



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

A

Variaciones sobre la Cosmo- Antropología del Humano (Del "microcosmos" al "microtheos")

Autor:

Ángel Castellan

Revista:

Anales de Historia Antigua y Medieval

1971 - 16, pag. 189 - 279



Artículo



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

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

VARIACIONES SOBRE LA COSMO-ANTROPOLOGIA DEL HUMANISMO

(Del "microcosmos" al "microtheos")

(Continuación)

por

Angel Castellan

C) EL "MICROTHEOS"

CAPÍTULO I

TRANSICION Y VARIANTES

I

Al entrar ahora en la tercera parte de nuestro trabajo, se imponen algunas consideraciones que sirvan, al mismo tiempo, de recapitulación y síntesis de lo hasta aquí expresado. Dijimos, más arriba, que al caracterizar la cosmo-antropología del Humanismo había que proceder con cierta cautela para no incurrir en los consabidos lugares comunes que durante largo tiempo inhibieron una correcta aproximación al problema. El afán, presente en casi toda la historiografía tradicional en torno al argumento, por subrayar la originalidad de las concepciones antropológicas del Humanismo había llevado a descuidar lo que en ella había de mera reiteración de viejas nociones procedentes de la antiquísima tradición mediterránea. En nuestro ya largo camino hemos tratado de enhebrar prolijamente las notas convergentes de un saber que, al desembocar en los tratadistas de los siglos xv y xvi, adquirió un perfil maduro y casi definitivo. El equívoco descansó, como ya tuvimos ocasión de señalar, en pretender, por un lado, afirmar la originalidad de la antropología humanística respecto de la configurada en siglos anteriores, y por el otro, en poner el acento de la novedad en la concepción microcósmica.

Las limitaciones ínsitas en tal planteo de la cuestión nacen, a nuestro entender, de un desvío metodológico que consistió en atacar el problema de un modo unilateral y por lo tanto insuficiente. Toda vez que se procura una aproximación en función de los datos de la mera antropología

se derivará inevitablemente hacia soluciones endebles y deficientes. Se olvidó, con harta frecuencia, que la concepción microcósmica del hombre había nacido apoyándose en una cosmología que, a pesar de todos los vaivenes, los siglos no habían conseguido impugnar. Esa cosmología, afirmando la noción de mundo cerrado, había dado nacimiento, como correlato casi inevitable, a la idea del hombre-microcosmos. Si esto era así, la única posibilidad de innovar en el terreno antropológico debía derivar de la aparición de nuevas nociones cosmológicas que quebraran la imagen de mundo cerrado y unitario para dar paso a otra en la que la “herética” pluralidad de los mundos quedara plenamente afirmada. Sólo así se quebraría la rigidez de los supuestos, largamente reiterados, contenidos en el texto de la Tabula Smaragdiana. Sólo cuando dejara de haber un “arriba” y un “abajo”, un cosmos y un microcosmos que era su copia fiel, podría llegarse a vislumbrar una situación humana que, por ser eminentemente libre, escapaba a la cárcel del naturalismo secular.

De lo dicho se deduce que lo que aquí estamos haciendo es la historia de ese tránsito, procurando mantener enhiesta la relación cosmo-antropológica en el convencimiento que, fuera de ella, todo intento pecaría de inadecuación y parcialidad.

Como ya se fue viendo hasta este momento el advenimiento del cambio fue lento y fatigoso. A los tanteos de la cosmología corresponden puntualmente, diríamos, los de la antropología y viceversa, y a medida que nos aproximamos a un nuevo contexto, primero insinuado y luego transparente, podemos ir construyendo, ahora sí realmente, una nueva situación.

El cambio de perspectiva comienza a vislumbrarse dentro de un sector del área humanística, pero no en toda ella porque, como ya dijimos, sin el afinarse de una nueva concepción cosmológica a partir de Copérnico, todo intento de formular una nueva antropología resultó siempre frustráneo. Por esto mismo resultaría inocuo atenerse aquí a precisiones cronológicas. Aquí lo viejo y lo nuevo, como en tantos otros sectores de la creación humana, permanecen entramados en una situación cuya complejidad no admite cesuras temporales.

Esto resulta evidente si tenemos en cuenta que, si por un lado las viejas nociones permanecen tenazmente arraigadas hasta el siglo XVII, como lo denuncia cabalmente la obra orgánica de Robert Fludd, por el otro, ya en Pico de la Mirándola y Charles Bouelles (Bovillus) nos encontramos ante una antropología que viene a solicitar a la cosmología “herética” de Giordano Bruno y al nuevo Prometeo de Francis Bacon y Galileo. Aferrado a un rígido esquema cosmológico el hombre microcosmos se había convertido en “centro” o en “naturaleza intermedia” pero, de uno u otro modo, quedaba encerrado en los cuadros de un cosmos estructurado y jerárquico en cuya cúspide estaba la divinidad.

En la nueva concepción que se iba insinuando vemos, en Pico, que el hombre es sustraído a la fatalidad de los ciclos naturales. Si por un lado sigue siendo la síntesis de los cuatro elementos, por el otro se lo

proclama ser libre y autodeterminante. Puede transitar los estratos del cosmos pero ya no está ligado a ellos porque, con el instrumento de su libertad, lo recorre sin cesar eligiendo su lugar y su destino. Ya no es sino que va siendo y haciéndose de modo que su misma definición, tal el caso de Bovillus, implica una conquista.

A la dualidad Dios-Mundo sucede la de Dios-Hombre. El primero fuera del mundo, fuera de todo mundo posible, como diría Bruno, lo sostiene y lo conforma con su acción providente; el segundo, también idealmente apartado de él, lo escudriña, lo ordena y lo somete con la pujanza de su intelecto y la habilidad de sus manos.

A partir de esta nueva situación, ya despegado de los cuadros rígidos del esquema tradicional, deja de ser un regente del cosmos para convertirse no ya en el "quasi mundus", en el "microcosmos", sino, hijo dilecto del Creador, en un "quasi Deus in terris" con la fórmula del Cusano.

Por todo esto ya no basta, a la luz de un atento examen de posiciones y doctrina, la definición de su dignidad importante y de su sustantividad. La "dignitas hominis", para usar la expresión piquiana, no es por sí misma definitoria. Ella estaba implícita en todo el contexto tradicional dentro del cual su condición de "microcosmos" lo hacía un ser de elección sobre la base de ser primera naturaleza terrestre.

Esta caracterización secular se mantiene en grandes sectores de la tratadística del Humanismo. Lo que dentro de ella importa un cambio es la configuración de un nuevo sentido de la "dignitas" y esto, con ser importante y definitorio, queda en minoría frente al peso de la tradición.

La salida que se va insinuando por el camino de su libertad y de su capacidad para transformar el mundo, no alcanzará plenitud hasta el momento en que, teorizada una nueva y distinta cosmología, la relación puede ponerse sobre otras bases. Hasta tanto esto acontezca sólo se podrá tender el puente implícito en la presente parte de nuestra búsqueda.

II

En este capítulo nos proponemos señalar aquellas manifestaciones que suponen un tránsito entre las definiciones naturalistas del hombre-microcosmos y aquellas que apuntan hacia una caracterización basada en la capacidad espiritual del hombre para, en cierto modo, autocrearse y afirmarse como ser transformador del mundo.

A propósito de esto debemos distinguir dos aspectos. El primero corresponde a aquellos autores que si bien abren paso a las notas distintivas de una antropología más rica y compleja dentro de la cual el hombre es visto como ser eminentemente creador y transformador, no obstante dejan en pie los aspectos centrales de lo anterior asignándole una naturaleza que de suyo es microcósmica. Estaríamos aquí ante un

crecimiento cualitativo de la vieja noción sin que ella en sustancia venga a alterarse. El segundo, por el contrario, corresponde a aquellos autores que, aunque siguen utilizando el concepto de microcosmos, le otorgan un valor y una significación diversos. Esto es importante porque, sin duda, la reiteración del vocablo pudo haber contribuido a que la tratadística lo utilizara como término común y definitorio de toda la antropología de los siglos XV y XVI.

Para evitar equívocos nosotros hemos preferido aludir, en esta parte de nuestra inquisición, al concepto de “microtheos”. No se trata, como se verá enseguida, de un mero cambio de vocablos para facilitar pedagógicamente la caracterización de las variantes que van apareciendo en el seno de la antropología del Humanismo. No se trata de una oposición de términos y menos aún de un juego de palabras porque lo que aquí está implicado es un nuevo modo de concebir la naturaleza del hombre.

Si éste es por definición “microcosmos” se supone que, como “mundo menor”, al ser imagen y síntesis del macrocosmos participa de sus notas esenciales. En cuanto creado, el macrocosmos es un producto y por lo tanto una pasividad, y si el hombre participa de su naturaleza él también se ve afectado por tales notas distintivas.

Toda la larga exposición anterior nos evita ahora mayores comentarios. Baste recordar ahora que, justamente por esto, dentro de la arquitectura de mundo cerrado el lugar del hombre era visto como establecido e inamovible cualquiera fuera el criterio que en los diversos casos se utilizaba para definirlo.

Si, en cambio, el hombre deja de ser “microcosmos” para convertirse en “microtheos”, con la diferente asimilación nacía también otra apreciación de sus cualidades. Síntesis del mundo, el hombre, como su modelo, era una pasividad, era un ser y un estar jerárquicamente prefijado. Criatura divina, por el contrario, encontraba, junto con el nuevo modelo, una distinta capacidad para afirmarse en el contexto de una creación a cuyo determinismo escapaba. Ya no era “pequeño mundo” sino “pequeño dios”, y de acuerdo con esto, él también activo y creador, él también, idealmente, quedaba fuera del marco de lo natural y pasivo.

Las funciones creadoras y providentes de Dios, ejercidas respecto de todo lo existente, en cierto modo le eran transferidas para que pudiera ejercerlas dentro del contexto inmediato de esa parcela de la creación total que era su mundo circundante. Con esto el hombre venía a quedar afirmado como espíritu agente y renovador, como regente de la divinidad que no había vacilado en sellar ese destino con la propia Encarnación.

Estas reflexiones nos traen sin violencias al fondo de ideas que animan la antropología de Nicolás de Cusa con las que debemos, casi inevitablemente, iniciar este capítulo. Digamos de paso que más allá de las consideraciones que competen al análisis del autor, dejamos el extraer consecuencias finales para el Apéndice de esta parte en el que agruparemos las reflexiones que hacen, en el pensamiento del Cusano, de Marsilio Ficino y de Pico de la Mirándola, al porqué de la Encarnación.

Será ese el momento de exponer una concepción un tanto inusitada pero fecunda en la que el proceso de hominización de la divinidad es visto como la inevitable consumación del acto creador.

Dentro del camino que ahora emprendemos iremos viendo cómo, por diversos senderos, al hombre-naturaleza, definido como "microcosmos", sucede el hombre-espíritu entendido como "microtheos".

La transición que se opera, en el seno de la antropología humanística, entre una modalidad y otra, explica que debamos, en el presente capítulo, referirnos a los autores cuya doctrina aparece fluctuando entre lo viejo y lo nuevo. Esto importa destacarlo desde ya porque, si ajenas en general a todo acontecer histórico, las irrupciones violentas lo son más en lo que hace a las formas de cultura y pensamiento. En rigor, aún en las concepciones más avanzadas en las que se quiebra el antiguo naturalismo antropológico queda siempre un resabio de la vieja tradición que permanece, ora integrado ora yuxtapuesto, en el seno de las más nuevas y aun revolucionarias postulaciones.

Convenía aclarar esto para no tener luego que reiterarnos casi de continuo en precisiones tediosas porque lo dicho vale tanto para el Cusano como para Pico y Bovillus. La mención de estos tres autores no excluye a otros pero cabe destacarlos porque, dentro del conjunto de la antropología espiritualista son los que tienen mayor significación. El mismo Marsilio Ficino, con ser parte importante del presente capítulo, queda un tanto inferior al primero de los tres por no advertirse en su obra aquellas breves pero luminosas intuiciones cosmológicas que enmarcan en el Cusano el inicio de variantes antropológicas que vienen a fundar una consecuente teología de la salvación.

Escribe Nicolás de Cusa que para la creación del mundo se sirvió Dios de las artes del Cuadrivium (aritmética-geometría-música y astronomía), creando el modelo de una actitud que aplica el hombre en la ponderación de su mundo circundante. Por medio de la aritmética reunió Dios las cosas en un todo, moldeándolas luego con la geometría para darles forma, estabilidad y movilidad en relación con sus condiciones. La música le sirvió para dotarlas de ciertas proporciones de manera tal que cada uno de los cuatro elementos quedara perfectamente proporcionado sin riesgos de que la máquina del mundo, por invasión excluyente de alguno de ellos, pudiera disolverse. Con esto consiguió esa armonía de los elementos que en la cosmo-antropología tradicional era condición de la salud del cosmos y de los individuos desde Hipócrates a Paracelso. Disponiendo los elementos en orden admirable, prosigue el Cusano, los creó Dios ajustándolos al número, peso y medida que correspondían, respectivamente, al dominio de la aritmética, la música y la geometría.

Luego de esto, que implica casi un exordio de la posterior y galileana matematización de la naturaleza, Nicolás de Cusa confirma una vieja apreciación cosmológica a través de Platón. La tierra a la que mantiene como organismo viviente, es como un animal que tiene por huesos a las piedras, por venas a los ríos y por pelos a los árboles. Las bestias que

viven y se alimentan en los árboles son como las alimañas que habitan entre los pelos de los animales.

La creación aparece en su conjunto como un cosmos racional debido a la voluntad del Creador que estableció formas, proporciones y movimientos sujetando los astros a posiciones y circulación predeterminadas.¹

En principio aparece el hombre como naturaleza intermedia en cuanto unión de lo celeste y lo corporal. En efecto, en su espíritu descubre la tendencia hacia lo alto, hacia la inmortalidad; pero, al mismo tiempo, en su parte terrestre y sensible, encuentra motivos para descender hacia la tierra y lo perecedero.²

Condición de la naturaleza intermedia es la de reunir en sí lo máximo y lo mínimo, lo superior y lo inferior. Estando a la cabeza del orden natural viene al mismo tiempo a cerrar el orden celeste, y en tal sentido es microcosmos, el ser en el que convergen todas las líneas del macrocosmos, de la totalidad de lo creado.

Ya E. Cassirer, sin embargo, había notado que esta idea, en la que aparentemente no se innova respecto de la antropología tradicional, se complica con la inserción de una noción cristiana dentro de la cual se dan las notas ambivalentes implicadas en la teología del pecado original. Si el pecado de Adam era al mismo tiempo pecado del mundo, los intentos del hombre, puesto en el camino de la salvación, implicaban también una elevación de todas las cosas hasta Dios.³

Al definir al hombre como naturaleza intermedia que abarca en sí la naturaleza de todas las cosas, Nicolás de Cusa no nos dice nada nuevo. Sin embargo se introduce aquí una nota diferente que viene de la teología cristiana y que señala en el hombre la capacidad para elevar o degradar el orden natural con lo que viene a otorgársele una cierta acción jurisdiccional y providencial. El orden natural inmediato parece depender de él y su destino le está ligado. Se insinúa aquí la atribución de “segundo Dios”, de “Dios creado”, de “Deus in terris”, por deducción de su aptitud para salvar o condenar consigo a todo lo creado.

Creado a imagen y semejanza de Dios, el hombre es la obra del sexto día, es el “microcosmos”, y si todo lo creado encuentra en él su reposo, él, a su vez, sólo lo consigue en el séptimo día, en el Sabbath, es decir, en la Luz increada.⁴

Esto equivale a decir que si las cosas naturales descansan en su regente, este mismo sólo descansa, como delegado, en el Rey que lo ha instituido. Su condición de naturaleza intermedia aparece confirmada en un texto más extenso del *De docta Ignorantia*. “Por ello, escribe, la na-

¹ N. DE CUSA, *De la Docta Ignorancia*, trad. de D. Náñez, Bs. As., Lautaro, 1948, páginas 117-118.

² *Ibid.*, “Comentario al Padrenuestro”, en *Oeuvres Choisies*, Edic. M. de Gandillac, París, Aubier, 1942, págs. 169 ss.

³ E. CASSIRER, *op. cit.*, págs. 60 ss.

⁴ N. DE CUSA, “Sermón: Instituid un día de fiesta”, en *Oeuvres*, cit., pág. 182.

turalaleza intermedia, que es el medio de conexión de lo inferior con lo superior, es la única que puede ser elevada al máximo, en forma conveniente, por la potencia del máximo infinito, que es Dios. En efecto, como ella encierra en sí todas las naturalezas, como la suprema encierra la naturaleza de la inferior y lo ínfimo lo de la superior, si esa naturaleza (con todo lo que comporta) consigue elevarse a la unión con el máximo, es evidente que todas las naturalezas y el universo entero habrán llegado en ella y en la medida de lo posible al grado más elevado.

La naturaleza humana está situada por encima de todas las obras de Dios y ligeramente por debajo de los ángeles, encierra en sí la naturaleza intelectual y la naturaleza sensible y abarca el universo; es un microcosmos, o pequeño mundo, como la llamaban los antiguos muy acertadamente. La naturaleza humana, elevada a la unión con el máximo, sería la plenitud de todas las perfecciones universales y particulares, de modo que en la humanidad todo estaría elevado al grado supremo".⁵

El hombre es ante todo potencia creadora y en esto no hace más que seguir a su modelo que es la divinidad. Aunque las haya en los otros mundos creados, ninguna sería tan excelente como la naturaleza intelectual que habita en este mundo.⁶ Ella es la que ha permitido crear las artes del Cuadrivio inventadas y desarrolladas por los hombres. Ella es la que ha permitido crear nuevos instrumentos como el astrolabio y la lira. Ella es la que ha permitido medir y delimitar el tiempo en horas, días, meses y años en cuanto el alma racional es como anterior y exterior al tiempo y por esto mismo pudo engendrar el saber matemático que lo domina.⁷

Esta capacidad del hombre es una "participatio" de los poderes divinos en cuanto el hombre es un valor capaz de centrarse en sí. Es como si dijéramos "la centralidad que se centra en sí misma". Esta particular relación con la divinidad es la que permite al hombre, entrevistado por el Cusano, "des-cosmologicizar" su situación quebrando el marco de su inserción en lo natural.

Por esto estamos aquí ante una antropología en la que el hombre se elige a sí mismo, y al edificarse en la relación Dios-hombre y hombre-Dios parte del hombre y no del mundo.⁸ Esta libertad del hombre, construida en su peculiar relación con Dios, respecto del mundo y de la arquitectura del cosmos, está anticipando la temática fundamental de Pico de la Mirándola.

Por esto no debemos extrañarnos que, consecuentemente, estemos también ante atisbos cosmológicos de las posiciones brunianas. Al decir que el universo abarca todo lo que no es Dios,⁹ y al postular a Dios como

⁵ *Ibid.*, *De la Docta Ignorancia*, edic. cit., págs. 129-30.

⁶ *Ibid.*, *Ibid.*, pág. 113.

⁷ *Ibid.*, "De ludo globi", en *Oeuvres*, edic. cit., págs. 536-37.

⁸ B. GROETHUYSEN, *Antropología Filosófica*, trad. de J. Rovira Armengol, Bs. As., Losada, 1951, págs. 273-74.

⁹ N. DE CUSA, *De la Docta Ignorancia*, edic. cit., pág. 75.

la circunferencia que está en todas partes sin que su centro esté en ninguna, recuerda lo que luego dirá Bruno acerca de que Dios está más allá de todo mundo posible.

Si bien mantiene la noción de la unidad orgánica del universo, esa “asombrosa unidad de todas las cosas, su admirable igualdad, su maravillosísima conexión de modo que todas estén en todas...”,¹⁰ introduce una variante de importancia al afirmar que, no pudiendo ser mayor y no poseyendo término, el cosmos es infinito, un infinito privativo.¹¹

Todo el capítulo 12 del Libro II del *De docta ignorantia* reviste para el caso un interés especial porque en él se refuerzan las instituciones que parecen esenciales en el aporte que hace el Cusano a la tradición cosmo-antropológica vigente en ese momento. De acuerdo con lo que estamos viendo, al afirmar a un tiempo la unidad del universo y su infinitud estaba quebrando el dualismo cosmológico que hablaba de mundo hiper y sub-lunar, poblados ambos por seres de características disímiles como ya vimos ampliamente. La línea divisoria más caracterizada entre ambos mundos se expresaba en el criterio de eternidad e incorruptibilidad que se asignaba a las criaturas del primero, reservando para el segundo, el mundo de los cuatro elementos, lo temporal y perecedero. Al formular una aguda crítica al criterio de incorruptibilidad de lo celeste, Nicolás de Cusa hace hincapié en el concepto de cosmos único y universal. Todo lo que está en él es participado, y por lo tanto parece dudoso que alguna concreción particular como las estrellas, esté exenta de las características comunes al resto. Lo que por propia experiencia afirmamos de los habitantes de la Tierra podríamos en rigor excluirlo respecto de las naturalezas que ocupan otros mundos “para impedir que tantas regiones celestes y estelares estén vacías”?¹²

Digamos de paso que por vía de hipótesis y de probabilidad el Cusano arriesga valerosamente una afirmación cuya respuesta final no posee aún el hombre contemporáneo. Dentro de este contexto audaz lo que sí le preocupa es subrayar la particular excelencia que emana de la naturaleza intelectual que habita nuestra tierra. Frente a ella los habitantes de otro género que existan en las estrellas no le parece puedan resistir la comparación aun cuando el conjunto de su región tenga con la nuestra una relación, que nos es desconocida, con el fin del universo.

Aunque queden en pie resabios de la situación anterior y se siga afirmando la prioridad del hombre terrestre, no caben dudas que el esquema tradicional ha sufrido en el Cusano fuertes variantes.

