuentro, escribe Aristóteles, se piensa en un quinto elemento. Anotando algunos antecedentes, dice que Empédocles y el Timeo, hacían corresponder vista y fuego, mientras que, más acertadamente, Demócrito, la vinculó con el agua. Resumiendo las diversas opiniones, Aristóteles se pronuncia por la siguiente asimilación:

Agua . . . vista
Aire . . . oído
Fuego . . . olfato
Tierra
. . . gusto
. . . tacto.²¹²

²¹¹ ARISTÓTELES, *Meteorológica*, Edic. Tricot, París, Vrin, 1941, 378 b-379 b.

²¹² ARISTÓTELES, *Parva Naturalia*, Edic. R. Mugnier, París, Les Belles Lettres, 1965, 437 a-438 b.

²¹⁰ *Ibid.*, II, 10.

Otra relación establece Aristóteles entre sabores y colores a través de la cifra clave de siete:

Sabores: Dulce - salado - amargo - acre - agrio - ácido.

Colores: Negro - gris - blanco - escarlata - púrpura - verde - azul.

También se corresponden olores y sabores. Los elementos son inodoros, porque tanto sus partes húmedas como las secas no tienen sabor. El principio que se da aquí es que, dada la correspondencia que existe entre ambos, lo que no tiene sabor tampoco tiene olor.²¹³

De acuerdo con los intereses de nuestro tema, se imponen ahora algunas consideraciones sobre el *De Anima* y la doctrina allí expuesta. Como es habitual en él, Aristóteles hace preceder su tratamiento por un examen de las posiciones sustentadas en las teorizaciones anteriores, respecto de las cuales asume una posición crítica.

En síntesis, sus antecesores sostuvieron que el alma estaba formada por la combinación de los elementos, de acuerdo con el supuesto central que enseñaba que "lo semejante es conocido por lo semejante". Unos, le supusieron una única causa, y por lo tanto su composición por un solo elemento, por ejemplo, el fuego o el aire principalmente, aunque otros no desdeñaron el agua. Otro grupo, en cambio, a partir de Empédocles, se decidió por una pluralidad de causas que suponía la presencia constitutiva de la tétrade elemental. En todas estas suposiciones debía advertirse un intento de definir al alma por el conocimiento. En efecto, sólo estando formada por los principios el alma podía llegar a conocerlos. No parece muy feliz su caracterización de la doctrina platónica, y se despreocupa, salvo una breve indicación sobre el parentesco del alma y los astros en Alcmeon, que aseguraría en el filósofo pitagórico la inmortalidad, por tan im-

portante aspecto de la doctrina de su maestro.²¹⁴

Esto resulta comprensible si se piensa en su definición del alma como "entelequia" de un cuerpo. Alma de un cuerpo y sustancia se identifican, de modo que el alma es inseparable del cuerpo. Esto implicaba también la afirmación de la existencia de un alma total que unificaba, en su posesión, a todos los seres vivos.²¹⁵ Sólo cabía distinguir en ella las diversas facultades que implicaban como un escalonamiento de jerarquías, desde las plantas hasta el hombre. Tales facultades eran: la nutritiva, la apetitiva, la sensitiva, la locomotriz y la dianoética. A través de ellas, consecuentemente, viene Aristóteles a una clasificación de los seres animados. Las plantas no poseen más que la facultad nutritiva, los animales, en cambio, desde los más simples a los más complejos, se van repartiendo e integrando las otras facultades, quedando la dianoética para el hombre.