Al hablarse aquí implícitamente de hombre de la tierra y de habitantes de otras estrellas se deja entrever que el cosmos ya no puede ser reducido a la experiencia terrícola inmediata del mundo de los siete

¹⁰ *Ibid.*, *Ibid.*, pág. 88.

¹¹ *Ibid.*, *Ibid.*, pág. 76.

¹² *Ibid.*, *Ibid.*, págs. 111 ss.

planetas. La banda inmóvil de las Fijas parece cobrar movimiento y el cosmos arquitecturado se dispersa en multitud de mundos a los que, incluso, se supone habitados. Sabemos que esta audacia tendrá que aguardar a Bruno para concretarse formalmente, pero también sabemos que "La Cena de las Cenizas" no es más que una vibrante traducción de la ruptura copernicana.

En su tiempo, lo del Cusano es una extrema audacia intelectual no sólo por lo que afirma sino también y especialmente, por sus consecuencias.

En la imagen del cosmos tradicional sobre el mundo sub-lunar de los cuatro elementos se veía a los siete planetas. Sobre ellos venía la banda de las Fijas y el Primer Móvil, coronándose todo el conjunto con el Empíreo sede de los nueve coros angélicos y de la divinidad.

Así como el hombre, aunque destacándose por su condición de naturaleza intermedia, quedaba atrapado en la estructura de su cosmos particular, Dios mismo, cúspide de todo el sistema, parecía situado en una sede inamovible.

Con la nueva e incipiente imagen que nos ofrece el Cusano uno y otro parecen alcanzar la verdadera dimensión de su libertad creadora y providente. Dios no aparece ya como creador de "este" mundo sino de "todos" los mundos, es ubicuo e inaccesible porque ya no existen el Cielo y la Tierra, el arriba y el abajo, sino que la Tierra, para usar la metáfora tradicional, está en los "cielos", es parte de un cosmos infinito de cuya perfecta regularidad participa sujetándose a leyes comunes al resto de los astros. El hombre, "este" hombre, la naturaleza intelectual para la que el Cusano reclama aún la excelencia, es un regente conformador de "su" mundo a cuyo destino están ligadas todas las cosas.

El hombre es a la vez un "primum" teológico y gnoseológico. En el orden de las prioridades ideales no fue primero ideado el mundo y luego el hombre destinado a recibirlo. Por el contrario, aunque "obra del sexto día", el hombre fue concebido como un Verbo menor, como el ser privilegiado en quien se pensó al crear "su" mundo.¹³

El mundo del hombre es como un libro escrito con el dedo de Dios con la intención de manifestarse a él. El libro es enigmático en sus signos hasta que el hombre aprende el lenguaje divino consultando al maestro interior que lleva consigo. Es la fuerza de su mente que lleva en sí al Verbo, que fue creado a imagen y semejanza de Dios, lo que le permite estar potencialmente preparado para actuar la perspectiva de ser-Dios en cada encuentro histórico con las realidades del mundo.¹⁴

Esta enseñanza del maestro no la recibe pasivamente. Como corresponde a un discípulo avisado procede gradualmente como lo hace el maestro leyendo, escribiendo, descifrando y aprendiendo él también a ser maestro y a hacer maestros.¹⁵

Es por eso que las operaciones matemáticas y musicales que son típicas del modo de crear divino corresponden al hombre y son inaccesibles a los animales.

¹³ L. MARTÍNEZ GÓMEZ, "El hombre 'mensura rerum' en Nicolás de Cusa", en *Pensamiento*, vol. 21, 1965, pág. 50.

¹⁴ *Ibid.*, *Ibid.*, pág. 60.

¹⁵ *Ibid.*, *Ibid.*, pág. 62.

Todo es obra de la razón y por ella el hombre supera y domina a los animales.¹⁶ Para que el hombre gozara de su verdadera libertad, que es la libertad del hombre interior, el Verbo se encarnó liberándolo del pecado que lo tenía prisionero en lo carnal.¹⁷

Nicolás de Cusa establece una particular relación entre Dios, hombre y mundo. Revive aquí el aforismo de Protágoras puesto en términos cristianos. En efecto, el hombre es la medida de todas las cosas y esta es la más alta verdad del mundo visible, aunque su condición de “medida” el hombre la tiene participada de Dios. Esto es así porque en la intención aunque no en el tiempo, el hombre es autor del mundo visible que le es inferior. Visto desde el ángulo divino el mundo es la medida del conocer humano. Esto es importante porque es la actitud divina la que ensaya copiar la mente del hombre oficiando de “Dios humano”, de “Dios en el mundo”. Es en este punto, que le está marcado por su destino peculiar, que el hombre se convierte verdaderamente en “medida de todas las cosas”.¹⁸

Esta condición de ser “Dios en la tierra” o “segundo Dios” para usar los términos de Hermes Trimegisto, lo explica Nicolás de Cusa en un texto del *De Berylo*.

El hombre actúa, imitando a Dios que es su modelo, realizando en su propia esfera y con sus recursos, algo semejante al quehacer divino. Dios es el creador de los seres reales y de las formas naturales. Esto el hombre no puede hacerlo pero reproduce puntualmente la obra del Creador dando vida a los seres de razón y a las formas artificiales, que son imágenes de su entendimiento como lo son del suyo las creaciones divinas. De este modo lo que el hombre crea son imágenes de las imágenes del entendimiento divino, así como las formas artificiales son imágenes de las formas naturales. El entendimiento del hombre es medido con la potencia de sus operaciones y al mismo tiempo mide al entendimiento divino como la copia mide a la verdad en la que se inspira.

Ningún hombre agota en sí mismo la idea de hombre. Esta sólo existe como posibilidad y nunca como realización. Cada hombre concreto es la posibilidad de sí mismo como hombre. El hombre no existe tal se ofrece en la idea de hombre porque, al respecto, todo ser individual no es más que una participación con lo que indica su naturaleza.²⁰ El hombre es, eminentemente, un ser valorativo. En él adquieren conciencia los valores de las cosas, tanto de lo singular como de lo general. Su presencia en el mundo es la que posibilita el establecimiento de una jerarquía de valores.²¹

Nicolás de Cusa presenta también al hombre como cazador que está en el mundo en busca de su presa que es el conocimiento. El hombre es el sujeto que busca, que inquiere, que está siempre mentalmente activo. La cacería que propone supone en él la posesión de la libertad mental y del espíritu de investigación y, al mismo tiempo, de la conciencia de

¹⁶ N. DE CUSA, “El Profano (Idiota)”, en *Oeuvres*, edic. cit., pág. 217.

¹⁷ *Ibid.*, “De Pace Fidei”, en *Oeuvres*, edic. cit., pág. 217.

¹⁸ L. MARTÍNEZ GÓMEZ, *op. cit.*, pág. 63.

¹⁹ N. DE CUSA, “De berylo”, en *Oeuvres*, edic. cit., pág. 478.

²⁰ B. GROETHUYSEN, *op. cit.*, pág. 267.

²¹ *Ibid.*, pág. 276.

todos los resultados, lo que equivale a decir que todas las presas son provisionarias.

Esta actitud nace de la conciencia en la que se advierte que el yo humano es un yo pensador, alguien para quien no existen verdades absolutas y sí sólo una permanente posibilidad de conocer, de inquirir, de llegar a resultados provisionarios y siempre renovados.²²

En un paso del "De Coniecturis" Nicolás de Cusa resume, en cierto modo, las notas esenciales de su antropología. Así escribe, "El hombre pues es Dios, pero no en sentido absoluto, porque es hombre. Por lo tanto es un Dios humano. El hombre es también mundo: pero no tiene en sí todas las cosas, en cuanto es hombre. El hombre es pues "microcosmos", es decir un mundo humano. Por su misma situación de hombre, en efecto, y con su capacidad humana alcanza a Dios y al universo entero. El hombre puede ser pues un Dios humano, un ángel humano, una bestia humana, un león o un oso humano o cualquier otra cosa. En consecuencia, dentro de la potencia de la humanidad, todas las cosas existen a su modo. Por lo tanto en la humanidad todas las cosas son humanamente del mismo modo que en el universo universalmente y porque existe el mundo humano se explican. Finalmente todas las cosas en el mismo se complican humanamente porque es Dios humano".²³

Se ve en el texto un anticipo de las posiciones piquianas. Esa capacidad del hombre para recorrer libremente los estratos de la creación, para poder ser o un segundo Dios o un ángel y al mismo tiempo poder degradar hasta la situación de las bestias o aún a la de las naturalezas francamente inferiores revela su posibilidad de ser plenamente libre, de elegirse. Pico de la Mirándola, como veremos, irá más allá pero sin duda ya estamos en el camino de una antropología más audaz y decididamente "microtheica". Este paso puede cumplirse porque ya en el Cusano se van soslayando las notas de la tradicional definición naturalista. Más que "pequeño mundo" o "mundo menor" aquí el hombre, por sobre otra cosa, es Espíritu como lo es Dios. Si toda la creación es espejo de Dios, en el hombre se espeja, además, el acto creativo. Esta condición le está negada a la naturaleza. Ella no puede conocerse a sí misma ni conocer a las demás cosas. El hombre, en cambio, con la potencia de su espíritu repite, aunque de un modo discursivo y limitado, la misma capacidad divina de ser espejo del universo.

Con todo, y al margen de sus audacias, la doctrina del Cusano permanece ahincada en el contexto teológico-filosófico de la doctrina cristiana. Estamos ante una antropología Cristocéntrica porque la restauración de las aptitudes humanas para comunicarse con Dios y poder ejercer al mismo tiempo su ministerio en el mundo dependen de esa peculiar revolución divina que es la Encarnación.

Sin ella Dios sería el "Deus absconditus" y nada podría hacer el hombre para alcanzarle. Sólo al hacerse presente, mediante el Verbo, como "Deus revelatus", Dios allana el camino del hombre y se convierte en su modelo haciendo posible la comunicación. En este caso la libertad del hombre se afirma en la aceptación de los dones salvíficos.

²² *Ibid.*, pág. 276.

²³ N. DE CUSA, *De Coniecturis*, II, 14. Cfra., G. Saitta, *Marsilia Ficino e la Filosofie dell'Umanesimo*, 2ª ediz., Firenze, Le Monnier, 1943, pág. 215, nota 1.

Con esta postulación el Cusano elude los extremos que acechan a toda antropología: el optimismo exagerado que deriva en antropocentrismo y el pesimismo angustiado que deja al hombre sin tarea.²⁴

Ese equilibrio que mantiene el Cusano es el que le permite rechazar toda formulación presuntuosa en la que se calificara al hombre y su situación con prescindencia de la divinidad.

El abuso de libertad llevó al hombre a pretender conseguir la visión de la gloria de Dios valiéndose del instrumento de la ciencia. Esta actitud prometeica lo relegó a la oscuridad de la tierra en la que quedó, infatuado y soberbio, lejos de la visión beatífica.

El uso instrumental de la inteligencia humana llevó a querer vivir bien de acuerdo con el mundo desarrollando las artes liberales y las mecánicas. Esta actitud significa correr detrás del hombre viejo, aquel, justamente, al que sólo le queda la posibilidad de vivir en la servidumbre de la animalidad bestial y visible que cree que el fin de la vida espiritual es conquistar la gloria mundana.

Si el hombre quiere soslayar ese riesgo debe abocarse a la imitación del Adam celeste, del hombre nuevo, es decir, de Cristo. Sólo así la carne quedará sometida a la inteligencia espiritual que es el instrumento del conocimiento y conservación de la verdad. Este es el camino de la "docta ignorancia", el camino que señala la vanidad de todo esfuerzo auto-suficiente, que lleva al hombre a reconocer que su suprema dignidad consiste en afirmarse como imagen de Dios en el mundo.²⁵

Al margen de todo lo dicho hay en el Cusano otro aspecto de sumo interés. Es el que hace a una menuda caracterización de lo que ha dado en llamarse la antropología Cristocéntrica. Estas ideas, junto con la de otros autores que nos ocupan aquí las resumiremos en el apéndice de la presente parte de nuestro trabajo.

III

Consideraremos en este parágrafo a un grupo de autores que al ocuparse del tema del hombre apuntan su dignidad y excelencia sobre la base de su capacidad creadora.

Ser eminentemente racional e inteligente puede, con el vuelo audaz del espíritu, conocer, dominar y sujetar al mundo.

No preocupa tanto aquí la búsqueda de una definición teórica al modo del Cusano y que volveremos a encontrar luego en Ficino y en Pico. La postulación teórica queda como subyacencia de su capacidad de acción y creación que es la que más directamente les interesa. En este sentido tales formulaciones podrían empalmarse con las que luego veremos entre los hombres de la segunda mitad del siglo XVI.

Si los agrupamos aquí es porque, en todos ellos, la vieja definición microcósmica ya no parece preocupar. El contexto, por razones diversas entre las que no es ajena la formación humanística, parte del hombre

²⁴ G. F. MORRÓ, *Una antropología Cristocéntrica en Nicolás Cusano*, "La Vita e la Morte. I, Predina "Die Sanctificatus. II, "Lettera a Nicolás Albergati, Forlì", Edizioni de Ethica, 1966, págs. 5-17.

²⁵ N. CUSANO, *Lettera a Nicolás Albergati*, 25-28. Edic. cit., págs. 65-67.

histórico, del hombre en el mundo y en la sociedad, del hombre que con su capacidad instrumental crea su mundo inmediato.

Al instalarse en una temática espiritualista todos ellos, aunque no lo aclaren explícitamente y aunque soslayan el marco teológico, dan por sentada la capacidad demiúrgica y por lo tanto "microtheica" del hombre.

Con este entendimiento podemos ahora proseguir nuestro camino a partir del *De vera nobilitate* de Bartolomeo Sacchi más conocido como Platina. Equivocamente proceden, escribe, los que omitiendo la virtud hacen descansar la nobleza en las calidades heredadas de los antepasados. La nobleza verdadera es compañera y socia de la virtud solicitada por el propio esfuerzo y no por el ajeno, y alejada de los vicios cuya compañía no podría admitir. Por esta razón recuerda el dicho de Séneca según el cual "quien alaba su origen en realidad enaltece el de los otros". Si hay algo de que debemos gloriarnos no es seguramente de la sangre, los huesos y las vísceras de claros mayores sino de la verdadera nobleza que de nuestro ánimo pende y no viene de ninguna parte que no seamos nosotros mismos.²⁶

Puede heredarse la sangre y la riqueza. La nobleza del espíritu depende, en cambio, de nosotros mismos. Cada hombre colocado en la situación histórica que inevitablemente debe ser suya, es autor de su propia condición y destino. En este sentido puede decirse que "cada hombre se hace a sí mismo" con la fuerza de su voluntad creadora. La virtud aparece aquí no sólo como indispensable condición de toda nobleza posible, no sólo como expresión del propio afirmarse en la gestación del mundo inmediato que es el de la sociedad y la historia, sino también, preludiando el tema albertiano, como un poder capaz de dominar el juego esquivo de la fortuna.

Casi empalmando con estas ideas, Matteo Palmieri recuerda la enseñanza ciceroniana que ve en la razón y la palabra los instrumentos que ponen al hombre por encima de los brutos porque, en cuanto al cuerpo, puede el hombre en ocasiones ser inferior a los animales. El cuerpo, en consecuencia, no es término de comparación, sólo el espíritu alcanza al hombre su dignidad superior dotándolo de aptitud para el pensamiento y la acción. La grandeza del hombre reside en el obrar. En él y no en la estéril contemplación reside su excelencia.²⁷

Es por esto que el hombre y su mundo se constituyen en el objeto del nuevo filosofar. La filosofía encuentra ahora sus temas en la vida política y civil, en el mundo del hombre y su historia, en los problemas de la sociedad y el Estado. Esta filosofía es, por lo tanto, eminentemente antropológica. Con el descubrimiento de su nuevo valor de ser social e histórico el hombre advierte que su espíritu es el objeto más noble y digno de ser cultivado. De ahí el interés por los problemas de la educación que implican la formación del hombre nuevo al que hay que dotar de medios para que cumpla adecuadamente su misión en el mundo al

²⁶ B. PLATINA, "De vera nobilitate," en *Opera, Colonia, 1561*, pág. 60. Cfra. G. Gentile, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, Firenze, Sansoni, 1940, pág. 85. Lo mismo piensa Poggio Bracciolini, que en su *De nobilitate Liber* sostiene que la verdadera causa de ennoblecimiento es la conquista de la virtud personal. La nobleza se logra obrando rectamente y no reposando sobre la gloria de otros.

²⁷ CL. CARBONARA, *Il secolo XV*, Milano, Fratelli Bocca, 1943, págs. 354-55.

que debe dominar y conformar actuando como una segunda creación que corresponde a su condición de “segundo Dios”. Sólo así se asegurará el cumplimiento de su condición de “copula mundi” que le otorgaba el neoplatonismo.

La educación resulta así un proceso en el que se cumple la formación del hombre en el cultivo de su espíritu cual instrumento de su mejor capacidad para la acción. Como resultado de todo esto la múltiple y variada aparición de una preocupación pedagógica referida a lo social y a lo político, a toda la esfera del quehacer humano que es el campo que el hombre debe conocer para construir y dominar.²⁸

Como todos los animales, enseña León Battista Alberti, el hombre vive, se mueve y siente apetitos, pero su verdadero principado está en ser, por virtud y costumbres, superior al número de todos los otros seres. Entre todos los mortales “le pertenece como propio el investigar la razón y la causa de las cosas”, y de esa operación aprender las que sean para él buenas y útiles.²⁹

Buscando desprender al hombre de su contexto naturalista se interroga Alberti acerca de cuál puede ser su carácter distintivo y peculiar. Podría el hombre segregarse de los otros animales brutos y viles si no tuviera esa prestancia de ánimo y esa luz de ingenio por las que siente y discierne qué cosa sea la honestidad para seguir luego con la razón las cosas dignas de alabanza huyendo de toda reprobación? Por ellas, de acuerdo con los dictados de la razón, ama la virtud y odia el vicio incitándose a buenas obras para conquistar fama y gracia refrenándose de todo apetito lascivo. Es típico del hombre contenerse dentro de los límites de la razón porque si esta se le quitara en su modo y uso, nada le quedaría más que los miembros disímiles de los otros animales silvestres e inútiles.³⁰

El hombre, criatura privilegiada, fue creado, según profundísima sentencia, para complacer a Dios reconociendo un primer principio de las cosas en las que se ve tanta variedad, disimilitud, belleza y multitud de animales con sus formas, estaturas, vestimentas y colores. También para alabar a Dios junto con toda la naturaleza, viendo tantas y tan diferenciadas y consonantes armonías de voces, versos y cantos de animación. Para agradecer a Dios en tanto recibe tanta utilidad de las cosas producidas para sus necesidades. Para temer y honrar a Dios, oyendo, viendo, y conociendo al sol, las estrellas y el curso de los cielos con sus truenos y relámpagos, conjunto todo que no puede dejar de confesar haber sido hecho por él. El es el autor de la naturaleza y del hombre compuesto de celeste y divino, parte sobre toda otra cosa hermosa y nobilísima, en toda la disposición de sus miembros acomodatísimos para cada movimiento, y por si esto no bastara le atribuyó al hombre juicio y discurso para seguir aprendiendo las cosas necesarias y útiles.³¹

Más orgánico y exhaustivo es el planteo de Gianozzo Manetti en su tratado “De dignitate et excellentia hominis”, escrito en 1452 y

²⁸ *Ibid.*, págs. 335-36.

²⁹ G. SANTINELLO, *León Battista Alberti*, Firenze, Sansoni, 1962, pág. 185.

³⁰ L. B. ALBERTI, “I libri della Famiglia”, en *Operi Volgari, I, a cura di Cecil Grayson*, Bary, Laterza, 1960, Lib. II, pág. 95.

³¹ *Ibid.*, *Ibid.*, edic. cit., II, pág. 133.

publicado ochenta años más tarde en 1532. Compuesto en cuatro libros, el primero se ocupa de la descripción de las dotes privilegiadas del cuerpo humano; el segundo, se extiende sobre las prerrogativas del alma racional; el tercero, analiza la superior destinación de cada hombre; y el cuarto, finalmente, está dedicado a confutar viejas y nuevas doctrinas acerca de las miserias de la vida, basadas todas en una visión pesimista que prefería estimar la belleza de la muerte.

Viniendo al análisis de sus ideas vemos que el Libro I elogia la figura erecta del hombre y la admirable estructura de sus variadas partes con argumentos en los que se recuerdan apreciaciones de Cicerón, Ovidio y Lactancio. Sólo el hombre, entre los demás animales, parece haber nacido para gobernar uniendo prestancia física e inteligencia, poseyendo un admirable aparato de sentidos muy apto para dominar el mundo circundante. Sus manos son un instrumento vivo que le permite ejercer las actividades más diversas moldeando, según su intención, los objetos que la naturaleza pone a su disposición. Al respecto, no sin razón, pudo el hombre representar a la divinidad bajo formas humanas definiéndose a sí mismo como microcosmos.

En el segundo libro Manetti se ocupa del alma, especialmente de la racional, de la que procura demostrar la inmortalidad fundándose en la autoridad de poetas y filósofos y aludiendo a argumentos de razón. Estos son, en sustancia, cinco: a) El hombre es el único que domina e instrumenta el fuego, preanunciando este elemento celeste el destino que aguarda a su único dueño y señor. b) Se destaca su gran apego a la vida que se proyecta aún después de la muerte del cuerpo. Desea con vehemencia la inmortalidad con sentimiento natural e innato y que, por lo tanto, no puede resultar vano. c) Otro de sus deseos naturales es el de la felicidad que en la tierra nunca puede alcanzar cumplida satisfacción. Este es el motivo por el cual, detrás de su búsqueda, postula la inmortalidad. d) El mismo deseo de inmortalidad, siendo innato, se revela como apetito natural y racional que no puede resultar vano. e) Este último argumento es de carácter moral. Dios sería injusto si el alma pereciera con el cuerpo porque los buenos, que cumplen aquí abajo grandes sacrificios, quedarían desilusionados y sin compensación ante la expectativa de un premio y de una vida mejor.

La superioridad del hombre y su destino de gloria que le muestra consagrado a la inmortalidad se testimonian en las obras admirables que sabe llevar a cabo y por la misma audacia de algunas empresas cuasi milagrosas. Entre éstas merecen destacarse el arte de la navegación, las obras de la arquitectura, las pinturas, estatuas y poemas cuya maravilla sería imposible si no se las hubiera ejecutado con "algún instinto celeste de la mente". Lo mismo puede decirse de las letras y la medicina, la astronomía y la física que revelan de modo concorde la naturaleza divina del hombre, aunque éste encuentre quizá su expresión más acabada en la teología que, al especular sobre lo divino, refleja una cierta semejanza de naturaleza entre el hombre y Dios creador. Por último, memoria y voluntad son otros milagros de la mente humana.

En el Libro III, Manetti va a examinar la concreta estructura del hombre en cuanto síntesis de alma y cuerpo. Se ocupa del lugar que ocupa en el universo y del fin al que subordina su existencia.

Dios no creó al mundo para sí porque no lo necesitaba. Esa obra divina se hizo para el hombre, que es en consecuencia, el fin último de la creación por ser la más perfecta de las criaturas. El hombre compendia en sí todas las bellezas esparcidas por el mundo. Su grandeza mayor es el ingenio y, sirviéndose de él, ha modificado con sus invenciones y construcciones la estructura de las cosas y el aspecto de la tierra. En el mundo debe el hombre acrecer su poder afirmándose y encontrando en sí mismo el fin de su propia vida. Esto no implica que ignore a Dios cuya gloria debe reconocer y honrar desde el momento en que Dios mismo quiere que las inteligencias creadas lo sean para contemplar su obra maravillosa.

En el Libro IV se propone superar toda visión pesimista de las condiciones del cuerpo humano rechazando la imputación de fragilidad, la naturaleza corruptible del alma, la miseria de la condición de ser hombre y el destino de acuerdo con el cual sería mejor morir que vivir. En torno a esto escribe que hombres graves y doctos han lamentado que el cuerpo que la naturaleza dio al hombre sea desnudo e inerme, y, por lo tanto, débil y caduco. De acuerdo con esto el hombre no puede, sin daño, soportar los rigores del frío y los excesos del calor, la fatiga, el hambre y la sed. También observaron esos autores que si el hombre se da al ocio y la inercia con el disminuir de su vigor se enferma y pudre, por esto, todas aquellas cosas que le deleitan y de las que, en cierto modo, no puede prescindir le serían a la postre funestas. Un ruido súbito y fuerte, una luz vivísima, un olor pestilente, un sabor amargo, un contacto áspero, lo turban y cansan. La vigilia y el sueño, el alimento y la bebida causan quizá la muerte. Alude luego a la opinión pesimista de Aristóteles, Séneca, Cicerón, Plinio y en particular el célebre tratado de Inocencio III.

En lo que hace al alma, muchos filósofos la supusieron corpórea, otros la negaron totalmente y otros aún, negando que fuera material, la suponen como resultante de la potencia de la misma materia y destinada, en consecuencia, a morir con ella. Todavía hubo otros que pensaron que cuando el alma abandonaba un cuerpo era para entrar en otro.

Frente a este pesimismo, Manetti se acoge al pensamiento de los doctores católicos que enseñaron ser los dolores y la muerte efectos del pecado.

En este sentido si el hombre hubiera querido no tendría porqué morir.

A pesar de estos aspectos negativos que otros se empeñaban en subrayar, Manetti ve que, frente a las otras criaturas, el hombre animal-racional, pródigo y sagaz, muestra poseer materia mucho más noble que cualquier otra criatura animada y aun que las mismas estrellas del cielo. Esto se debe al hecho de que su cuerpo posee el instrumento más apto para hacer, hablar y pensar, cosas todas que los otros seres no alcanzan a obtener.

Refutando la opinión de Inocencio III escribe que cada árbol da su propio fruto y lo que produce por propia naturaleza. En esta dirección, la del hombre no es provocar fetideces sino operaciones inteligibles. Lejos de limitarse a sobreedificar sobre el fundamento de la natu-

Para el cumplimiento de sus obras, la inteligencia no sólo recibió el instrumento de las habilidosas manos del hombre; para las creaciones de la ciencia y la cultura posee multitud de palabras que se constituyen en la herramienta adecuada de la expresión creadora. Los animales poseen también sus miembros, pero, faltándoles ese “obrero interior” que es el espíritu, sus posibilidades de acción quedan atrapadas en la constante del instinto reiterador y rutinario, despojado de inventiva y de aptitud creadora.

La inteligencia del hombre, por medio de la intelección, concibe en sí todo lo que Dios hace en el mundo y lo expresa en los aires por medio de la palabra, en el papel por medio de la escritura y además, lo plasma en la materia del universo.

Todo esto revela que sólo un insensato podría negar la divinidad del alma que se revela émula de Dios en el dominio de las artes y en la capacidad de gobierno.⁵⁰

Era importante glosar con cierta amplitud el pensamiento de Ficino porque, si bien quedando aún limitado a los aspectos tradicionales de la cosmo-antropología que hasta aquí estudiamos, ya pueden advertirse en él, como prolongando los claros atisbos del Cusano, las notas distintivas de un cambio.

A través de la renovada presencia de Platón y de Hermes Trimegisto, y más allá de las reiteraciones temáticas, Ficino tiende a poner el acento sobre las características especiales de la inteligencia como facultad distintiva del alma que, dotada de inmortal infinitud, progresa sin límites como autonutriéndose mientras prosigue su infatigable camino a lo largo y lo ancho del universo.

Ese motor, ese “obrero interior” que se vale del cuerpo pero que cotidianamente parece aprestarse para abandonarlo, es el que le permite, más allá del modelado de la naturaleza circundante, crearse su propio mundo socio-histórico. En una y otra esfera, imitando la acción creadora y providente de Dios, se afirma como su regente, como un “quasi Deus in terris”, denunciando, a cada paso, su naturaleza microtheica.

Faltan sin duda otras etapas pero ya estamos en la buena senda que lleva a complementar el proceso de des-naturalización desalojando al hombre de las férreas estructuras de un mundo conformado de una vez para siempre. Como veremos enseguida, el hombre se apresta a abandonar ese trono central que le había asignado la tradición y que se mantiene en Ficino, para emprender, más libre y osado, el camino de su total libertad que aparecerá como el don más preciado del Creador a su criatura predilecta.

⁵⁰ *Ibid.*, *Ibid.*, XIII, 3. Edic. cit., págs. 223-29.

CAPÍTULO II.

PICO DE LA MIRANDOLA

Difícilmente se pasa de una concepción a otra de un modo inesperado y casi violento. Como ya fuimos viendo hasta aquí, los avances y las modificaciones se entretajan en la maraña de las inevitables reiteraciones tradicionales. Importa destacar esto una vez más porque, al internarnos ahora en la cosmo-antropología de Pico de la Mirándola tendremos que tener buen cuidado en deslindar, frente a una terminología a la que ya estamos habituados, la peculiaridad de un pensamiento que resulta realmente innovador y casi revolucionario. Por otra parte, queda ya dicho que en las postulaciones del Cusano y Ficino algo se había avanzado respecto del viejo naturalismo.

Algo faltaba, sin embargo, más allá de los atisbos, para que la nueva versión pudiera organizarse en una doctrina con base distinta. El aspecto faltante quizá estuviera dado por la particular formación técnico-especulativa de Pico integrada con elementos de la ciencia árabe y escolástica que lo encaminaban hacia una ruptura íntima con el humanismo clásico-literario.

Al respecto debemos señalar dos matices de singular importancia. El primero está dado por las ideas que desarrolla en su Epístola a Hermolao Bárbaro que se nos muestra como un importante documento de la orientación "bárbara" de su pensamiento.

Su amigo, distinguido humanista veneciano, en nombre del humanismo tradicional, había criticado a los filósofos "bárbaros" cuyo estilo le parecía deplorable. Al contestar, Pico se siente avergonzado por las acusaciones de Bárbaro en la medida en que, de acuerdo con ellas, él habría perdido su tiempo estudiando en su juventud a Alberto, Tomás, Averroes y Scoto en lugar de aplicarse a las "humaniores litterae". Para responder mejor finge asumir la figura de uno de esos filósofos y hablar por su boca. Los filósofos dirían que no han de perdurar en las escuelas de los gramáticos y pedagogos sino en los cenáculos de los sabios donde no se discute de nimiedades sino de la razón de las cosas humanas y divinas. Quizá faltó a éstos elegancia pero no sabiduría, y no es su culpa si la misión del filósofo difiere de la del orador, porque mientras éste se dedica a persuadir, el otro apetece conocer la verdad y demostrarla, no necesitando de la engañadora elegancia del estilo. Lo que importa es lo que se dice y no cómo se dice, siendo el estilo del filósofo seco y descarnado, sin pompa ni flores. Tampoco busca éste el aplauso del vulgo sino la silenciosa admiración de los sabios a través de la inquisición sagaz y circunspecta que prefiere ocultarse bajo formas oscuras para no ser pasto de gente indigna. Por todo esto, los filósofos se conforman con un latín que, sin ser excesivamente elegante, resulte por lo menos claro y preciso, y no pudiendo halagar se limitan a no

ofender. Por otra parte, les basta con hacerse entender recordando que Egipcios y Arabes no necesitaron del latín para expresar la verdad en sus propias lenguas. Mientras los filósofos escrutan en el cielo las leyes del destino y el orden universal las preocupaciones lingüísticas pasan a un segundo plano toda vez que sin lengua puede vivirse, aunque más no sea miserablemente, pero sin corazón no, y quien no posee una filosofía no es hombre.

Esto contestarían en síntesis los filósofos a Hermolao Bárbaro y, aunque Pico dice no compartir posiciones tan extremas, siente desdén por los gramáticos que hacen ostentación de su erudición filológica despreciando a la filosofía.⁵¹

Esta Epístola contradice puntualmente todo el programa del humanismo literario. Buscando una forma de exposición libre de toda atadura exponía un humanismo más rico y más amplio.

El segundo aspecto al que aludíamos se refiere a la impugnación del pensamiento astrológico cuyas implicaciones también refutaría Savonarola. Esto tiene particular relevancia porque, como ya tuvimos ocasión de observar, las nociones astrológicas están íntimamente relacionadas con la concepción microcósmica tradicional.

En uno de sus sermones sobre el salmo *Quam Bonus*, Savonarola indicaba que se pretendía gobernar a la misma Iglesia con la mano de los astrólogos. Parecía no haber, en ese tiempo, ni prelado ni maestro que no tuviera familiaridad con algún astrólogo para que éste le predijera el punto y la hora en que había que cabalgar o realizar cualquier otra cosa, de modo que los astrólogos eran los verdaderos dueños de su voluntad. Los predicadores parecían haber abandonado la Sagrada Escritura para darse a la astrología y a la filosofía que de ella derivaba, predicándola desde los púlpitos y haciéndola, al mismo tiempo, reina de las Sagradas Letras que quedaban reducidas a la esclavitud.⁵²

Si esta referencia señala la difusión y abuso de los presupuestos astrológicos en un plano al que podríamos calificar de anecdótico, en Pico encontramos observaciones más de acuerdo con el fondo de la cuestión porque tienden a impugnar, no sólo un modo de pensamiento, sino también un procedimiento explicativo del acontecer apoyado en una larga tradición.

Con esto entramos en el meollo mismo del problema que nos afecta. Para Pico la astrología aparece como corruptora a un tiempo de la ciencia y de la religión. De acuerdo con lo que leemos, la astrología, es decir, sus supuestos, persuadió a los antiguos y aún a los modernos, que ella confiere gran autoridad y prestigio como cosa grata a Dios, a las religiones y, en modo particular, a la cristiana. No conforme con esto, imitando a su maestro —y hay aquí una clara alusión al demonio— promete, a quien le adora, el reino del mundo; a quien gusta de su planta, la emulación de la divinidad con el conocimiento del bien y del mal. Esta es en realidad mera presunción porque, no sólo es incapaz de pro-

⁵¹ PICO DE LA MIRÁNDOLA a Hermolao Barbaro, Florentia, III nonas Junias (3, VI), 1485. En la *Letteratura Italiana. Studi e Testi: Prosatori Latini del Quattrocento, con traduzione e note di E. Garin*, VIII, págs. 802-22.

⁵² G. SAVONAROLA, *Sermón sobre el Salmo Quam bonus*, 23 a. Cfra. M. Ferrara, *Savonarola*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 1952, I, pág. 112.

curar, como promete, las cosas útiles a la vida, sino que es, al mismo tiempo, el más peligroso de los fraudes porque, como se aplicará a demostrar, desnaturaliza a la filosofía, desvía a la medicina, debilita la religión, refuerza las supersticiones, estimula la idolatría, destruye la prudencia, empaña las costumbres, ofende al cielo, hace mezquinos a los hombres atormentándolos e inquietándolos, tornándolos de libres en esclavos y haciendo desgraciadas todas sus acciones.⁵³

Estas dos referencias nos sitúan en la raíz de la posición de Pico y creemos que pueden servir de punto de partida para apreciar en qué consiste el cambio de orientación de su pensamiento cosmo-antropológico.

En el primer texto vemos que, aunque con elementales cautelas, Pico opta por los derechos de la filosofía y de la ciencia superando los límites del humanismo literario. El ideal de libre búsqueda acompañado por la defensa de más amplias y comprensivas formas de expresión, lo hace "barbarizar", es decir, supeditar la forma a los contenidos. Esta no es una mera actitud formal porque se supone en ella una acogida, no siempre bien clara en la superficie de su obra, de las corrientes científicas a través de las cuales se modifica paulatinamente el contexto cosmológico tradicional.

Por otro lado, la impugnación de la astrología, cuya falacia aparece cuasi demoníaca, confirma la crisis de una concepción del mundo, la misma en que se apoyaba todo el contexto ideológico examinado hasta este momento.

No hay mayores dudas acerca de su particular actitud cognoscitiva. Al pretender una explicación racional de la naturaleza, con la consiguiente formulación de un aparato científico, comienza a observar lo incongruente que resulta el viejo esquema cosmo-antropológico, animado por una visión mágica de la realidad. Percibe que ese mundo estructurado por la interacción del "arriba" y del "abajo" se nutre de multitud de explicaciones irracionales que intentan poner un orden en el caos de fuerzas "demoníacas" que lo recorren a lo largo y lo ancho. Ve que esa duplicación del cosmos, aunque no esté totalmente excluida de su obra, no se aviene con los primeros y aún balbuceantes resultados de una ciencia que se está definiendo en rigurosos términos matemáticos, con medidas precisas y racional causalidad explicativa.

Estamos como en el prelude del proceso que apuntábamos más arriba cuando afirmamos que, dado el peculiar nacimiento de estas nociones, una nueva antropología no podía surgir sino a partir de una disolución del viejo esquema cosmológico.

Al impugnar el mundo de relaciones astrológicas apoyado en los flujos y reflujos del "arriba" y del "abajo", reemplazaba los "influjos" por la explicación causal. El largo examen a que somete, en los Doce Libros de sus "Disputationes Adversus Astrologiam Divinatricem", a todo el aparato explicativo tradicional, lo muestran como dueño de una voluntad de racionalizar la intelección del acontecer.

Por este camino, la cosmo-antropología de Pico, así como la de Bovillus que examinaremos luego, abre como un prólogo congruente a la ruptura definitiva que provocarán, un siglo después, los metodólogos

⁵³ PICO DE LA MIRÁNDOLA, "Disputationes adversus Astrologiam Divinatricem", I, Proemio, en *Opere*, ediz. E. Garin, Firenze, Vallecchi Editore, 1946, II, pág. 45.

del Barroco. Dentro de su informalidad metodológica y a través de un estilo nutrido con imágenes que proceden del viejo contexto, se organiza en Pico una curva de pensamiento que, a través de Bovillus, en paralelo con Leonardo, y pasando por el indispensable Giordano Bruno, viene a dar en Galileo.

II

No caben mayores dudas, y de nuevo debemos reiterarnos, que mientras no se impusiese orgánicamente la nueva cosmología que iba a afirmar la pluralidad e infinitud de los mundos, es decir, mientras siguiera vigente la concepción de cosmos cerrado, la antropología no podría desasir al hombre, como no fuera por vía metafísica, de su incrustación central y medianera. Más no podríamos pedirle a Pico. Basta que con poderosa intuición lo presentara recorriendo libremente los estratos de un mundo aún no quebrado ni ampliado.

Al respecto fue ya bastante, quizá demasiado, que se atreviera a preludiar el futuro movilizándolo al hombre que se apoyaba en una tierra todavía estática y que, a su vez, se engarzaba en un sistema cuya admirable aunque endeble estructura se sustentaba en un prestigio varias veces secular.

Correspondía dejar aclarado esto porque, como se verá enseguida, la antropología audaz de Pico se nos presenta como una ruptura genial a través de concepciones cosmológicas que no está en situación de modificar.

Vayamos por etapas. La antigüedad, escribe Pico, imaginó tres mundos. El más alto de todos es el suprasensible, al que los teólogos llaman angélico y los filósofos inteligible. Viene luego el mundo celeste, y por último, el sub-lunar que habitamos. Si el otro es el mundo de la luz, el nuestro lo es de las tinieblas. Expresan al segundo, las aguas, elemento mudable y corruptible, mientras que el primero se nos muestra como fuego. En cambio, el celeste, que es mundo intermedio, está compuesto de agua y fuego y tiene en sí tanta vida estable como continua actividad. Contrasta por esto con el sub-lunar o inferior que, con el continuo intercambiarse de vida y muerte, de generación y corrupción se revela como dominio de la pura movilidad. El mundo inteligible está constituido por la divina naturaleza de la mente; el celeste, por el cuerpo incorruptible y la mente sujeta a él, y finalmente, el terrestre, por los cuerpos caducos y corruptibles.

El primero mueve al segundo y éste al tercero. Estos tres mundos son los que, plásticamente, figuró Moisés en el Tabernáculo. En el primer mundo, Dios, unidad primera, preside a nueve coros angélicos. En el mundo celeste también preside Dios a nueve esferas celestes.

En el mundo elemental se repiten las nueve esferas aunque, esta vez, corruptibles: Tres, de minerales; tres, de vegetales, y tres, de animales o de almas sensibles.

Sin embargo, hay todavía un cuarto mundo en el que se contienen todas las cosas que están en los demás. Es esta la esfera del hombre que, según expresión común de las escuelas, es "microcosmos". Por esta condición, tiene en sí el cuerpo mezclado con los elementos en los que está el

espíritu celeste, el alma vegetal de las plantas, el sentido de los brutos, la razón, la mente angélica y la imagen de Dios.⁵⁴

A pesar de lo que acaba de leerse, en otro lugar, Pico modifica un tanto la noción del hombre como “cuarto mundo”. Tiende a verlo, más bien que como a criatura nueva, como a un complejo que sintetiza los otros tres mundos que acabamos de describir. Compara la actitud de Dios respecto del hombre con la que asumen los reyes y príncipes de la tierra que suelen colocar, en el centro de una nueva ciudad fundada, la propia imagen.

Forjado el universo mundo, Dios colocó a la última de sus criaturas, el hombre, en el mismo centro como su imagen y semejanza. Es difícil, agrega Pico, decir por qué el hombre tiene el privilegio de poseer la imagen divina. Dejando de lado otras consideraciones, piensa que, por medio de la naturaleza de la razón y de la mente que como Dios es invisible, incorpórea e inteligente, puede decirse que el hombre es semejante a Dios.

Sin embargo, en este aspecto, los ángeles lo superan y si se busca en cambio algo que corresponde al hombre en propiedad y esencia vemos que la sustancia del hombre, como pensaban algunos griegos, acoge en sí las de todas las naturalezas siendo una síntesis de todo el universo.

De este modo el hombre, aunque de un modo diverso, participa de la cualidad divina de reunir la perfección de las sustancias. Sólo él, entre todos los seres de los tres mundos, con excepción de Dios, puede reunir, en la plenitud de su sustancia, todas las naturalezas de todo el mundo. La diferencia consiste en que, mientras Dios contiene en sí todo como principio de todas las cosas, el hombre lo contiene como término medio de ellas. En Dios todas las cosas poseen una perfección más elevada que en sí mismas, mientras que, en el hombre, sólo existen con perfección mayor las cosas inferiores porque las supremas, en cambio, sufren en él disminución.

En el hombre se encuentran los elementos, la vida de los planetas, el sentido de los animales, interno y externo, el ánimo forjado por la razón celeste y la participación con la mente angélica. Todo lo existente parece estar a su servicio. A una señal suya, la tierra, los elementos, los animales, se aprestan a servirle. Al mismo tiempo, por él fatigan los cielos y le procuran salvación y beatitud las mentes angélicas.

Esta conjunción, de cosas celestes y terrenas, se explica en la medida en que el hombre funciona como vínculo y nudo de todo lo que existe. Esta situación da al hombre, por otra parte, una suprema responsabilidad porque, si viola la ley divina, ofende a toda la creación que por él se articula y ensambla.⁵⁵

Todo esto hace que los hombres estén diputados al gobierno de la naturaleza irracional. A sus pies se someten los ganados y los peces, los pájaros y todas las bestias irracionales. En el orden de creación, antes del pecado, Adam era felicísimo dominador de todo lo que le rodeaba, perdiendo este privilegio con su culpa cuando quiso gustar de la ciencia del bien y del mal entreviendo la posibilidad de tornarse igual a Dios.