Habiendo de este modo expuesto una noción común de alma, definida como entelequia de un cuerpo, se impondrá, para cada clase de seres, la búsqueda de la especie de alma que le corresponde. De este modo buscará identificar los caracteres del alma vegetal, animal y humana en un análisis donde las diversas almas o mejor, las diversas facultades del alma total se vayan integrando hasta llegar al alma del hombre que las posee todas. En efecto, sin alma nutritiva no habría sensitiva, así como sin los sentidos inferiores no existirían los superiores. Entre los seres sensibles viene luego la locomoción, facultad superior que no todos poseen, y en última instancia, para muy pocos, el razonamiento y la capacidad de pensar.²¹⁶

Podríamos decir aquí, de acuerdo con nuestra preocupación, que en Aristóteles el hombre aparece como síntesis de la naturaleza de

²¹⁴ ARISTÓTELES, *De Anima*, Edic. Tricot, París, Vrin, 1965, 403 b-405 b.

²¹⁵ *Ibid.*, 412 a-413 a.

²¹⁶ *Ibid.*, 414 a-415 a.

²¹³ *Ibid.*, 442 a-b.

todos los seres vivos, como culminación del orden biológico, pero todo esto en un contexto naturalista ajeno a la atmósfera de armonías y solidaridades de la tradición pitagórico-platónica. En este sentido, el *De Anima* guarda perfecta correspondencia con el *De Caelo* del que ha huido el parentesco entre el hombre y los astros de platónica memoria que venía a constituirse, en tales doctrinas, en la garantía más sólida y evidente de su inmortalidad.

A pesar de esta aparente naturalización del hombre, todavía hay en Aristóteles otros aspectos que conviene destacar. Uno es el de la superioridad de su estructura física respecto de los animales, y otro, el que hace a la riqueza de sus posibilidades creadoras, con una argumentación que nos recuerda en cierto modo, a lo enseñado en el *Protágoras* de Platón.

En su tratado *De Partibus Animalium*, ensaya una serie de distinciones cuyo interés podrá manifestarse adecuadamente más adelante, cuando entremos en la parte central de nuestro tema. En relación con el hombre, nos dice, todos los otros animales están conformados como enanos, como seres cuya parte superior es grande mientras la inferior es pequeña. Al nacer ambos, el animal y el hombre, la situación es distinta: el primero tiene los miembros grandes y el cuerpo pequeño, mientras que, en el hombre, los miembros son cortos y el cuerpo grande.

A continuación, Aristóteles desarrolla una idea interesante: En la Creación, la jerarquía

	Cabeza		Semilla
<i>Hombre</i>		<i>Animal</i>	Cabeza - Semilla
	Semilla		<i>Vegetal</i>
			Cabeza

Como por naturaleza, según lo dicho, el hombre no tiene ninguna necesidad de las patas delanteras, éstas se convierten en brazos terminados en manos. Concuerda al respecto con Anaxágoras en la afirmación de que el hombre es el más inteligente de los ani-

de los seres vivos se mide por la posición de la cabeza. Ya había aclarado ²¹⁷ que el hombre era el único de los animales que se mantenía erecto, porque su naturaleza y esencia son divinas y es propio del ser divino por excelencia el pensamiento y la sabiduría. Por otra parte, la posición de la cabeza está dada según piensa, por el mayor o menor peso de la parte superior del cuerpo. Cuando ésta es muy pesada, se inclina hacia abajo, como acontece con los cuadrúpedos, cuyo tronco debe ser sostenido por las patas delanteras que en el hombre offician como brazos. Esa pesadez del tronco es la que priva a los animales de agilidad en el razonamiento y el sentido común; en cambio, el tronco del hombre, liviano y bien sostenido por las piernas, se eleva, mantiene en lo alto la cabeza y denuncia de este modo las cualidades de su capacidad intelectual.

Siguiendo con la idea, ve a los animales inferiores multiplicar sus patas, y aplastarse contra la tierra, de modo que descendiendo en la escala, se ve a los que directamente están privados de ellas. El semicírculo evolutivo se completa con los vegetales que aquí aparecen como hombres invertidos.²¹⁸ En efecto, en ellos, el principio vital está en la parte inferior, y la que corresponde a la cabeza queda soterrada, inmóvil e insensible en las raíces que hacen las veces de boca y encéfalo. Como natural resultado de esa inversión, las semillas se encuentran en la parte superior.