⁵⁴ *Ibid.*, *Heptaplus*, Segundo Proemio de toda la obra, *op. cit.*, I, págs. 184-92.

⁵⁵ *Ibid.*, *Ibid.*, V, 6, en *op. cit.*, I, págs. 300-06.

Lo mismo acontece con ese “pequeño mundo” que es el alma humana en la que las potencias inferiores también son amaestradas y conducidas por las superiores mientras se mantiene el equilibrio. Así corrige la imaginación el error de los sentidos externos, moderando a ella la razón que, a su vez, es iluminada por el intelecto. Del mismo modo la razón gobierna al apetito y es regida por el intelecto.⁵⁶

En otro párrafo del mismo texto encontramos la consabida definición tradicional: “La naturaleza del hombre, que es casi vínculo y nudo del mundo, está colocada en el grado medio del universo; y como todo medio participa de los extremos, así el hombre, por sus diversas partes, con todas las partes del mundo tiene comunión y conveniencia. Por esta razón se le suele llamar Microcosmos, es decir, mundo pequeño”.⁵⁷

Consecuentemente con esta caracterización no debe extrañar que mantenga la relación hombre-mundo a través de las nociones de mundo (hombre grande) y de hombre (mundo pequeño). Para esto le basta con recordar lo expresado por Moisés y la comparación, que surge espontáneamente, entre las dos entidades, respectivamente antropologicizadas y cosmicizadas. Esto permite figurar oportunamente los tres mundos, intelectual, celeste y corruptible, en las tres partes del cuerpo humano. Esto permite indicar también no sólo que en el hombre están presentes los tres mundos sino qué partes de él corresponden a cada una. Así, la parte superior es la cabeza; la segunda, la que va del cuello al ombligo; la tercera, del ombligo a los pies. En cada una de ellas residen, respectivamente, el cerebro, el corazón y los órganos genitales que es como decir: el principio de inteligencia, el vital y el de la generación y corrupción. Usando un lenguaje figurado, Moisés llamó a las tres partes: cabeza, fuego y fundamento.⁵⁸

El hombre, escribe Pico en otro lugar, consta de cuerpo y alma racional. La segunda es llamada “cielo” y como él es sustancia semoviente, con la figura de círculo y el movimiento correspondiente que distingue el girar perfecto de las naturalezas incorruptibles. El primero, por el contrario, es llamado “tierra”, por ser sustancia pesada afín a la de este elemento. Por esto mismo de “humus” nació la denominación de “homo” para todo el conjunto. Entre el cuerpo terreno y la sustancia celeste del alma se ubica ese cuerpo sutil e impalpable al que los médicos y filósofos llaman espíritu”.⁵⁹

Como se habrá apreciado, todas estas aproximaciones cosmo-antropológicas en poco difieren de lo que hasta ahora se definió como macro-microcosmismo tradicional. Si se observan los textos que sirvieron de base a la exposición se verá que la mayor parte de ellos corresponden al Heptaplus. Esta verificación viene a confirmar lo que escribimos más arriba. Siendo el Heptaplus un tratado de cosmología en el que se pretende desentrañar el sentido de las expresiones e imágenes utilizadas en el Génesis, no debe extrañar que se siga moviendo Pico dentro del marco

⁵⁶ *Ibid.*, *Commento... sopra una canzona de amore composta da Girolamo Benivieni, Commento Particolare, Stanza I*, en *op. cit.*, I, págs. 539-41.

⁵⁷ *Ibid.*, *Ibid.*, L. I, 12, *op. cit.*, I, pág. 478. Noción semejante en *Heptaplus*, I, 6, edic. cit., págs. 218-20.

⁵⁸ *Ibid.*, *Ibid.*, *Esposizione del primo detto, cioè in principio, op. cit.*, I, págs. 380-82.

⁵⁹ *Ibid.*, *Ibid.*, IV, 1, *op. cit.*, I, pág. 270. La naturaleza humana como “tierra” también en *Heptaplus*, VII, 1 *op. cit.*, I, pág. 340.

de las concepciones tradicionales. En efecto como dijimos antes, sólo el lento enhebrarse de una nueva cosmología haría posible salir de la rigidez del esquema clásico.

Pico no posee los recursos necesarios para salir de él, de modo que, toda vez que se ocupa del problema del hombre a partir de la relación cosmo-antropológica, no puede escapar a las constantes expuestas.

Si su planteo alcanza a revestir una inusitada originalidad es porque en el "De hominis dignitate", en cierto modo, aísla el tema antropológico, intuyendo genialmente un trasfondo cosmológico que los conocimientos de su tiempo no le proporcionan. Para esto debe fingir, en un apólogo ya clásico que, al crear el orden jerárquico del universo, Dios dejó al hombre sin un lugar específico.

Al no conformarse con las definiciones que le precedieron, ni siquiera con la de los Alejandrinos, Pico busca para el hombre una caracterización en la que quede a salvo su suprema libertad. Con esto no sólo quebraba definitivamente el naturalismo cosmo-antropológico asentado sobre supuestos astrológicos sino que introducía un concepto definitorio antes no tenido en cuenta.

III

Esta inserción del concepto de libertad es "el paso más" que da Pico en relación con las notas antropológicas de Ficino y Pomponazzi.

A propósito de esto, P. O. Kristeller observa que, mientras Ficino pone un énfasis particular en las nociones de universalidad y centralidad del hombre vistas en relación con la totalidad del universo y con el resto de los seres creados, Pico prefiere abandonar ese criterio despegándolo del orden de las series jerárquicas y subrayando su capacidad de auto-afirmación que le permite, libre de ataduras, circular libremente eligiendo cada vez el lugar que corresponde a la decisión que adopte.

De acuerdo con esto la dignidad del hombre no correspondería ya a la predeterminación de su destino a través del acto creador sino a su capacidad para constituirse como ser libre eligiendo su propia forma de vida.⁶⁰

Para llegar al fondo de las posiciones piquianas es de particular interés el análisis de las ideas que desarrolla en su "De hominis dignitate". Es aquí, precisamente, donde Pico pasa revista al conjunto de notas que la tradición había venido subrayando a través de los siglos y que él mismo utiliza, en parte, en los textos ya referidos del Heptaplus. Cabe destacar que en este opúsculo, como insinuamos más arriba, hay como un aislamiento voluntario del tema antropológico, como si Pico intuyera que sólo mediante ese recurso metodológico podría quebrar la cárcel que inevitablemente construía, en todos los casos, el tratamiento habitual de la cuestión. Saliendo así del marco cosmo-antropológico y como olvidándose de la relación macro-microcósmica, el tema del hombre era susceptible de plantearse sobre otras bases.

⁶⁰ P. O. KRISTELLER, 'Ficino and Pomponazzi on the place of man in the universe', en *Renaissance Thought*, II, Harper, Torchbooks, N. York, Evanston and London, 1965 págs. 108 y siguientes.

Revisando las definiciones conocidas recuerda que el hombre fue visto como el ser más admirable en la escena del mundo y como "gran milagro". Mientras repasaba los datos de tales caracterizaciones no se sentía satisfecho. En efecto, allí se hablaba del hombre como vínculo entre las criaturas: familiar de las superiores, señor de las inferiores. Allí se le mostraba también como intérprete de la naturaleza por la agudeza de sus sentidos, por las búsquedas de su razón, por la luz de su intelecto. Por otro lado, resultaba intermedio entre el tiempo y la eternidad y, como decían los Persas, era cópula e himeneo del mundo, poco inferior a los ángeles.

Todo esto se le revela importante pero no lo suficiente porque lo señalado no basta para explicar por qué tal admiración no se aplicaba a los ángeles y a los beatísimos coros celestes a los que mejor hubiera correspondido.

Luego de esta síntesis de lo ya conocido, escribe Pico que finalmente le parece haber comprendido por qué es el hombre el más feliz de los seres animados, digno de toda admiración, con un destino en el orden universal que legítimamente puede ser envidiado no sólo por los brutos sino por los astros y aún por los mismos espíritus ultramundanos. Luego de estas advertencias pasa a describir la situación en la que se habría encontrado el Creador en el momento en que, luego de haber forjado la máquina del universo, se disponía a crear al hombre.

El texto, cuya importancia fue indicada en múltiples oportunidades por otros, merece, una vez más, ser íntegramente reproducido. Dice así: "Ya el Sumo Padre, Dios creador, había forjado según las leyes de arcana sabiduría esta morada del mundo como parece, templo augustísimo de la divinidad. Había embellecido con las inteligencias la zona hiperurania, había vivificado con almas eternas los etéreos globos, había poblado con turba de animales de diversa especie las partes viles y torpes del mundo inferior. Pero, cumplida la tarea, el artífice deseaba que hubiese alguien capaz de captar la razón de una obra tan grande, de amar su belleza, y admirar su vastedad. Por esto, cumplido ya el todo, como atestiguan Moisés y Timeo, pensó en fin crear al hombre. Pero de los arquetipos no quedaba ninguno sobre el cual forjar la nueva creatura ni de los tesoros nada que dar al nuevo hijo, ni quedaban lugares en todo el mundo donde pudiese sentarse este contemplador del universo. Todos estaban llenos, todos habían sido distribuidos en los máximos, medios e ínfimos grados. Pero no hubiera sido digno de la paterna potestad, disminuir, casi impotente, en la última obra; ni de su sabiduría vacilar incierto en una obra necesaria por falta de consejo, ni de su benéfico amor, que quien estaba destinado a alabar en los otros la divina liberalidad se viese obligado a despreciarla en sí mismo. Estableció finalmente el óptimo artífice que a quien nada podía dar de propio, tuviese en común todo lo que particularmente había asignado a los demás. Por esto recibió al hombre como obra de naturaleza indefinida y poniéndolo en el corazón del mundo le habló así: No te he dado, oh! Adán ni un puesto determinado, ni un aspecto propio, ni alguna prerrogativa tuya, porque el lugar, el aspecto, las prerrogativas que tú deseas según tu voto y tu consejo obtengas y conserves. La naturaleza limitada de los otros está contenida dentro de leyes por mí prescriptas. Tú te la determinarás, no restringido por ninguna valla, según tu arbitrio, a cuya potestad te entrego. Te he

puesto en medio del mundo para que así vieras todo lo que hay en él. No te he hecho ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal, para que de ti mismo cual casi libre y soberano artífice, te plasmases y esculpieses en la forma que hubieras elegido. Tú podrás degenerar en las cosas inferiores que son los brutos: tú podrás, según tu voluntad, regenerarte en las cosas superiores que son divinas”.

Y agrega más adelante: “¡Oh, suprema liberalidad de Dios Padre! ¡Oh suprema y admirable felicidad del hombre!, a quien fue concedido obtener lo que desea. Los brutos al nacer traen consigo del seno materno todo lo que tendrán. Los espíritus superiores desde el comienzo, o poco después, fueron lo que serán por los siglos de los siglos. En el hombre que nace, el padre colocó gérmenes de cada especie y de cada vida. Y según cada cual los cultive, crecerán y darán en él sus frutos. Si son vegetales, será planta; si sensibles, será bruto; si racionales, será animal celeste; si intelectuales, será ángel o hijo de Dios. Pero si, no contento con la suerte de ninguna criatura, se recoge en el centro de su unidad, hecho un solo espíritu con Dios, en la solitaria calígene del Padre, él que fue puesto sobre todas las cosas estará sobre todas las cosas”.⁶¹

Las expresiones de Pico y el sentido de su argumentación resultan bastante claros. Entre todos los seres, el hombre es el único que no posee ninguna naturaleza desde el momento en que todas están a su disposición. Aparece así como sujeto dotado de pura decisión, como una instancia absoluta de libertad.

La audacia del planteo se revela en un concepto que nadie se había atrevido, hasta ese momento, a expresar porque, en las consecuencias finales que pueden deducirse, Dios no aparecería creando a la naturaleza humana. Esto queda como en reserva, y el Creador ofrece, a la libertad de cada hombre, el acto de elección mediante el cual se constituye. La capacidad del hombre para autoelegirse ya había sido indicada por el Cusano. Aquí en realidad se avanza con mayor audacia porque queda latente la idea de que el hombre puede auto-crearse.

Si todos los otros seres fueron puestos por Dios dentro de límites precisos, con una determinada naturaleza, sólo el hombre es hijo de sí mismo, sólo él puede quererse a sí mismo. De este modo, la condición del hombre es no tener condición; su límite el no tener límites, excepto Dios, el estar abierto a todo y a todos y, finalmente, lo que parece un absurdo, una tremenda contradicción, el de ser puesto autoponiéndose.⁶²

Con todo, en la extensa cita anterior podemos deslindar dos aspectos fundamentales cuya consideración importa, para no caer en el consabido exceso de adjudicar a los humanistas un antropocentrismo desenfrenado.

Si en la primera parte del texto se afirma la suprema dignidad del hombre como ser libre, no debemos olvidar que esa libertad de decisión respecto de sí mismo y del mundo sólo alcanza su auténtica relevancia en relación con Dios. Si yerra el camino que en propiedad le corresponde, el de la elevación, corre el riesgo de degradar a la esfera de los brutos o aún a la de las naturalezas inferiores.

⁶¹ PICO DE LA MIRÁNDOLA, *De hominis dignitate*, *op. cit.*, págs. 105 ss.

⁶² E. GARIN, *La Filosofía*, *op. cit.*, I, pág. 336.

Esta idea, desarrollada con amplitud en el “*De hominis dignitate*”, aparece confirmada en un párrafo del “*Heptaplus*”. Escribe allí que el cielo se mueve por necesidad de su naturaleza mientras que el hombre lo hace según su libertad. La espiritual fuerza motriz golpea de continuo en los umbrales del espíritu humano. Depende del hombre encerrarse en sí mismo, mísero e inferior, sumido en la torpeza de su debilidad o abrirse a su sugestión para ser conducido, lleno de Dios, a través del ciclo religioso hasta el trono del Padre para conseguir la vida eterna. En esto reside la verdadera felicidad: en ser un espíritu con Dios, en poseer a Dios conociéndolo tanto como somos conocidos. En esto consiste el verdadero premio que la sabiduría de los doctos de este mundo ha ignorado, es decir, el ser conducidos desde la imperfección de lo múltiple a la unidad a través del vínculo inescindible con El que es la unidad misma.⁶³

Podemos ahora resumir el aporte de Pico a la antropología del humanismo. Como ya vimos, mientras se mantiene en los límites cosmo-antropológicos de la relación macro-microcósmica su posibilidad de innovar quedaba reducida a cero. Por este camino difícilmente se podía superar a Ficino en el que venían a recogerse los avances del Cusano.

Sólo cuando se decide a abandonar los carriles clásicos y genialmente incursiona en el terreno estrictamente antropológico, puede atisbar la verdadera naturaleza del hombre que se le revela como existencia creadora. Al pasar de un hombre definido a través de sus relaciones con lo existente a otro buscado, explorado y entendido en sí mismo, se le abre la posibilidad de discernirlo como ser libre. A partir de ese momento, no ya su centralidad su universalidad, su condición microcósmica, pueden hacerlo un ser de excepción frente a todos los otros que pueblan la creación total. Si merece atención, incluso respecto de los ángeles que lo superan en tantas cosas, es porque a través del atributo de su libertad puede, realmente, constituirse en *microtheos*.

En este sentido si no abandona la adecuada relación con su fuente, Dios, repite en su marco propio la aptitud divina de crear y plasmar su mundo. Así como Dios es absolutamente libre y trascendente respecto de su creación, el hombre alcanza dignidad semejante en cuanto queda también, idealmente, fuera del marco de las criaturas. Puesto en tal situación su alternativa es, o reconocer su condición volando libremente hacia el Padre del que procede, o retornar, torpe y limitado, a encerrarse en la naturaleza de la que fue extraído. Esta suprema libertad de elegir su destino, este poder ser libre o esclavo es el don inextinguible que, salvo a él, no fue dado a ninguna de las criaturas.

⁶³ Pico, *Heptaplus*, VIII, Proemio, *op. cit.*, pág. 336.

CAPÍTULO III

LA EPIFANIA DEL "HOMO FABER". BOVILLUS. MAURICE SCEVE

I

Luego de lo expuesto no quedan dudas acerca de la importancia de la ruptura provocada por Pico en sede antropológica. Con todo, el camino apenas estaba desflorado.

Liberado de las ataduras del naturalismo, y afirmado como ser espiritual y libre, el hombre podía, en Pico, avanzar o retrotraerse en la escala jerárquica de los seres. La verdadera condición de su dignidad aparecía asegurada por el ascenso místico hacia el Padre. Esta actitud, que respondía a las exigencias íntimas de su naturaleza de *microtheos*, no excluía la otra alternativa que lo dejaba, aunque fuera a través de una libre decisión, sujeto al marco inferior del que idealmente había sido apartado. El nudo de la cuestión se ponía consecuentemente en estos términos: En uno u otro caso, cualquiera fuera su elección, ésta siempre correspondía a su capacidad nativa, a un don que se le había otorgado con su propia naturaleza.

La audacia del planteo, que abría el cauce hacia definiciones más rotundas, consistía en mostrar al Creador como abdicando voluntariamente de sus derechos para permitir que el hombre, en cierto modo, se auto-creara de acuerdo con su condición de Dios en segundo grado. La pujanza de su libre albedrío le permitía de *microcosmos* tornarse *microtheos*.

Todavía se trata aquí de una actividad metafísica, aunque, como puede suponerse, está latente la posibilidad de traducciones más concretas que, más allá de la facultad mística de progresar o retrogradar en la serie jerárquica de las especies, se orientara hacia el desarrollo de la voluntad operativa de organizar el mundo. Por este camino quedaba abierta la vía para pasar del hombre contemplativo al "homo faber".

El tránsito tampoco en este caso será rápido, y en este sentido, Bovillus es un intermedio. Las ideas de Pico serán desarrolladas por él y, por así decir, encarnadas.

Para Pico el hombre nacía con determinadas aptitudes que lo hacían *microcosmos-microtheos*. En Bovillus el planteo tiene una variante fundamental: el hombre, en lo que se le atribulle, no nace sino que se hace. Alcanzar la plenitud que le es propia exige fatigas y esfuerzos, llega a ser auténticamente *microcosmos* luego de una larga y dura labor. De paso puede observarse que, como advertimos más arriba, aunque se mantenga el término "microcosmos", sus connotaciones han variado respecto de las definiciones tradicionales. El hombre no tiene aquí por naturaleza la dignidad de *microcosmos*. Sólo puede perseguirla y alcanzarla a través de un largo proceso de espiritualización. Ya no es micro-

cosmos en la medida en que se afirma como naturaleza-síntesis de todas las naturalezas sino en la medida en que deja de serlo internándose en los grados superiores del ejercicio de su capacidad de intelección y especulación.

Apenas nacido, el hombre es naturaleza, naturaleza elemental llena de latencias que se van desarrollando a lo largo de un proceso psicofisiológico por medio del cual gradualmente se aproxima a la conquista de la racionalidad. Del feto al hombre pleno hay etapas que se van cumpliendo a través de lo vegetativo, lo sensible y lo racional. Se llega a hombre mediante una evolución que podríamos calificar de histórico-natural en la que se van enhebrando el ser piedra, el ser vegetal, el ser sensible y finalmente el ser racional.

Si Bovillus avanza sobre lo enseñado por Pico todavía lo sigue haciendo respecto de un hombre visto como ser eminentemente especulativo. Conquistada la racionalidad, el hombre puede detenerse. En tal caso estamos aún ante el hombre natural que, en cuanto tal, no puede ser calificado de "microcosmos". Para que esto suceda, el hombre debe cumplir, durante su morada terrena, la función de pensar el mundo. Esto porque, cada vez que el sabio concibe una nueva noción o resuelve un problema científico, el microcosmos se hace presente en él, y por eso y a raíz de esto, se eleva un grado en su dignidad microcósmica.

Como se ve, ya no se trata aquí, como en Pico, de llevar al microcosmos a un grado de excelencia, se trata de alcanzar la microcosmicidad a través de la actividad científica referida al contorno terrestre. Esto implica, en sustancia, que sólo es microcosmos el "homo sapiens" en la esfera más alta de su capacidad especulativa, es decir, cuando logra convertirse en "sapiente" dominando intelectualmente al mundo.

El paso lógico siguiente lo dará Maurice Sceve. En él se completa el proceso de la relación hombre-mundo vista a la luz de la voluntad de dominio. Del hombre contemplativo habíamos pasado al especulativo, de la actitud estática a la dinámica en la que el mundo se entregaba como objeto de conocimiento y de especulación. Quedaba un último aspecto que debía dilucidarse por medio del interrogante: ¿conocer para qué? La respuesta parece obvia: conocer para dominar, para organizar, para transformar, para poder con fundamento, amasar y conformar la realidad circundante.

Con Maurice Sceve nace Adam-Prometeo, y con él estamos en los preludios del "homo faber" y del "methodus".⁶⁴

II

Luego de estas referencias generales estamos ahora en condiciones de analizar en menudo el pensamiento de Bovillus.

En este caso conviene que sigamos el orden del libro porque en él se exponen, gradualmente, los pasos que llevan al hombre desde los ni-

⁶⁴ A. M. SCHMIDT, *La poésie scientifique en France au Seizième Siècle*, París, Albin Michel, 1938, págs. 112-15.

veles elementales de lo natural hasta la consecución de su estado de microcosmos.

Escribe Bovillus que los grados naturales son cuatro: los de los que existen, de los que viven, de los que sienten y de los que razonan. La especie humana los reúne a todos y en esos cuatro grados se distingue y divide.

Por vía metafísica habría también tres clases de hombres en relación con la capacidad degradante de tres vicios capitales. La accidia hace al hombre semejante a los minerales; la gula, a los vegetales; la lujuria, a los animales. Queda un cuarto tipo de hombre, el que se abstiene de los extremos, el que permanece inmóvil en equilibrio central firme en su humanidad. Este será el hombre veraz, estudioso, probo, sapiente, feliz y beato. Esto significa también que el hombre tiene la alternativa de vivir compuesto como ser, vivir, sentir e inteligir o de descomponerse incurriendo en los extremos de los diversos vicios ya enunciados. En este último caso, sólo ocuparía uno de los escalones de la serie de los seres, y de hecho dejaría de ser hombre para cambiarse, según fuera la alternativa, en mineral o en vegetal o en animal.⁶⁵

Entre todo el conjunto de los seres, sólo al hombre se le concedió por naturaleza el estar en pie, el proyectarse en su estatura y mirar las cosas celestes.

Los cuatro grados de las cosas son semejantes a los cuatro elementos. El existir, a la tierra; el vivir, al agua; el sentir, al aire, y el entender, al fuego. Los minerales son homogéneos, sin diferenciación de partes; en cambio, los otros, son heterogéneos y poseen órganos. Los minerales son acéfalos; los otros, por el contrario, tienen una cabeza puesta en diferentes partes. Las plantas la tienen abajo; los animales, la poseen puesta horizontalmente, mientras que la verticalidad es atributo exclusivo del hombre. En este sentido el hombre, por oposición, es como un árbol o una planta al revés.⁶⁶

El desarrollo de la vida humana reproduce los cuatro grados de la naturaleza. En efecto, desde el comienzo de su vida, es feto, lactante, niño

⁶⁵ C. BOVILLUS, *Il Sapiente*, a cura di E. Garin, Torino, Einaudi, 1943, I, págs. 9-13.

⁶⁶ *Ibid.*, II, págs. 15-16. La noción "arbor inversa" (árbol invertido), reconoce una larga tradición recogida en el campo de la filosofía, la apologética y la poesía que tiende por principio de oposición, a destacar la relación hombre-cielo, vegetal-tierra. Así como el vegetal tiene su cabeza enraizada en la tierra, el hombre "esa planta celeste", la tiene en el cielo. Esto le permite ver y observarlo todo a través (Basilio, *Homilia*, IX, 2; P. G. XXIX, 192).

La idea sería ya de Platón, *Timeo*, 90a. "Por lo tanto, nosotros podemos afirmar verdaderamente que esa alma nos eleva por encima de la tierra, en razón de su afinidad con el cielo, porque nosotros somos una planta no terrestre sino celeste". Esto equivale a decir, usando la imagen del vegetal, que las raíces, es decir la cabeza, de esta planta están en el cielo.

Se confirma en Aristóteles, *De anima* 416 a, "de hecho, lo alto y lo bajo no son lo mismo para cada ser que para el Universo, sino que lo que es la cabeza para los animales lo son las raíces para las plantas". *De partibus animalium*, 686 b. "Continuando en este camino, los seres van hasta tener su principio vital debajo y la parte donde se encuentra la cabeza termina por ser inmóvil e insensible: se convierten en plantas con lo alto del cuerpo colocado debajo, y lo bajo en lo alto. En efecto, las raíces desempeñan entre los vegetales el papel de una boca y de una cabeza, mientras que la semilla se encuentra en el sector opuesto..." La misma idea está presente en el Asclepius y entre los Padres griegos.

En Ovidio, *Metamorphosis*, I, 84-86, recuerda también que entre todos los seres terrestres es el hombre el único que tiene su rostro orientado hacia el cielo.

Para todo esto, ver el interesante conjunto de textos reunidos por A. B. Chambers, "I was but an inverted tree", en *Studies in the Renaissance*, cit., VIII, N. York, 1961, págs. 291-99.

que gatea, hombre que procede por sí y se sostiene. Antes de su nacimiento, el niño está en el seno materno, inmóvil e inactivo, como los minerales sepultos en el seno de la tierra. El lactante, que sorbe la leche de su madre, es como un vegetal, el niño que gatea se asemeja a los animales, mientras que el hombre dueño de su fuerza, puesto en pie y capaz de moverse por sí mismo, corresponde al hombre natural.⁶⁷

Siguiendo con su razonamiento, escribe Bovillus que puede imaginarse a la naturaleza dueña de cuatro hijos: La Sustancia, La Vida, La Sensibilidad y La Razón, de modo que, a medida que se eleva va perfilando ella al hombre hasta alcanzar el grado natural denunciado por la razón.

El niño es hombre por naturaleza, el hombre natural por naturaleza y edad, el sapiente, es decir, el docto, por naturaleza, edad y virtud.

El siguiente cuadro resume claramente los distintos tipos de asimilación relacionados con los cuatro grados en que se sitúan los seres.

Minerales	Vivientes	Sensibles	Racionales
Piedra	Planta	Bestia	Hombre natural
Ser	Vivir	Sentir	Entender
Niño en el útero	Lactante	Se mueve	Se yergue
Primera edad	Segunda edad	Tercera edad	Cuarta edad
Feto	Infante	Niño	Hombre
Accidia	Gula	Lujuria	Virtud
Perezoso	Concupiscente	Amante	Sapiente
Tierra	Agua	Aire	Fuego
Escritura	Voz	Concepto	Mente ⁶⁸

Los actos creados por Dios son cinco: sustancial, vital, sensitivo, racional, intelectual y angélico. Así como el cielo, quinto y supremo cuerpo del mundo, llamado su quinta esencia es inmaterial y nada tiene en común desde el ínfimo y simple subsistir. Siendo primero en el orden del tiempo y del origen, nada tiene de común con la materia ni se vincula a ella bajo ningún aspecto. El acto angélico, en consecuencia, no es ni parte ni manifestación de la naturaleza sensible equiparándose a la naturaleza superior e intelectual.

La naturaleza sensible sólo engendra cuatro hijos: La Existencia, La Vida, La Sensibilidad y La Razón. El existir es semejante a la tierra; el vivir, al agua; el sentir, al aire, y el razonar, al fuego. Con esto Bovillus vuelve a comparar los grados de la manifestación natural a los cuatro elementos.

El cielo es padre, y como tal, principio, naturaleza, fuente y origen de los elementos. El cielo generó primero a la tierra, luego al agua, el aire y, finalmente, el fuego. La naturaleza estableció que la razón, la más cumplida y perfecta de sus hijas, dominase a las otras, y le confió el gobierno del mundo y de todas las cosas que en él están. La Existencia actúa sobre la piedra; la Vida, sobre la planta; el Sentido, sobre el animal y la Razón sobre el hombre. Si se buscara definir a la Razón se

⁶⁷ *Ibid.*, III, pág. 18-19.

⁶⁸ *Ibid.*, IV, págs. 20-21. Cuadro, pág. 22.

vería que es aquella fuerza por la cual la naturaleza torna a sí misma cumpliéndose así el ciclo de todo el ordenamiento natural.⁶⁹

Hasta este momento Bovillus ha examinado el orden natural en sus diversos grados. De acuerdo con la idea central que expusimos más arriba, el hombre, visto aquí sólo como natural, es una de las posibilidades dentro del conjunto de la creación. Nada autoriza a otorgarle una dignidad especial como no sea la que emana de su compleja composición en la que se resumen los cuatro grados ya reiteradamente mencionados. Dentro de la concepción microcósmica tradicional esto hubiera bastado para destacarlo del conjunto. En este caso, sin embargo, nada autoriza a hacerlo porque sólo estamos ante el punto de partida de la posibilidad de devenir y convertirse en verdadero y propio microcosmos. Ya no le basta al hombre con ser, tampoco el afirmarse como existencia creadora y libre. Debe, si pretende acceder al grado máximo, convertirse en sabio, en docto, es decir, comienza a operar intelectualmente para conocer el mundo escudriñándolo en sus senos más ocultos. Esta actividad, poniéndolo en comunión con el macrocosmos al que presta un servicio de orden espiritual, es la única capaz de convertirlo en "microcosmos".

No debe extrañar que, consecuente con su pensamiento, Bovillus comience ahora a explorar las condiciones que han de darse para lograr la microcosmicidad.

III

Sólo el sapiente puede ser el hombre perfecto, íntegro, total. En este caso será hombre por naturaleza e intelecto en la forma, en la potencia y el acto, en el principio y en el fin, en la esencia y en la apariencia, en el desarrollo y la perfección. En él realmente culmina el proceso de humanización en la medida en que sólo en él puede celebrarse la condición microcósmica.

Su capacidad especulativa orientada hacia la exploración del mundo establece un vínculo de filiación con el mundo mayor del que se convierte en hijo dilecto, reproduciéndolo en la medida en que se ha forjado, armonizado y perfeccionado a imitación del macrocosmos. En este caso, su naturaleza, imita a la Naturaleza en la medida en que mantiene en sí cada parte en armonía y proporción con las partes del universo.⁷⁰

Recogiendo una vieja idea, Bovillus enseña que el sapiente es, sobre todo, semejante al sol del mundo. En cuanto microcosmos, es decir, en cuanto pequeño mundo, necesita ser guiado e iluminado por todas las luces que hacen lúcido y esplendente al mundo mayor. En este último hay siete lámparas de las cuales dos son grandes, el Sol y la Luna y cinco menores: Saturno, Júpiter, Marte, Venus y Mercurio. El Sol está en el centro de las siete y con él coincide la Razón que es como el sol del microcosmos.

En efecto, también son siete las luces que la naturaleza ha dado al hombre para el conocimiento material: tacto, gusto, olfato, vista, oído e imaginación, y en el centro de las dos tríadas de sentidos, tendiente

⁶⁹ *Ibid.*, V, págs. 24-28.

⁷⁰ *Ibid.*, VI, 30; VIII, 38-39.

una hacia lo alto y la otra hacia lo bajo, está la Razón que como el Sol, en su invariable unidad, vence, domina y fija la acción de las otras luminarias.

En tal dirección, la relación entre la Razón y los sentidos equivale, en el microcosmos, a la que mantiene el Sol con los restantes planetas en el mundo mayor. En uno y otro caso, así como el Sol disipa las tinieblas del macrocosmos, la Razón, gobernando al microcosmos, disipa la oscuridad del error y las nieblas de la turbación, dominando, al mismo tiempo, las inclinaciones pecaminosas.⁷¹

El hombre que accede a la sabiduría es como el espejo natural del universo desde el momento en que el universo y su mente están en relación simpática. Si la mente espeja al macrocosmos es porque justamente todas las cosas que están en él se nos presentan como hechas para reflejarse en el intelecto del hombre, para refulgir en él y ser conocidas.

El universo todo le presenta, y ante ese espectáculo, el hombre ve, contempla y juzga todo. Así como el mundo tiene en sí toda verdad, el hombre todo lo espeja y contiene. Resulta así el hombre fulgor, ciencia, luz y alma del mundo que vendría aquí a equipararse al cuerpo del hombre. Uno y otro son respectivamente grandes y pequeños. Si máximo en cuanto a la sustancia, el mundo es nulo en cuanto a la ciencia; y a su vez, muy grande en ciencia, el hombre resulta mínimo en lo que hace a la sustancia. Uno está en el otro y uno es capaz del otro porque, si la sustancia del hombre está en el mundo la ciencia del mundo reside en el hombre.

Con tales capacidades y atributos bien puede decirse que el hombre pleno, el docto, es casi un dios terreno, un dios en la tierra.⁷²

Macro y microcosmos suponen dos mundos que, a su vez, están divididos en otros dos. En este hay dos sensibles y dos inteligibles. En el mundo mayor se da la esfera de lo supra celeste y lo sub-lunar; en el menor, la de lo espiritual y lo corpóreo. El mundo intelectual mayor es la región supraceleste y etérea, el sensible mayor el mundo sub-lunar y sensible.

El intelectual menor es el alma humana, lugar de todas las razones; el sensible menor es el cuerpo humano al que se somete la sustancia sensible. Esto hace que las partes del hombre, lo que se diría sus dos mundos, coinciden con las partes del universo, es decir, con los dos mundos mayores. Es por esto que el hombre es igual al mundo en cuanto está compuesto por sus mismas partes. El alma humana refleja lo etéreo y supraceleste; el cuerpo, consecuentemente, contiene los elementos del mundo sub-lunar. Así, en el proceso de relación, todo el universo es objeto de todo el hombre en cuanto está hecho para ser conocido por el hombre.⁷³

Si el sabio, es decir el hombre pleno, es alma del mundo, se deduce que es tan necesario al mundo como parte como lo es el alma en el cuerpo. Si el mundo es todo lo que se encuentra bajo el cielo, equivale al cuerpo del hombre. La unión de hombre y mundo conjuga lo que llamamos universo que es semejante al hombre y parangonable con él. Siendo

⁷¹ *Ibid.*, XI, 47-50.

⁷² *Ibid.*, XX, 78-79.

⁷³ *Ibid.*, XXI, 81-83.

alma del mundo, el hombre puede contemplarse a sí mismo y también al mundo.⁷⁴

El hablar de hombre puede generar un equívoco precisamente ahí donde nace la originalidad del planteo de Bovillus. Es que no hay uno sino dos hombres. Uno es el natural, puesto en el centro del mundo, subsistente en acto. El otro, todavía por constituirse, imperfecto, subsistente en potencia, puesto en la periferia, en el mundo de la materia y en la multitud de las esencias que se encuentran en las sustancias singulares. Esto porque en cada sustancia del mundo hay algo de humano, algo que es propio del hombre. Es esta peculiar relación entre mundo y hombre lo que permite la constitución del segundo tipo de hombre, aquel que, en el entendimiento de Bovillus es el verdadero microcosmos. En efecto el hombre que es creado y traído a cumplimiento de la naturaleza, el hombre natural puesto en medio del mundo, enviado a través del mundo, busca en él todo lo que le pertenece, abstrae de cada sustancia del mundo el átomo propio de su especie, y lo reivindica para sí apropiándose de él. Así, de los átomos de las múltiples especies hace surgir la propia que viene a resultar como el fruto del hombre natural y primitivo, es decir, el hombre logrado y docto. En esto alcanza el hombre su perfección: cuando del hombre sustancial puede lograr extraer el hombre racional, del hombre natural el logrado, del hombre simple el complejo y docto.⁷⁵

Se deduce, en consecuencia, que el hombre docto, el sapiente, el verdadero y propio microcosmos, es siempre una potencialidad, no un ser sino una capacidad para ser. Esto equivale a decir que en todo hombre subyace el microcosmos aunque no todos logran realmente constituirlo. La sabiduría que le aguarda es la de reconocerse en el mundo, la de encontrar en él el principio de una segunda constitución intelectual en la medida en que es capaz de reconstruir, con la pujanza de su mente, el proceso de sus íntimas relaciones con el mundo. En tal caso su signo ya no es la inteligencia contemplativa sino la inteligencia operativa que lo lleva a reconocerse en el mundo y, al mismo tiempo, a extraerse de él.

Hay aquí una idea importante que Bovillus sigue desarrollando para completar su pensamiento. Por su naturaleza peculiar que le permite potencialmente aspirar a la microcosmicidad, el hombre está puesto fuera de las cosas y de suyo no se identifica con ninguna de ellas. Esta trascendencia que lo sitúa fuera del mundo de la facticidad es la que le permite espejarlo todo en función de multi y polividente. En este sentido también es centro de las cosas pero no ya en cuanto aferrado al trono de la centralidad cósmica sino en cuanto puesto en lo alto y fuera de ellas hace converger hacia él los rayos equidistantes de toda la realidad..

En cuanto es espejo que refleja lo existente, su naturaleza le exige el estar contrapuesto a lo que debe registrar, quedando de ese modo tocado y revestido por todas las especies y las formas. Si esta situación no se diera, si el hombre se encontrara simplemente colocado dentro de un orden particular del universo, sólo podría conocer lo que es propio de su esfera. Como su misión no es esa sino la de conocerlo todo, fue puesto fuera de todas las cosas para que en esta perspectiva trascendente

⁷⁴ *Ibid.*, XXI, 81-83.

⁷⁵ *Ibid.*, XXIV, 89.

todo lo abarcara sin límites. En cuanto culminación del proceso de creación natural, el hombre es la última, suprema y principal criatura del mundo sensible, colocada más allá de todos, potencia y síntesis de todo.

Aquí recuerda Bovillus lo esencial de lo observado por Pico en su "De hominis dignitate". Esto debemos suponerlo porque el razonamiento y las imágenes son los mismos. Creadas todas las cosas, Dios vio que faltaba un espectador de todo, un ojo del universo que todo lo registrara y lo abarcara. Faltaba, sin embargo, el lugar adecuado por que todas las series estaban integradas y graduadas jerárquicamente. En la emergencia, el hombre debió ser colocado fuera de la variedad y propiedad de todo como en un lugar opuesto al vasto conjunto al que le competía discernir con su intelecto, fuera pero, al mismo tiempo, en el centro del mundo y de todo como criatura pública que fue colmada con la potencia, con el reflejo, con la especie, con la imagen y sus razones, en síntesis con todo lo que en la naturaleza había quedado sin colmar.⁷⁶

Esto es así, y aquí Bovillus retoma un tema clásico, porque la sabiduría del hombre reposa en la única fuerza de su razón, es decir, en el conocimiento inmaterial que es introspección de sí, conocimiento del alma por el alma, y consecuentemente, capacidad para transitar, de adentro hacia afuera y de afuera hacia adentro en afirmación de una auto-conciencia que sólo en el hombre se da.

Esta unidad de conocimiento nace de la capacidad del alma para replegarse en sí misma sin escindirse porque en ella misma se numera, distingue y multiplica como principio, medio y fin. Reitera aquí la clásica y conocida imagen del "euróboros", es decir, de la serpiente que se muerde la cola configurando la figura perfecta, el círculo.

Como ya tuvimos ocasión de ver en Ficino es justamente el círculo la figura símbolo del alma por ser el movimiento circular, de acuerdo con viejas nociones que vienen de la Física de Aristóteles, el movimiento perfecto. Por estas sus características, es el alma la única que puede penetrar en sí, aferrarse e indagarse a sí misma y también, detenerse y recogerse en sí misma teniéndose en su propia sede y domicilio.⁷⁷

Por todo este conjunto de notas, el Sapiente puede considerarse, a un tiempo, bifronte y quadrimorfo. En efecto, como ya se vio desde el principio, el Sapiente es hombre doble o dos veces hombre, esto es, por naturaleza y por virtud, siendo también hombre interno y externo, hombre en el mundo y hombre en el hombre. Esto es así porque, si se hace hombre natural, sólo se llega a ser Sapiente mediante el desarrollo del hombre interior y la virtud. Debe entenderse, una vez más, que la microcosmicidad es una fatigosa conquista y no un don natural. El Sapiente, el microcosmos auténtico, es al mismo tiempo una superación y una incorporación del primer hombre u hombre natural.

El hombre natura es hombre terreno, privado de virtud e ignaro de sí mismo, expuesto solo al mundo y vuelto al mundo. El hombre, por el contrario, disuelve la ignorancia, sacude las tinieblas y extrae al natural del mundo recogéndolo en sí mismo. En este sentido, el hombre docto es bifronte porque, mientras uno de sus rostros es natural, externo y mundano, el otro es interior y humano.

⁷⁶ *Ibid.*, XXVI, 92-95.

⁷⁷ *Ibid.*, XXVII, 97.

El Sabio es, en cierto modo, intermedio entre sí y el mundo dado que reside en parte en el mundo y en parte en sí mismo. La naturaleza puso al hombre en el límite y en el vértice entre sí y el mundo. Por esto puede, ora penetrar en el mundo y en su íntima profundidad, ora separarse de él por acción de la mente, recogién dose en sí mismo y escrutando los senos íntimos de su conciencia. Posee por eso la llave para abrir todo el mundo como a sí mismo y, en una u otra actitud, o cierra el yo para penetrar en el mundo o clausura el mundo para internarse en su intimidad.

Sin embargo, el Sabio es también quadriforme. Como se dijo antes, el Sabio es hombre en tres sentidos: por la naturaleza, en cuanto es partícipe de razón; por la edad, en cuanto es adulto; y por virtud, en cuanto es docto. De la unión de lo natural y lo sabio nace como una cuarta y mixta imagen que expresa la síntesis de las otras dos.⁷⁸

Hay, al margen de esto, otro modo de la quadriformidad. En cuanto escrutador del mundo, el Sabio está colocado en los cardinales de aquél, mirando contemporáneamente al Norte, al Sur, al Este y al Oeste. Si el mundo, como ya vimos acabadamente, se expresa en la Tétrade por ser el cuatro el número de la tierra y lo temporal, su regente y dominador debe ser Tetramorfo. La capacidad de unión y dispersión que anotábamos en el poder de su razón escrutadora se expresa así sin contrastes porque, mientras todo lo ve, lo conoce y lo divide, todo también lo unifica en una síntesis donde el todo y las partes coexisten sin rupturas.⁷⁹

En esta peculiar capacidad del hombre reside la posibilidad de ser segunda y última imagen de Dios destinada a ser acogida por El. Si la participación angélica con la divinidad no excluye ni cierra el paso a la participación humana, ésta sí no deja camino abierto para otras acogidas mundanas porque, al resumirlas todas, las hace de hecho innecesarias. Si regente de lo terreno y temporal, el hombre es, al mismo tiempo, su excelso representante, la única posibilidad que la creación tiene de comunicar con el Creador. Para quien pretenda acceder a lo alto, él es el surgir del primer rayo divino, él el primero a quien Dios se manifiesta y revela, la primera puerta del mundo intelectual, el primer espejo de la luz divina y el comienzo de la inmortalidad. Participa de la divinidad como primero y último en cuanto sólo él es el dios del mundo sensible. El hombre es como la Luna, y en función de tal preside la noche, es decir, el mundo sensible, así como el ángel expresión del Sol, preside el día que aquí equivale al mundo intelectual.