El esquema de las tres posiciones sería el siguiente:

males porque posee las manos, aunque piensa que sería más correcto invertir la proposición:

²¹⁷ ARISTÓTELES, *De Partibus Animalium*, Edic. P. Louis, París, Les Belles Lettres, 1956, 686 a.

²¹⁸ Es esta una idea interesante que retomaremos ampliamente al ocuparnos de la antropología de Bovillus.

tiene manos porque es el más inteligente, dado que la mano actúa en él como útil, y la sabia naturaleza, actuando como un hombre sabio sólo da órganos a quien está en condiciones de servirse de ellos. Siguiendo con la demostración, dice Aristóteles que el ser más inteligente es aquel que es capaz de utilizar el mayor número de útiles, y la mano aparece siendo una cantidad de ellos.²¹⁹

Contra los que afirmaban que el hombre no está bien constituido, y era el menos provisto de los animales (por no tener calzado natural, estar desnudo y no poseer defensas), sostiene que son los otros animales los que no tienen más que un solo medio para defenderse y no pueden cambiarlo por otro, los que se ven constreñidos a conservar sus calzados hasta en el sueño y en cualquier otro momento, y finalmente, los que en ninguna situación pueden abandonar las armas que recibieron como don. En cambio, el hombre posee numerosos medios de defensa que cambia a placer, eligiendo el arma que prefiere, dado que la mano se convierte en grifo, sierra, cuerno, lanza o espada según desee. Esta ventaja se la da justamente la mano que todo puede sostener y usar.²²⁰

Por todo, lo hasta aquí dicho, consideramos que el tratamiento de las ideas de Aristóteles

debía ir como apéndice del presente capítulo. Si bien sus postulaciones no son totalmente ajenas a la concepción cosmo - antropológica que estamos analizando, y por lo tanto, tampoco absolutamente inútiles a nuestro tema, pensamos que en su sistema filosófico se encuentran los gérmenes de una actitud racionalista que servirá de base a la posterior ruptura de la concepción mágico - religiosa del universo.²²¹

Esta quiebra se da en los dos planos. En lo que hace a la cosmología, su férrea distinción entre mundo hiper y sub-lunar, incorruptible y eterno uno y sujeto al cambio perecedero el otro, rompe con el armonioso esquema del *Timeo*, las *Leyes* y el *Epinomis* que había conservado en su juvenil *De Philosophia*. En lo que hace a la antropología, naturaliza a la inmortal "planta celeste" de Platón, poniendo su dignidad, no en su condición de hijo de los astros y portador de la chispa divina, sino en su carácter de animal superior en el que culmina el proceso de especificación de la naturaleza. En este sentido, más que un "microcosmos", el hombre, modestamente, resulta un "microctonos", un ser cuya divinidad resulta por lo menos dubitosa.

(continuará)

219 El tema había sido tratado en el *De Anima*, 432 a. "Se sigue que el alma es análoga a la mano: del mismo modo, en efecto, que la mano es el instrumento de los instrumentos, así el intelecto es la forma de las formas y el sentido la forma de los sensibles".

220 Para toda la diferencia entre la estructura del hombre y la de los animales, ver *De Partibus Animalium*, 686 b-687 b. La última argumentación relativa a la capacidad artesanal del hombre reitera un tema del Protágoras, 320 c-322 d.

221 Para que no parezca que hay contradicción entre esta afirmación y lo que se dijo al comenzar este trabajo, aclaramos que nos referimos al influjo del aristotelismo en el racionalismo escolástico y Patavino, que va a dar luego en Leonardo y Galileo. La actitud parisina y patavina, a pesar de las formulaciones de la tradición manualística, es la que está en la base de la llamada "ciencia moderna". Esto no obsta para que en el problema de la centralidad del Sol en nuestro sistema planetario, la tradición pitagórica-platónica haya desempeñado un papel de singular importancia.