El intelecto humano puede ser representado por la Luna porque en él se refleja la simplicidad solar del intelecto angélico simple como el de la divinidad.⁸⁰

Este esquema simbólico, en el que el Sol y la Luna aparecen como emblemas de toda la sabiduría creada, la retoma Bovillus en otra parte de su obra.

Dice allí que, mientras el Sol es símbolo visible del intelecto y del objeto angélico, la Luna lo es respectivamente del intelecto y del objeto humano. El Sol tiene luz límpida y sin mácula, sin nube ni sombra, la

⁷⁸ *Ibid.*, XXXI, 114-15.

⁷⁹ *Ibid.*, XXXIII, 120-21.

⁸⁰ *Ibid.*, XLIII, 153-54.

Luna, en cambio, posee luz ensombrecida y mixta. El Sol es espejo sin imagen, la Luna espejo mixto con reflejo de especie e imagen visible. Ambos, en consecuencia, se comunican toda la sabiduría creada, se revelan toda divina apariencia, se descubren todo modo mediante el cual la criatura intelectual y sensible, angélica o humana, llega a Dios y se hace partícipe de la divinidad, de la inmortalidad y de la verdadera beatitud. El ángel llega a Dios el primero, el hombre el último. De este modo, la línea de la sabiduría, desde Dios, pasa por el ángel y llega al hombre. Si en Dios la sabiduría es una e inimitable, en el ángel y en el hombre, pequeños vasos de la misma, ésta se obtiene por participación, lograda al modo de los espejos que son capaces de recibir la imagen de la luz divina. Ambos fueron creados para recibir y acoger, no para poseer, y en cuanto surgidos, por acción divina, del mundo del no ser, están sujetos a la alteridad, a la mixtura, a la variedad y la división.⁸¹

El mundo de los sentidos semeja al ojo mundano, mientras el intelecto se expresa por el ojo humano. En este aspecto la Luna es como el ojo puesto en la cabeza; en cambio, el Sol es como el ojo libre, es decir, el intelecto contemplativo poseedor de luz nativa y agente incansable en su acción escrutadora.⁸²

El libro de Bovillus se cierra con una exhortación a la conquista de la sabiduría que en este caso, y de acuerdo con el planteo desarrollado, resulta una incitación a asumir la verdadera condición microcósmica del hombre. Vemos así algunas reminiscencias socráticas encaminadas a exaltar la necesidad de alcanzar y constituir al hombre interior. El hombre natural es visto aquí casi como la resultante de un proceso exterior. Tal lo entrega la naturaleza, el hombre es una mera posibilidad, la última resultante de una evolución que viene a finalizar con la conquista de la razón. Hasta aquí el hombre es sólo una criatura más compleja y evolucionada que poco se distingue del contexto natural. Es este también el momento en que se plantea la gran incógnita de saber si el hombre se va a destacar de esa condición para afirmarse como regente del mundo, como segunda imagen de Dios, como microcosmos, o quedando detenido en el marco de las cosas materiales va a quedar sometido a la acechanza de variadas degradaciones.

El camino es la búsqueda del hombre interior que se identifica con la afirmación del espíritu que se afirma y permanece en sí mismo. El descubrimiento de sí es principio de sabiduría, la ignorancia es “viático de muerte”. Hombre, invita Bovillus, no te hagas piedra, no te degrades al nivel de la planta, no te embrutezcas. Si eres hombre, quédate hombre. Usa de todos sus dones pero deja que la razón triunfe, síguela y persevera en ella alimentándote con lo que vive y no con lo que es parte de muerte.

El último capítulo vuelve a reiterar la vecindad afectiva que se observa entre la obra de Bovillus y la de Pico. Aunque el Sapiente sea un peso más dentro de la temática de la “*dignitas hominis*”, la exhortación final tiene el mismo carácter en cuanto en ella se acucia al hombre para que, luego de descubrir la riqueza de la propia intimidad espiritual, se eleve libre y gozosamente hasta el Padre para reconocerse en su fuente

⁸¹ *Ibid.*, XLVIII, 167-68.

⁸² *Ibid.*, L, 174-75.

En síntesis podría decirse que, si la razón es la última conquista en el terreno de la naturaleza, la sabiduría, duramente conquistada, viene a cerrar el proceso espiritual con el reconocimiento y la aceptación del Creador.

Al concretar la unión con Dios, el sabio, ya logrado microcosmos, lleva a su última perfección todo el proceso de creación que comienza y termina en él. Así, en cuanto representante de todo el orden temporal reconoce al mismo tiempo la imagen divina puesta en él desde que fue destinado a ser ojo y espejo de todo lo existente. La vuelta a Dios, la unión con El, no es sólo un reconocimiento del Creador, es también un reconocimiento de sí mismo y de su verdadera condición.

IV

Hemos visto el cambio operado en la antropología que va de Pico a Bovillus. En el primer caso, aun revolucionando el planteo tradicional, aun otorgándole el poder de autocrearse, el hombre es, en cuanto tal, un ser de excepción, un microcosmos cuyo máximo atributo es la libertad. En el segundo, el ser microcosmos es sólo una posibilidad. Para concretarla, el hombre debe operar intelectualmente unificando en su conciencia todo lo que de él se encuentra presente en el mundo mayor. Las artes del microcosmos son aquí eminentemente intelectuales tendidas al conocimiento especulativo que espeja y refleja a todo lo creado.

En Maurice Sceve aparece otro matiz que nos encamina ya, francamente, hacia lo que podríamos definir como antropología moderna. Ese nuevo matiz al que aludimos nos presenta otro aspecto del operar que ya no es solamente especulativo. El Adam de Sceve se insinúa como la reedición de aquel Prometeo que fue sancionado por hurtar el fuego a los dioses y pretender, con ese inasible instrumento, actuar la transformación del mundo.

El punto de partida de Sceve se apoya en la tradición del optimismo teológico. Al Adam caído, pecador y miserable, fuente de toda corrupción, se sustituye aquí otro Adam, el que aun fuera del Paraíso terrenal, conserva su vocación de educador del género humano, de mago y sabio profeta al que Dios ha revelado la naturaleza de las cosas. Resulta el inspirado agricultor que, lleno de fe, transmite a sus descendientes el conjunto de artes y habilidades destinadas a aliviar las consecuencias de su propio pecado.

Siguiendo a Vincent de Beauvais, Sceve modifica la interpretación de Pierre le Mangeur que veía al Adam caído y fuera del Paraíso dedicado a las mismas actividades anteriores: agricultura y cría, con la diferencia que ahora todo eso lo hacía con esfuerzo y dolor.

Más allá del pecado, este quehacer merecía la bendición de Dios. Si cabía un juicio severo era para los Cainitas que se dedicaban a la construcción de ciudades, a la metalurgia y al canto.

Es esta una cuestión importante y la originalidad de Sceve consiste en atacarla sin vacilaciones, abriendo paso a una valoración que en sí misma ya es signo del nuevo tiempo. Lejos de ser un menester degradante, las artes mecánicas aparecen en él como un don de Dios. La caída de

Adam fue, en cierto sentido, venturosa, porque no sólo hizo necesaria la Redención sino también porque obligó a Dios, si esto puede decirse así, a colmar de bienes a la miserable condición humana tal se presentaba después del pecado.

Los autores del "Mistere du Viel Testament", publicado en 1500, aprovechan el tema para mostrarnos a un Adam curioso que se empeña tenazmente en dejar a su posteridad una serie de enseñanzas que lo convierten en el pedagogo de su raza. Su actitud es vista como una incitación a organizar el mundo enseñando a perpetuar los conocimientos adquiridos tan fatigosamente. Fueron los industriosos Cainitas los que grabaron en dos columnas, una de mármol y otra de tierra, las fórmulas de la ciencia adámica.⁸³

Al publicar su "Microcosmos", en 1562, Maurice Sceve ofreció a sus lectores el resultado de la fusión de dos tradiciones que venían convergiendo desde siglos: la microcósmica y la adámica.

El Adam-microcosmos de Sceve todo lo conoce y todo lo practica, poniendo a la civilización en la vía de un progreso sin pausas. El es, por otra parte, el gran generador. Yendo más allá de la misma concepción optimista de Pico y de Bovillus, Sceve no vacila en considerar al hombre la activa hipóstasis de Dios. Es un dios terrestre cuya actividad resulta triple: comprende, crea con sus manos y engendra. Esta actividad es en él gozosa y creadora, y el mismo crecer de su prole es un homenaje que rinde a Dios.

En los versos que dedica a Eva-Genetrix resplandece ese optimismo de la creación perpetua a través de una vasta descendencia. No hay aquí ningún recuerdo de la edad de oro: para proseguir la obra creadora la humanidad debe ser continuamente agujoneada. En esta dirección, Adam se identifica con la humanidad y con la misma creación.

Frente al Adam-Microcosmos-Contemplativo de Pico, y aún más allá del Adam-Microcosmos-Intelectivo de Bovillus, su Adam es el Microcosmos-Faber, es decir, el activo organizador y estructurador del mundo.⁸⁴

Considerado en conjunto, el poema de Sceve presenta tres etapas de desarrollo desigual: una breve cosmogonía, difícil y oscura que se inspira en los místicos neoplatónicos; una historia natural de los primeros hombres; y una clasificación de artes y ciencias con la correspondiente descripción de sus medios y fines de acuerdo con el orden de su descubrimiento.

Al no creer que Adam tuviera ciencia infusa, rompe Sceve con la tradición de los siglos anteriores, especialmente en lo que hace al viejo problema de la lengua primitiva. El hebreo es para él sólo el resultado de una adecuación perfecta entre el objeto y el sujeto si ha de hablarse en términos platónicos. La rectitud de los nombres que se utilizan es independiente de las lenguas. Debe entenderse que, con la caída, Adam se separa de las realidades divinas y olvida todo, incluso el lenguaje del Creador, al igual que toda ciencia adquirida. Su espíritu se hace tabula rasa y su memoria queda desprovista de recuerdos.

Siguiendo casi con seguridad a Lucrecio y Plinio, describe luego las

⁸³ A. M. SCHMIDT, *op. cit.*, págs. 115-17.

⁸⁴ *Ibid.*, págs. 117-20.

moradas de los hombres primitivos con acentos que pueden recordar también a las Geórgicas de Virgilio.

Con la muerte de Abel se cierra la primera etapa de la historia de la humanidad. A pesar del crimen de su antepasado, los Caínitas procuran aumentar su bienestar y se abocan a perfeccionar las artes mecánicas. Construyen al mismo tiempo ciudades y cuecen los alimentos. Entre tantas cosas inventan algo funesto: la caza. Sève la detesta por el respeto que merece toda criatura viviente. De ella sólo resulta una utilidad: el calzado. El consumo de carne provoca un cierto orgullo de vida con el que se mezcla la embriaguez que aquí viene a simbolizar la antigua "hibris" y la "desmesura" de la ética cristiana. Esto trae como consecuencia un estado de rebelión contra la humanidad y contra el mismo Dios. Nacen así las tiranías, las espadas de hierro, la vanidad y los vestidos suntuosos. Los gigantes adulones sugirieron a Nemrod la edificación de la torre de Babel. En las tareas de su construcción se perfila la más vieja comunidad humana en la que comienza a ejercitarse la división del trabajo. Al confundirse las lenguas los hombres se separan y dispersándose se dirigen a colonizar la tierra. Esto le da ocasión para describir los viajes de Nemrod y de Hércules. Demás está decir que, para esto, los hombres inventan la navegación, comenzando en seguida la preocupación por escrutar el cielo, naciendo con ella la astronomía.

No caben dudas acerca de la filiación de sus referencias que denuncian la vecindad de los clásicos.

Se ocupa luego de la astrología, del arte poético, de la geometría y de la música. La primera de estas disciplinas permite hablar de la relación entre macro y microcosmos. A su vez, la arquitectura manifiesta las relaciones casi fisiológicas entre el microcosmos y su morada, dado que siendo él la medida de todas las cosas, todas las cosas ajustan a su medida.

El arte del retrato es casi simétrico con el episodio de la creación de Adam. En alas de su genio el microcosmos alcanza lo que podría considerarse el primer grado de la divinización. El poema termina con un canto a la libertad del hombre y a sus autónomos movimientos que aparecen como instrumentos de la divina providencia. En este sentido el Microcosmos es el poema de los gestos de Dios por medio del hombre, el canto de la reapertura del Paraíso por el saber y el esfuerzo, de la evolución misteriosa pero activa que va de Adam a Cristo.⁸⁵

V

Con Guy Le Fevre de la Boderie, cabalista francés del siglo XVI, volvemos, en cierto modo, a retroceder hacia planteos tradicionales. Esto no obsta, sin embargo, para que encontremos en él elementos que provienen de Pico y Bovillus.

Admirador del primero, le dedicó un soneto que merece transcribirse, no sólo por los sentimientos que manifiesta sino también porque

⁸⁵ *Ibid.*, págs. 121-65.

es un buen testimonio de la influencia trascendente que el Mirandolano tuvo en su época.

Tout ainsi qu'en la pierre enchassée dans l'anneau
On void un grand Colosse ou une grande masse
Dont l'ombre raccourcie en un point se compasse
Quoique la pierre soit un bien petit rondeau

Et comme on void encor que dans chaque oeil gémeau
Luit tout le demi rond du ciel qui embrasse
Le feu l'air et la mer avec la terre basse
Et ce qui meut au feu en l'air la terre et l'eau

Ainsi au petit rond de ton asme tres grande
Admirable Phénix Comte de la Mirande
En vivant tu compris tout ce que peut comprendre

Le monde élémentaire et le monde des cieux
Le monde intelligible et du grand Dieu des Dieux
L'esprit qui les Esprits de ton coeur feist estendre.⁸⁶

El espíritu de los poetas de principios de siglo que se encarna en el Microcosmos de Sceve, alcanza en Boderie un desarrollo adecuado. Se ocupa en su poema "La Galliade" de diversos temas que aparecen configurados en círculos. El primero, se ocupa de la astrología; el segundo, de la arquitectura; el tercero, de la magia ceremonial; el cuarto, de la música; el quinto, de la poesía. El objetivo es el de estudiar, tras las normas de Pico y Bovillus, cuáles son los caracteres específicos que hacen del hombre una criatura sin igual.

Ya en 1557, Charles Toutain había tratado el tema y nuestro autor demuestra conocerlo. El método es el mismo: ambos se basan en la oposición del hombre y los animales; pero, mientras Toutain se dispersa en una multitud de disquisiciones psicológicas, Boderie ensaya una teoría general del instinto animal subrayando la profunda diferencia que tiene con las aptitudes del hombre.

En esto se aparta de lo habitual porque la mayor parte de los autores recurrían, en general, a los testimonios y anécdotas de los autores antiguos trasvasados en las convenciones de los bestiarios moralizados.

Aquí el hombre no tiende, con su ingenio y su infatigable labor, a la divinización como acontecía en el planteo de Sceve. El hombre ya aparece divinizado y también lo está la naturaleza que el autor presenta bajo una nueva luz. No hay en ella ninguna fuerza fatal, no está distinguida del Espíritu Santo ni sometida a su ley. Por el contrario, ella es idéntica al mismo Espíritu en cuanto éste circula por el universo. La Naturaleza-Espíritu de Boderie viene a realizar la libre y pura inteligencia de Dios. Todo lo que se ve en el mundo creado sería absurdo e inexplicable si se lo reduce a su apariencia visual. El mundo, visto así,

⁸⁶ F. SECRET, "L'humanisme florentin du 400 vu par un kabbaliste française, Guy Le Fevre de la Boderie", en *Rinascimento*, cit., V, 1, junio 1954, pág. 111.

resulta un caos de similitudes y la ciencia suprema es una simbólica coherente.

Este planteo poco tiene que ver con el espíritu científico y se apoya, visiblemente, en sus preferencias de cabalista en torno a la inspiración de Guillermo Postel.⁸⁷ La concepción del alma desarrollada por Ficino y Bovillus puede reconocerse también en unos versos de Charles Toutain que transcribimos a modo de ilustración complementaria.

L'homme restoit encor, animant le plus sage,
Plus saint et plus discret, capable de l'usage
Des hautes deités, auquel Dieu tout bontif
Ne donna seulement le croit vegetatif
Ni la chaleur mouvante, ains avecque l'apresse
D'appéter et fuir, il lui donna l'adresse
D'arraisonner son ame, et quand et quand les ieux,
Le coeur ensemblement lui leva vers les cieus:
Affin qu'en rabaissant contre terre sa face,
Des autres animaus il veit courbe la grace,
Et la tete penchée: et les voyant ainsi
Sa raison les connut ses suiettes aussi.⁸⁸

Si resumimos brevemente lo andado desde Pico hasta Bovillus y Sceve que son los dos autores que particularmente aquí nos interesan, vemos que se ha producido el desarrollo lógico de algunas premisas del Mirandolano.

Al proclamar éste que el hombre es libertad creadora que comienza por autocrearse, libre del yugo de las jerarquías del orden creacional, había dado un gran paso extrayendo las máximas consecuencias de algunos atisbos ínsitos en el planteo del Cusano y de Ficino. Este autocrearse, sin embargo, quedaba como limitado al mismo hombre que podía elegir su posición y destino con independencia de lo estatuido para otros. En Bovillus y Sceve se produce como el despliegue de lo teorizado por Pico. En un caso aflora el desarrollo de la capacidad cognoscitiva del hombre que, por medio de ella, se apodera de las líneas maestras del macrocosmos en un esfuerzo especulativo que al mismo tiempo lo constituye. En el otro, se despliega una segunda fase de su capacidad operativa que lleva, por así decir, a extraer consecuencias de ese conocimiento. A la teoría sucede la praxis conformadora y dominadora del mundo. Si la sabiduría es el fruto de una fatigosa conquista, la acción consecuente también se manifiesta como un doloroso remontar hacia las fuentes de la capacidad perdida por el pecado.

Uno y otro hombre, el de Bovillus y el de Sceve, ya no son el hombre en abstracto que se eleva en el cumplimiento de una vocación mística. Ambos son ya el hombre de la historia, el hombre que si díscolo y rebelde perdió el Paraíso, de algún modo busca recuperarlo para reinstalarse en él con las obras de su genio.

⁸⁷ A. M. SCHMIDT, *op. cit.*, págs. 184-214.

⁸⁸ *Ibid.*, pág. 184, nota 3.

CAPÍTULO IV

LAS CONFIRMACIONES

I

Todo lo esencial ya está dicho. El camino que lleva del “microcosmos” al “microtheos” parece suficientemente iluminado y, en esta dirección, poco puede avanzarse aunque todavía resten algunas observaciones que remitimos al apéndice de la presente parte de nuestro trabajo en el que de algún modo remataremos la cuestión.

De acuerdo con esto en el presente capítulo nos ocuparemos de algunos autores en los que, de un modo u otro, se confirman los principios básicos hasta aquí considerados.

En primer término entra en cuestión Egidio de Viterbo en el que se advierte la voluntad de conciliar tesis del platonismo y del aristotelismo además de traernos el recuerdo de algunas postulaciones cabalísticas.⁸⁹

Esto significaba, en principio, una acogida de las viejas tesis acerca de la correspondencia entre lo “alto” y lo “bajo” que se ilustran con todo el aparato del saber humanístico: la filosofía clásica griega, el neoplatonismo, los poetas del mundo greco-latino, la literatura cabalística y aún las vetas del aristotelismo averroísta cultivado en Padua. En este aspecto Egidio de Viterbo es un buen continuador de Pico de la Mirándola. En un pasaje de su *Scechina* leemos la fundamentación esencial: “Porque éste es mi secreto: así en la tierra como en el cielo, y lo mismo en el orbe creado y en la Ley escrita se conserva: porque el ciclo, porque los elementos: piedras, metales, hierbas, árboles, cuadrúpedos, peces, aves y a los hombres creó, sino para que en la tierra fuera como en el cielo, de modo que el mundo sensible imitara al mundo inteligible, con esta intención: hacer a las formas sensibles de modo que fueran como umbratil imitación de las insensibles, inscribiendo signos en la materia al modo que luego imitaron los Egipcios...”.⁹⁰ Por esta vía, sin embargo, no saldríamos de lo conocido y reiterado por la tradición de la Tábula Smaragdiana cuyos supues-

⁸⁹ En lo que hace a los cabalistas cristianos del Renacimiento revisten primera importancia los trabajos del erudito francés François Secret. Entre ellos pueden verse:

Les Kabbalistes Chrétiens de la Renaissance, París, Dunod, 1964.

“Le soleil chez les Kabbalistes Chrétiens de la Renaissance, en *“Le Soleil a la Renaissance, op. cit.*, págs. 211-40.

“Le Symbolisme de la Kabbale Chrétienne dans la ‘Scechina’ de Egidio de Viterbo”, en *Umanesimo e Simbolismo, op. cit.*, págs. 131-54.

“L’emithologie de G. Postel”, en *Umanesimo e Esoterismo, op. cit.*, págs. 381-427.

“Notes sur Paulus Ricius et la Kabbale Chrétienne en Italie”, en *Rinascimento, cit.*, XI, 2, 1960, págs. 169-92.

L’Humanisme florentin du 400 vu par un kabbaliste française Guy Le Fevre de la Borderie, cit. en nota 86.

“Scripaando et la Kabbale”, en *Rinascimento, cit.*, XIV, 2ª serie, 1963, págs. 251-68.

⁹⁰ EGIDIO DE VITERBO, *Scechina e Libellus de Litteris Hebraicis* (inédito), a cura di F. Secret, Roma, Centro Internazionale di Studi Umanistici, 1959, I, pág. 119.

tos aparecen aquí pacíficamente acogidos. A pesar de esto, la posición de Egidio de Viterbo es más compleja porque se mueve, al mismo tiempo, en el contexto derivado de las enseñanzas de Pico y de Ficino.

El naturalismo que podía deducirse del esquema “arriba”-“abajo” se ve superado por una búsqueda del concepto del hombre que descansa sobre otras bases.

Al poner el acento en una definición del hombre concebido como alma, Egidio deriva hacia el contexto neoplatónico y ficiniano. Esto no significa que su posición sea meramente reiterativa porque, más allá de la inevitable vecindad, realmente se aparta de lo enseñado por las fuentes tradicionales planteando el problema sobre bases onto-psicológicas tomando como punto de partida al primer Alcibíades que tanto Aristóteles como Santo Tomás mencionan sólo incidentalmente. Aquí también, como se vio en Ficino, y aun cuando ambas posiciones no sean coincidentes, se debate la cuestión alma-cuerpo o materia-forma.

Siguiendo el razonamiento de Egidio, la materia, en el sentido estricto de la definición no es parte ni de la esencia ni de lo definido. Esto porque, si la definición es la esencia, ésta a su vez, es la forma y la forma no comprende nunca a la materia.

Si la materia no es parte de la esencia, lo es, en cambio, de la cosa definida. Funciona como substrato de la esencia. Esta concepción es averroista, pero lo que se plantea, en principio, como problema lógico se desarrolla como problema metafísico.

Para Platón la esencia de las cosas es de “pura forma”, y en el caso del hombre no se trata de un problema sino de un postulado metafísico. El alma no tiene, para Egidio, ninguna relación con el cuerpo. Este último es sólo instrumento externo para la acción externa. El alma es un sujeto activo no una facultad ejecutiva. Es pura actividad, mientras que el cuerpo es un instrumento, pura pasividad. El alma es principio de acciones que nada tienen que ver con la materia, que no se encuentran en la materia, ni siquiera en el compuesto de materia y espíritu, son simplemente actos de sustancia intelectivo-volitiva.

Atendiendo a Averroes, Egidio encuentra dos aspectos de “esse” humano que permitirían conciliar a Platón con Aristóteles. Uno expresaría al ser contingente del hombre, el otro al ser en sí. Sin embargo, Egidio prefiere seguir la vía “filológica” más acorde con su temperamento, buscando en los mismos textos las convergencias profundas y reveladoras que hicieron posible la conciliación.

En este camino le parece a Egidio que Aristóteles expresa de un modo especial la participación del alma en las contingencias de la vida del cosmos, mientras que Platón atiende con preferencia a la suficiencia sustancial. Para los dos la sustancia es la actualidad principal, y ésta es el alma, el espíritu como razón sustancial del hombre. En el *Timeo*, Platón admite la existencia de dos hombres: uno, objeto cognoscitivo del sentido; el otro, objeto cognoscitivo de la racionalidad, aunque ambos dignos de preocupación para el hombre total. A su vez, Aristóteles, cuando habla de la realidad profunda del hombre, lo identifica con el “*intellectus*”. Esto significa que la exclusión de cualquier elemento corpóreo en la definición del hombre no es incompatible con lo sostenido por la línea del aristote-

lismo escolástico. Si el hombre fuera alma y cuerpo no podría realizarse el valor absoluto final a través de la "imagen activa" de la Trinidad.⁹¹ En esta caracterización del hombre no podía dejar de preocupar a Egidio el problema de la relación entre hombre y ángel ya planteada en Ficino y otros. Vemos así que las inteligencias beatas, los ángeles son más en cuanto a la "naturaleza" por ser inmortales, más inteligentes y más simples. En ese aspecto son "pastores" de los hombres. Su naturaleza, sin embargo, es estático-contemplativa, no se quiebra en la antítesis, no genera el riesgo ni la victoria de la superación. En este aspecto coincide con las tesis agustinianas y mirandolanas: el orden "histórico-redentivo" es superior al "cósmico-creativo". Siguiendo esta argumentación quedarían frente a frente lo Absoluto y el hombre como espíritu ético.

Se discierne aquí una veta importante que intentaremos dilucidar en el apéndice y que se relaciona con el porqué de la Encarnación y la Redención. Esto servirá para que nos internemos en la incógnita planteada, intentando saber porqué, siendo inferior en cuanto naturaleza surgida del acto creativo, el hombre, no obstante, supera a los ángeles por alcanzarle una dignidad a aquellos vedada.⁹²

II

Luego del planteo filosófico de Egidio de Viterbo volvemos a encontrarnos, en *La Circe* de Giovanbattista Gelli, con una aproximación conceptual de corte mirandoliano.

Ya desde el comienzo del libro, en la dedicatoria a Cosme I de Médici, vuelven a resonar los acentos de la célebre y paradigmática *Oratio*.

Entre todas las cosas que se encuentran en el universo, escribe, sólo el hombre parece poder elegirse por sí mismo un estado y un fin a su modo. Puede así caminar por el sendero que más le agrada guiándose por el arbitrio de su voluntad más que por la inclinación de su naturaleza. En la potestad del hombre está el poder elegir libremente su modo de vida. En este sentido es como un nuevo Prometeo al que se le ha otorgado el poder transformarse en todo lo que quiere, tomando como el camaleón el color de aquellas cosas a las que más se acerca por el afecto. Puede, al mismo tiempo, hacerse terrestre o divino traspasando a aquel estado que más conviene a su libre elección.

Esta peculiaridad de su condición es la que le permite volar o arrastrarse, y por eso se ve que, cuando la mayor parte de los hombres vive apegada a lo sensible, interesándose sólo en las cosas de este mundo, sin levantar los ojos al cielo, su estado es poco mejor que el de los animales cuando directamente no se asemeja a ellos que están privados de razón. Si, en cambio, abandonando la mezquindad de lo terreno, el hombre se aboca a las propias operaciones y se eleva a las cosas supremas y divinas, de perfección en perfección se hace similar a los espíritus bienaventurados

⁹¹ E. MASSA, *I Fondamenti Metafisici della "Dignitas Hominis"* e Testo inedito di Egidio di Viterbo, Torino, S.E.I., 1954, págs. 42-48.

⁹² *Ibid.*, págs. 25-27.

que fuera de este mundo corruptible viven en la contemplación de la divinidad.⁹³

Los ecos mirandolianos que se perciben ya en esta Dedicatoria se confirman en las referencias del texto. La nobleza de la naturaleza humana consiste en que entendiéndolo todo, tanto lo que le es superior como lo inferior, puede semejarse a todas las cosas y convertirse en ellas.⁹⁴

Junto a estas capacidades el hombre ha recibido el don supremo de la libertad que se asienta en el libre juego de su voluntad. Es éste el que le permite superarse, estancarse o descender según el caso. Si se da a los afectos del vientre y permanece con el rostro pegado a la tierra, se tornará estúpido como las plantas; si se deleita con exceso en lo sensible se hará semejante a los brutos; pero, si volviendo la mirada al cielo, considera filosofando su belleza y el maravilloso orden del orbe natural, pasará a convertirse en animal celeste. En esto no para, sin embargo, porque si, despreciando los límites e impedimentos del cuerpo, se atiene a contemplar las cosas divinas, se hará semejante a Dios.⁹⁵

Podríamos decir que estos textos de La Circe no son más que una glosa en la que resuenan los acentos de Pico y de Bovillus en una explícita aproximación a la definición microtheica.

En el juego de comparaciones, tan común en nuestro tema, se ve que el hombre está dotado de un natural que supera al del mundo celeste. El cielo, en efecto, aunque incorruptible y lleno de nobleza, no sabe que posee estas condiciones. El mismo Sol, aunque ministro mayor de la naturaleza que ilumina a los otros cuerpos celestes, tampoco conoce su alta dignidad y lo mismo acontece, con mayor razón, respecto del resto de las criaturas. Sólo el hombre conoce su gran nobleza y excelencia. No sólo es superior al resto de las criaturas, es, en realidad, el fin de todas porque, conociendo la virtud y propiedad de todas ellas, tanto de las animadas como de las inanimadas, puede servirse de ellas según sus deseos.

Más allá de todo esto, el hombre se distingue por su intelecto y, nuevo motivo para exaltar su superioridad, nada forja éste, por complejo y estimable que sea, que el hombre no alcance a expresarlo, mediante la palabra, a sus semejantes.

Esta excelencia es la que llevó a los sapientísimos Egipcios a llamar al hombre “Dios terreno”, “animal divino y celeste”, “nuncio de los dioses”, “señor de las cosas inferiores y familiar de las superiores”, y, por si esto fuera poco, “milagro de la naturaleza”.⁹⁶ La alusión a los Egipcios y las expresiones utilizadas nos muestran con suficiente claridad que Gelli, sea por sí mismo, o a través de la tradición humanística, conocía el aporte esencial de la antropología hermética.

Intelecto, auto-conciencia y libertad son las tres notas distintivas de las que no se apartará la tratadística que, de un modo u otro, deriva de Ficino, de Pico, y de Bovillus.

⁹³ G. B. GELLI, *La Circe*. Testo di lingua ora novamente emendato, Venezia. Tipografía di Alvisopoli, 1825. All'ill. ed. Ecc. Signore Cosimo de Medici, págs. XXV-XXVII.

⁹⁴ *Ibid.*, pág. 238-39.

⁹⁵ *Ibid.*, pág. 245.

⁹⁶ *Ibid.*, págs. 240-42.

III

Especial mención merece, en este contexto, la obra de Campanella. En ella podemos distinguir dos aspectos principales: uno, el que hace a una antropología filosófica en la que se recogen viejas y nuevas ideas en discusión con los planteos de sus predecesores, clásicos o modernos; el otro, aquel en el que, con mayor energía, se subrayan las calidades del hombre en función microtheica.

Razones de método aconsejan comenzar por el primer aspecto para el que nos servirán de guía las reflexiones de su hasta hace poco inédito "De Homine".

Desde las primeras páginas se advierte en él la voluntad de afirmar, contra los Peripatéticos, el creacionismo y la funcionalidad de los seres creados. El hombre es posterior a los elementos desde el momento en que su cuerpo está formado por ellos, que le son pre-existentes, por acción de la mente primera como enseña Anaxágoras.

La figura del hombre se explica, de acuerdo con un argumento ya clásico, por las funciones que ejerce en el contexto de la creación. En efecto, el cuerpo de los brutos se conforma de acuerdo con las propensiones de su alma, estando dotadas de todos los atributos que corresponden a un ejercicio especial de su actividad. Si el hombre aparece erguido es porque su misión es la del gran contemplador que debe, no sólo observar y recibir todas las cosas que le invaden por todas partes, sino también escrutar el cielo al que vuelve sus miradas como reconociendo en él a su patria natural.

Siguiendo el instinto, los animales tienen la cabeza y los ojos sumergidos en la contemplación de lo terrestre. El hombre, que se gobierna, por la razón, tiene, por el contrario, el rostro puesto en el cielo. Es más, Dios dio al hombre la mano que es el sin par instrumento con el que reemplaza y supera las dotes naturales dadas al mundo animal. La mano fabrica instrumentos y herramientas cuya necesidad ha determinado el intelecto, el mismo que luego regula su utilización y aplicación. Es cierto que también los árboles se presentan erectos, pero su cabeza, y vuelve aquí la vieja imagen, está hincada en la tierra. Esto motiva que se los defina como "animales invertidos".

Si al hombre se le concedió el espíritu vital como a los brutos, se le dio, además, la mente que le permite superar todas las perfecciones naturales recibidas por otros seres. El hombre es como el epílogo de toda la creación divina, es en verdad un "microcosmos" en el que la mente actúa como Dios y el espíritu como los ángeles.

En lo que hace a su estructura física, la cabeza es como el cielo, el vientre como la tierra, la sangre como el mar, los huesos como las piedras, la carne como el animal, los pelos como los vegetales, las venas como los ríos y así siguiendo.

Viene luego una descripción de las partes del cuerpo humano. Cada una de ellas cumple una función adjudicada por la Providencia y está en el lugar o la posición adecuada. El tejido óseo, destinado a sostener la posición del cuerpo, es el que da la estructura de la estatua. Estos huesos

fueron articulados para que el cuerpo pudiera libremente adoptar los distintos movimientos, extendiéndose, encogiéndose o plegándose a voluntad. Su conformación que admite canales y tendones, facilita la inserción de músculos y nervios por los que circula el espíritu vital. Las carnes se cubrieron de pelos para protegerlas de las ofensas exteriores. Agregó luego la boca para que el cuerpo pudiera alimentarse reponiendo las fuerzas gastadas y las energías disminuidas, y a ella dio dientes para triturar lo ingerido y vientre para digerirlo junto con el ano para desechar lo superfluo del proceso digestivo. Indispensable colaborador de este último es el hígado. El corazón, las venas y las arterias llevan por todo el cuerpo lo que antes se elaboró, y con la colaboración de los pulmones todo se completa y vivifica. Además el bazo, la bilis y los riñones que cumplen funciones de prevención y complemento.

La cabeza, que está en la cúspide de la figura, fue constituida por Dios como roca de los espíritus vitales. Sus celdas permiten que ellos ejerzan las funciones de cognición y contemplación y el cerebro, que es su órgano propio queda así protegido. Allí también están los órganos de cuatro de los sentidos: los ojos para la luz, los oídos para el sonido, la nariz para el olfato, la lengua para el gusto. El quinto sentido, al que Campanella llama "sentido común", el tacto, se extiende por todo el cuerpo. Por su intermedio llegan las sensaciones de calor y frío, de duro y blando que permiten al cerebro decidir y apreciar lo que al hombre le llega del mundo exterior.

La facultad contemplativa no puede estar en el corazón, como suponen algunos, porque éste es como una cocina, sino en la cabeza, que es como un templo. Esto sucede porque en lugar de seguir la enseñanza de los Padres: Pablo, Basilio, Ambrosio y Crisóstomo, sin descartar a Tomás, prefieren atenerse a Aristóteles.⁹⁷

Luego de esta descripción del cuerpo humano, Campanella analiza las diversas clases de almas que se encierran en el hombre.

Distingue así tres potencias del alma: 1) La apetitiva que pertenece al orden vegetativo. 2) La nativa que pertenece al orden sensitivo e irascible. 3) La intelectual que participa del orden sensitivo y de la mente. Polemiza con Galeno porque, si bien es cierto que el espíritu cognoscitivo es corpóreo en cuanto es una misma cosa que la sustancia cerebral, debía aquel reconocer que existe otra alma inmortal que rige al cuerpo mediante el espíritu corpóreo y que, cuando éste se destruye, se separa de él.

El alma no entiende por sí sino por medio del hombre, de donde se deduce que es su forma y no sustancia por sí subsistente. El principio sensitivo está contenido en el intelectual como el triángulo en el cuadrángulo, y así como éste no es cuadrado por una parte y triángulo por la otra, tampoco el hombre es animal por una de sus almas y hombre por la otra.

Si la mente humana fuese algo corpóreo resultante de los elementos, procuraría sólo su presente conservación como los otros animales, y atendería a la comida, al vestido y al logro de la comodidad. En cambio, el hombre anhela las cosas celestes, mide al mundo y los mundos, contempla a Dios y a los ángeles, honra al autor de todas las cosas y desea conocer

⁹⁷ T. CAMPANELLA, *De Homine*, inédito. Theologicarum liber IV. Testo critico e traduzione a cura di R. Amerio, Roma, Centro Internazionale di Studi Umanistici, 1960, págs. 13-23.

En la creación puede verse también la diferencia que hay entre la religión de los brutos y la del hombre. Entre los primeros el sentimiento se orienta sólo hacia las criaturas visibles, finitas y superiores con motivo de los bienes temporales que de ellos reciben. El hombre, por el contrario, tiende hacia el infinito bien invisible y hacia los bienes eternos con desprecio de los temporales. Esto es porque el hombre no se contenta con la vida presente sino que piensa en otra, se afana por conocerla y padece mil trabajos por conquistarla. Del mismo modo el apetito del hombre es infinito y no se sacia con un dominio, una ciudad, un reino, ni siquiera un mundo. Esto lo mostró, sin duda, Alejandro cuando se lamentaba de no poder ir a conquistar los mundos de Demócrito.

Por otra parte, por naturaleza, el hombre no tendría apetitos que no pudiera saciar. Es por eso que los sabios de la tierra luego de haber agotado las posibilidades aquí ofrecidas por medio de la religión se abocaron a llenar el vacío que la insatisfacción dejaba en sus almas. Es más, en realidad despreciaron los bienes aquí ofrecidos como pequeños y miserables aplicándose a la consecución de aquellos más acordes con las ansias de su espíritu tal lo muestran la filosofía y la religión.

Al nacer, el hombre, está desnudo e inerte, carente de industria, lloroso, sin saber comer y lactar, sin poder ni siquiera ayudarse. Por contraste, los otros animales aparecen vestidos con escamas, plumas y pieles, armados con dientes, cuernos, espinas, uñas y garras, sabiendo enseguida caminar, correr y ayudarse. A pesar de esto, en poco tiempo, el hombre los supera a todos: se viste con sus pieles, come su carne, los doma y los cabalga, usa su fuerza y sus armas como si le perteneciesen. Se adorna con el oro, la plata y el hierro, nada en el mar, vuela en el aire, corre con sus pies o con los de los animales, vence las olas del mar y los vientos. Con la madera de los árboles hace naves, casas, sillas, cajas y fuego. Come sus frutos y se sirve de sus hojas y flores como medicina. Usa de las piedras, montes y selvas a su gusto como si fuera señor del mundo además de serlo de los animales.

¿Qué animal fuerte y sagaz puede hacer lo que hace el hombre inerte, desnudo, débil y tímido? Es cierto que hay animales que forman comunidades, que tejen vínculos y redes, que guerrean magníficamente, pero todo eso lo hace mejor el hombre que además sabe por qué lo hace. Mientras los animales tienen una capacidad específica, el hombre es bueno en mil diferentes y variadas cosas, reuniendo en su habilidad lo que corresponde en conjunto a todos los otros. Por otra parte, ninguno de ellos es capaz de utilizar el fuego, sea que se obtenga del Sol, del sílex o de otros modos, ni saben como él moldear los metales, desbrozar montes, cocer los alimentos ni producir truenos y relámpagos como Dios hace en los aires. Del mismo modo, con él ilumina las noches y lanza proyectiles. El arte de producir y utilizar el fuego es típico del hombre, así como el de fabricar relojes para denunciar la marcha del tiempo.

Según se ve a través de la astronomía, el hombre, criatura celeste, mide las estrellas, enumera los movimientos de los astros, traza dibujos y establece leyes matemáticas más que como conocedor casi como artífice del cielo. Sólo él puede predecir los eclipses, las conjunciones y aspectos de todas las estrellas, su naturaleza y sus nombres. Discierne los cometas y su significación, las influencias que ejercen en la tierra, en el aire y

en el agua, los tiempos de los solsticios y los equinoccios, y casi todo lo que hace a ese vasto e intrincado complejo.

Todos los animales están dentro del vientre del mundo, y el hombre con ellos, a la manera de las lombrices en el estómago de los animales, sin embargo, sólo los hombres advierten esto y saben que cosa es este “segundo animal”. Cuáles son sus principios, su curso, su vida y su muerte. Debe deducirse de esto que el hombre no está sólo allí como lombriz sino como admirador y lugarteniente de la primera causa que arquitecturó todo lo existente. Es más, sólo el hombre comunica con los ángeles, con los demonios, y aún con el mismo Dios.⁹⁹

La naturaleza del hombre es realmente divina. El puede imitar la naturaleza intrínseca de los animales y de toda cosa en los artificios exteriores. Esto está vedado a los animales que ni siquiera pueden imitar lo que está en ellos mismos.

El hombre ha hecho las ciudades y las cosas semejantes al cuerpo. La cabeza es el castillo y el palacio superior. Construye las salas como los ventrículos del cerebro, los vestidos y los muros como el cuero, las calles y corredores como los nervios, los acueductos como las venas y arterias, las fuentes como el hígado, los hornos como el corazón y los pulmones, las letrinas como la vejiga, el bazo y la hiel están lejos de las estancias superiores. Las cocinas son como el vientre, la despensa como el hígado, las ventanas como los ojos y orejas, los molinos como la boca para triturar el alimento, las ollas también como el vientre, las fortalezas como la médula y los huesos, las sillas como los muslos, los colchones como el cerebro, los tapices como las membranas, los soldados como las manos, las armas como las uñas y cuernos, las corazas como las escamas de los peces, los caballos y asnos como sus piernas, las carrozas como el tórax del esqueleto, las naves como el pecho de los pájaros, los remos como las alas, el timón como la cola, los fanales y los espías como los ojos y orejas, las luces de la noche como el Sol, las artillerías como el trueno y el rayo, los relojes como las esferas celestes. Trasplanta y hace jardines como las selvas, hace razas de animales y plantas como la madre naturaleza, vuela, nada y camina con todos. Es más, encontró las letras para eternizarse y avisar a los hombres del futuro, de hacer música como los pájaros. Incluso en sus abusos, cuando algunos hombres quisieron hacerse adorar como dioses, se ve el gran favor de que goza esta criatura capaz de sentir la tentación de deificarse.

Como instrumento de Dios, los hombres pudieron sanar enfermos, resucitar muertos, volar por los aires, profetizar el futuro y domar toda suerte de monstruos humanos o bestiales con simples palabras.¹⁰⁰

En sus Poesías Filosóficas vuelve Campanella a insistir sobre el tema del poder del hombre. Invita allí a la poesía a señalar alguna nota de esa imagen bella que se llama hombre. Frente a los otros seres, su saber viene tarde; pero, tan gallardo, que en el bajo mundo parece un Dios segundo, un segundo Dios que es como un milagro del primero.

⁹⁹ *Ibid.*, *Del Senso delle Cose e della Magia*. Testo inedito italiano con le varianti dei Codice e de le due edizioni latine, a cura di A. Bruers, Bari, Laterza, 1925, págs. 118-27.

¹⁰⁰ *Ibid.*, págs. 134-36.

Gobierna así los abismos, y al cielo sube sin alas. Expone leyes como un Dios, y dio, astuto, a los cueros y papeles el poder de hablar.¹⁰¹

Por vía poética y conceptual resume aquí todo lo ya dicho anteriormente.

Para finalizar: El general Campanella no hace más que enriquecer las connotaciones ya conocidas luego de Ficino, Pico, y Bovillus. El acento está puesto sobre la extraordinaria capacidad del hombre para transformar el mundo circundante y para, no conforme con esto, aspirar al dominio del universo todo como regente de la divinidad, como “Dios segundo”.

IV

Ficiniana en conjunto es la celebración de Galileo. En su *Diálogo dei Massimi Sistemi*, Salviati acaba de exponer las excelencias de la sabiduría divina que supera largamente al entendimiento humano. No obstante, cuando considera cuantas y cuan maravillosas cosas han investigado, entendido y operado los hombres, se ve que la mente humana es una de las obras más excelentes de Dios.

En ese momento retoma la palabra Sagredo para expresar su asombro y al mismo tiempo su impotencia ante la multitud y la magnitud del quehacer humano. Desfilan así el trabajo de los mármoles, la estupenda habilidad para mezclar los colores haciendo visibles ideas y sentimientos, el dominio de los intervalos musicales y las reglas para deleitar el oído, la construcción de tantos maravillosos instrumentos, la labor conceptual de los poetas, los logros de la arquitectura, la audacia del arte de navegar, y sobre todo, el arte e invención estupenda de poder transmitir los más recónditos pensamientos sin límite de tiempo y lugar, hablando y comunicando con los que están cerca o lejos y aún con aquéllos que no han nacido y que sólo existirán luego de siglos o milenios, y todo esto con gran facilidad.¹⁰²

¹⁰¹ *Ibid.*, *Della possanza dell'Uomo*, en *Poesie Filosofiche*. Opere di T. Campanella, scelte, ordinate ed annotate da A. D'Ancona, Torino, Pomba e Cia., Editori, 1854, I, págs. 152-54.

¹⁰² G. GALILEI, *Introduzione Storia alla Lettura del Dialogo dei Massimi Sistemi*, Edic. di U. Forti, Bologna, Zanichelli, 1931, págs. 52-53.

APENDICE: CUR DEO HOMO?

I

Todo lo dicho hasta aquí no resultaría suficiente si no atendiéramos a un aspecto esencial de la antropología microtheica que permanece como subyacente en las principales postulaciones teóricas.

Conviene, al respecto, no olvidar que en el contexto del humanismo, más allá de la convergencia de fuentes multiformes que provienen de las distintas esferas del mundo mediterráneo, la ruptura del naturalismo mágico-astrológico se produce en la medida en que las vetas de la filosofía y la teología cristianas comienzan a crecer dentro de él. Y no podía ser de otro modo si se piensa que uno de los aspectos centrales del Cristianismo descansa, precisamente, en el dogma de la Encarnación del Verbo. Si esto supone una hominización de la divinidad, doctrina verdaderamente revolucionaria en el marco tradicional de las teologías pre-existentes, “escándalo para los Judíos, irrisión para los Paganos”, tiene como contrapartida la posibilidad de una divinización del hombre.

Hay aquí un punto de sumo interés e importancia porque la enseñanza presente en la teología ortodoxa hacía descansar la causa de la Encarnación en el pecado original y en la consecuente degradación del hombre creado “a imagen y semejanza” del Creador. Esta noción que no tiene porqué desaparecer viene, sin embargo, a enriquecerse con otra complementaria según la cual el Verbo se hubiera igualmente encarnado de no mediar esa circunstancia.

Veamos. De acuerdo con los supuestos habituales, la Encarnación venía a insertarse en el plan de Salvación, es decir, era la condición indispensable para la reintegración celeste del hombre caído. En la nueva aproximación, típica de las audacias del esquema antropológico del humanismo, la Encarnación comienza a aparecer como una necesidad del plan de Creación que vendría a completarse, justamente, a través de ese hecho capital.

En lugar de una Creación total, producida en el comienzo, de una vez para siempre, parece pensarse aquí en una creación por etapas en la que cosmos y hombre van recibiendo, históricamente, una sucesión de acciones divinas que vienen a culminar en la Encarnación como en un proceso en el que la divinidad va haciéndose paulatinamente presente en el mundo hasta terminar por encarnarse. Al llegar a este punto la marcha se invierte y el descenso es reemplazado por un tránsito de elevación de todo lo creado hasta el Creador.

Siguiendo esta idea podría suponerse que el primer acto creador engendró un orden cosmo-antropológico natural y elemental que a través de sucesivas epifanías de la divinidad va a alcanzar su plenitud espiritual.

Habría que pensar así en diversas y sucesivas revelaciones integradoras que, de acuerdo con explícitas etapas de raíz bíblica, serían la revelación noháquica, la abrahámica, la mosaica y finalmente la cristiana. Sólo en esta última culminaría el proceso de hominización así como el de espiritualización del cosmos, como si al encarnarse Dios mismo vendría a certificar la eminente dignidad de lo creado y de la criatura que ya en el mero marco naturalista aparecía como dilecta. En este sentido se trataría del paulatino traspaso del animal superior al hombre pleno y divinizado, del “microcosmos” al “microtheos”.

Las mismas imágenes formales denuncian esta situación. Cristo en la cruz es el “segundo Adam” sobre el “lignum-vitae”, y en este caso el “árbol de vida”, la cruz, erecto entre la tierra y el cielo, expresa la total comunicación entre el orden salvífico y el de creación. La imagen plástica y naturalista de la Tábula Smaragdiana aparece aquí en una nueva y diversa traducción del viejo principio “así en la tierra como en el cielo”.

II

Esta revitalización de viejo tema bíblico implica un afinamiento interpretativo que se cumple en el seno del humanismo de manera notable a través de Nicolás de Cusa, de Ficino y de Pico de la Mirándola aunque, corresponde decirlo, ya la idea estaba insinuada en algunas expresiones de la filosofía medieval.

Para una mejor comprensión de esto partamos del tema bíblico. En el Salmo VIII se habla claramente del señorío que el hombre ejerce sobre el mundo exterior e inferior creado para él:

“Sin embargo lo hiciste un poco menor que los ángeles; le coronas también de gloria y hermosura.

Le haces señorear de las obras de Tus manos: todas las cosas has puesto debajo de sus pies: ganado mayor y menor, todo ello y así mismo las bestias del campo, las aves del cielo, y los peces del mar, (y) cuanto pasa por la senda de los mares”.¹⁰³

Como apunta A. Frank-Duquesne, al que seguimos en estos párrafos, la definición del hombre “bueno”, es decir, “deiforme” en su género, conforme a la idea que Dios se hizo de él, trae consigo el dominio sobre los reinos inferiores.

Antes de la Caída la voluntad del hombre manifestaba al mundo inferior la del Superior. El imperio del hombre sobre el mundo se declara en el capítulo II del Sepher Bereschith: Dios dijo: “no es bueno que el hombre esté solo”, es decir, no es deiforme que el hombre esté solo... El señor continuó: “Yo haré que una ayuda esté delante suyo”, y del suelo. Jahweh-Dios formó todos los animales del campo y todos los pájaros del aire y los llevó frente al hombre para ver como él los nombraba, y el nombre que dio el hombre a todo ser viviente ese fue el nombre que llevó. Así el mundo debía ser dominado por el hombre en virtud de una bendición que fija su destino.

En este sentido las bendiciones patriarcales son análogas, en el plano semito-mesiánico, a las bendiciones genéricas sobre el plan cósmico. La fecundidad, la multiplicación, la co-extensión respecto de la tierra y la dominación de las criaturas inferiores son los momentos lógicamente sucesivos de una sola y misma bendición, la amplificación de una misma y única idea. Esta implicaba que el mundo debía devenir, como ya de algún modo lo era en el principio, el cuerpo dilatado de la humanidad, su “macrosoma”, como si se dijera, el hombre expandido y comunicado.

Es por esto que, a manera de símbolo, el Apóstol dirá que, sobre el plano natural, el hombre que toma de los reinos inferiores sus elementos de encarnación, de presencia física visible, posee en ellos su “animalidad”, su “vegetabilidad” y su “mineralidad”. En síntesis, toma de ellos su “naturalidad de crecimiento”.¹⁰⁴

A su vez, el animal, la planta, la roca, no tienen “valor”, no adquieren significación más que por sus relaciones con el hombre que, en cierto modo, ellos prefigurán y anuncian. Es el hombre el que da sentido a las cosas, siendo su función esencialmente mediadora en cuanto es el agente, el “comisionista” de la creación. El mundo exterior es para él objeto de un conocimiento extensivo y cuantitativo, siendo, por el contrario, el interior objeto de un conocimiento intensivo, en profundidad y cualitativo. En este sentido se le califica de microcosmos, llamándole Goethe, en el Fausto, “pequeño Dios del mundo”.

Todo lo que se encuentra en Dios como fuente increada del macrocosmos posee su correspondencia en el hombre. Si Dios delega en el hombre la regencia del universo es porque hay en la naturaleza humana algo que justifica y permite ese papel.¹⁰⁵

Es por todo esto que el hombre en su universo sin Dios se convierte en el primero de los seres. Es, “naturalmente”, “caput mundi”, así como Cristo lo es, sobrenaturalmente, y en el universo físico reina como en el espiritual.

Siguiendo con el orden de asimilaciones, el hombre es a la naturaleza creatural lo que Cristo es a la sobrenaturaleza transcreatural, es decir, el “principio”, el “arconte”, a la vez inicio y fin, y al mismo tiempo, la causa final de todas las cosas en cuanto ordenadas a un fin “natural”. En esta dirección todo alcanza su sentido, su portada, su inclinación y su consistencia por el hombre que es, en cuanto a su inteligibilidad, la luz que todo lo ilumina. Por eso puede decirse que “in homine omnia constant”.

Por analogía, el hombre es en sí mismo su propio “verbo” que tiene en el mundo sub-humano su humanidad “natural” de crecimiento como Cristo la tiene en la Iglesia sobrenaturalmente. Así, el verdadero hombre, el que lo es en sentido auténtico, desempeña respecto del universo un papel creaturalmente análogo al del Verbo. El es también como un Verbo encarnado, visible, de “Mesías cósmico y colectivo”. El es el que posee la alta misión de manifestar al mundo, visiblemente, al Dios invisible.¹⁰⁶

¹⁰⁴ A. FRANK-DUQUESNE, *Cosmos et Glorie*, cit., pág. 2-5.

¹⁰⁵ *Ibid.*, pág. 7.

¹⁰⁶ *Ibid.*, págs. 10-15.

Según entendía S. Buenaventura, hay una coincidencia cósmica y epocal entre la aparición de Adam y la de Cristo. Sobre la base de las ideas agustinianas encuentra que, así como en el sexto día de la Creación fue el hombre formado con el limo de la tierra, por virtud y sabiduría de Dios, del mismo modo, al comienzo de la sexta edad, fue enviado el arcángel Gabriel para anunciar a la Virgen que sobre ella descendería, previo su consentimiento, el Espíritu Santo como fuego divino.¹⁰⁷

III

A partir de la antropología cristocéntrica de Nicolás de Cusa, y viniendo ya a los autores que más interesan al núcleo propio de nuestro tema, podemos decir que en ellos la definición del hombre ya no se busca por el lado de su relación con la naturaleza sino por el de su relación con Dios. Las aproximaciones microtheicas que vinimos considerando se perfeccionan y se completan en este intento de comprender el sentido último de la Encarnación vista no ya sólo como necesidad del plan salvífico sino como dato indispensable en el que se corona el proceso de creación.

Esto no obstante, conviene aclarar, sin embargo, que dentro del contexto de la filosofía y la teología cristianas la separación de los dos conceptos sólo puede hacerse por vía lógica porque, de hecho, aparecen siempre imbricados.

Es necesario subrayar, escribe el Cusano, que la encarnación de Cristo fue necesaria para nuestra salvación. Dios creó todas las cosas por sí mismo y por eso todas ellas sólo pueden alcanzar su perfección en relación con El. Se advierte aquí, sin embargo, una limitación porque, entre lo infinito y lo temporal, no puede haber relación posible desde el momento en que no hay proporción. Sólo había un medio para que pudiera establecerse una comunicación y éste era el de la encarnación del Verbo. Si Dios no hubiera asumido la naturaleza humana en Cristo, el universo entero no sólo no se hubiera cumplido sino que directamente no existiría. En este sentido, Dios es el fin de todas las cosas sólo a través de Cristo que, al asumir la humanidad tomó con ella la mediación de todos los entes. Esto porque, el hombre, entre todas las naturalezas creadas, comprende en sí por su universalidad, todos los otros entes, tanto los espirituales como los corporales desde el momento en que fue creado para cumplimiento de todo lo existente.

Si esto es así sólo a través del hombre la entera naturaleza podía llegar hasta Dios porque él fue creado poco inferior a los ángeles y por encima del resto. Esto explica que el espíritu del hombre no encuentre paz y que busque siempre algo que está más alto y más allá que él con ansias nunca colmadas de inmortalidad. Para poder alcanzar esa quietud inaferrable y al mismo tiempo para llevar a perfección su condición de hombre, era necesario que Dios mismo se hiciera hombre de modo que todo pudiera llegar a su cumplimiento. Cristo, en cuanto es el máximo y más perfecto de los hombres hace posible que el hombre alcance su perfección.

Debe tenerse en cuenta que la humanidad de Cristo no es diversa de la de todos los hombres presentes, pasados o futuros; es más, coincide con la de todos ellos. Así, al unirse a Cristo, el hombre se une con su propia humanidad en el grado más perfecto y al mismo tiempo, el Verbo es el que hace posible la manifestación de Dios al hombre y a la creación a través de él.

De esto se deduce algo importante: Si el Verbo se encarnó, es decir, si Dios se dignó asumir la humanidad, parece claro que el hombre puede elevarse hasta Dios y convertirse en su hijo por el intermedio de Cristo.¹⁰⁸

Este es el camino verdadero del que el hombre parece haberse apartado, confiando en sí mismo y en sus propias fuerzas, proponiéndose conquistar la ciencia mediante un uso meramente instrumental de la inteligencia, viviendo según el mundo y dándose a las artes “liberales” o mecánicas. Si en lugar de este ejercicio vanidoso e impotente el hombre quiere de verdad imitar al Adam celeste, Cristo, debe proceder en contrario: subordinará la carne a la inteligencia espiritual para que su fin consista en el conocimiento y conservación de la verdad que reside en Dios.

Estará claro que si ningún hombre puede vivir su vida humana sino en conjunción con el hombre humano primigenio, Adam, tampoco podrá vivir su vida divina si no se une con el hombre divino, Cristo.¹⁰⁹

En síntesis, con la Encarnación no sólo el hombre pudo encontrar en sí su verdadera condición de hijo de Dios sino que, al mismo tiempo, pudo comunicar con el Creador que hasta ese momento le era incommunicable e invisible. La humanidad de Cristo se convierte así en la condición indispensable de la divinización del hombre con lo que viene a cumplirse la última etapa del acto creador.

Es la misma idea que encontramos en Marsilio Ficino. En su *De christiana religione* y quizá con mayor rotundidad, vuelve sobre este tema clave de la antropología del humanismo. Escribe allí que, “Dios un día se hizo hombre, para que el hombre pudiese de algún modo convertirse en Dios”. Esta capacidad para lograr la divinización parece estar potencialmente en el hombre que puede convertirse en Dios si lo desea con instinto natural y se esfuerza por hacerse divino. Sin embargo, con sus solas fuerzas el hombre no podría lograrlo. Es necesario que Dios lo eleve, que lo atraiga hacia sí como antes despertó en él el deseo de tal elevación.¹¹⁰

Vemos así que, por lo menos provisoriamente, parece quedar apartada la tradicional explicación del porqué de la Encarnación. El acto redentor parece asumir aquí implicaciones más vastas: no está destinado solamente a provocar una reintegración celeste del hombre caído sino que, más allá de esta circunstancia se revela como una necesidad ínsita en el acabamiento del proceso creador.

El hombre que ha ido paulatinamente reconociendo su espiritual dignidad en el cotejo histórico con los demás entes derivados de la acción divina, advierte por fin su condición de hijo de Dios ante la

¹⁰⁸ N. DE CUSA, *Sermo “Dies Sanctificatus”*, edic. cit., págs. 36-43.

¹⁰⁹ *Ibid.*, *Lettera a Nicoló Albergati*, edic. cit., págs. 66 ss.

¹¹⁰ M. FICINO, *De Christiana religione*, XVI.

conmovedora epifanía de la divinidad que al encarnarse distingue, dignifica y diviniza a la condición humana.

Este planteo exige una pregunta final. ¿Se hubiera encarnado el Verbo aun cuando no mediara la Caída original? ¿Era inevitable la relación entre Encarnación y Pasión o la Encarnación vale como decisión divina más allá de la existencia o no del Pecado? Esto es lo que va a preocupar a Pico de la Mirándola.

Como ya sabemos, Pico no se había conformado con subrayar los rasgos tradicionales de la naturaleza microcósmica del hombre. El fundamento de su dignidad descansaba en su libertad para constituir su propio ser en el modo de existencia que prefiriese, en un existencial auto-elegirse. Esta especial condición, única entre todos los seres surgidos del acto creador, lo ponía en una indeterminación semejante a la de la misma divinidad. En su mundo, el hombre era un Dios en la medida en que podía reproducir, él sólo, los gestos intelectivos y creadores de Dios.

Apartándose del contexto clásico y hermético, Pico se acercaba con Maimónides y Averroes en el reconocimiento de que sólo por medio del hombre los inteligibles podían actuarse en el mundo.

Al margen de esto, y dentro de las posibilidades de la doctrina cristiana, Pico ve en la Encarnación la única posible garantía de la unión del hombre con Dios, la verdadera "copulatio" en la que el hombre alcanza su máxima dignidad.

En el número XXIX de sus Conclusiones teológicas, Pico escribe algo decisivo cuya rotundidad supera a todo lo dicho hasta ese momento: "Si Adam no hubiese pecado, Dios se hubiera encarnado pero no hubiese sido crucificado". La coincidencia con lo dicho por Ficino es evidente aunque aquí no quedan dudas acerca del sentido último de la afirmación según la cual la Encarnación, más que al proceso salvífico, se refiere al orden cosmo-ántropo-creativo.¹¹¹

Tampoco deja de lado el argumento del Cusano por el que sostenía que el hombre no podía unirse con Dios sino por mediación de Aquel que, habiendo unido en sí mismo al hombre con Dios, se había convertido en el verdadero mediador. Uniéndose al hombre, Cristo puede, consecuentemente, unir a los hombres con Dios, y así como él es el hijo de Dios que asume forma humana, por ese medio pueden los hombres convertirse en hijos de Dios. La Carne puede ascender hasta el Verbo, espiritualizándose, sólo a través de Cristo.¹¹²

Como el hombre es la síntesis suprema de todos los seres inferiores, Cristo es también la síntesis suprema de todos los hombres y la perfección del género humano.¹¹³

Cristo resulta así el primogénito de toda criatura porque en él habita corporalmente la totalidad divina, quedando la naturaleza humana sublimada de modo que no sólo enseña a los ángeles y les lleva a perfección sino también a los hombres a los que, por su gracia, les fue dado el don de convertirse en hijos de Dios.¹¹⁴

¹¹¹ B. NARDI, *La mística averroísta e Pico della Mirandola*, Padova, Editoria Liviana, 1949, págs. 14-20.

¹¹² PICO, *Heptaplus*, edic. cit., pág. 325.

¹¹³ *Ibid.*, pág. 221.

¹¹⁴ *Ibid.*, pág. 267.

Por la argumentación desarrollada puede verse en los tres autores una coincidencia fundamental en torno al problema del porqué de la Encarnación. Sin la humanización del Verbo, el hombre hubiera quedado sujeto a su propia finitud, sin posibilidad alguna de encontrar la mediación que le permitiera comunicar con el infinito divino. En tal situación su definición *microtheica* sólo podía ser un absurdo o una jactancia sin asidero ontológico. Tal cual aquí se explica, en cambio, la Encarnación implica, por parte de la divinidad, un reconocimiento del hombre como ser dilecto, como criatura excelente, digna de ser llamada hijo de Dios. El hombre, todavía, como ser eminentemente libre, puede optar por su inmersión en el contexto corporal y determinado de la naturaleza, pero ya no está condenado a ello porque puede, si se reconoce en Cristo, acceder a la suprema verdad que contiene potencialmente en su ser. Si esto decide, es decir, si se afirma como "hombre verdadero", asume la condición espiritual que le permite, verdaderamente, convertirse en "*microtheos*", extraído, por este segundo acto creador supuesto en la Encarnación, del mundo sub-humano que puede y debe regir. Sólo por esto logra, estando en el mundo, ponerse fuera de él como lo está el Creador respecto de lo creado. Consigue así una especial trascendencia desde la que otea, conoce, domina y transforma, como un pequeño creador, el orbe creado y confiado a su regencia. Este es el camino que le permite convertirse en un "casi Dios en la tierra", en un "segundo Dios" por delegación divina.

Ateniéndonos a los textos considerados podemos decir que, en Ficino y en Pico, con mayor decisión y energía que en el mismo Cusano, la necesidad de la Encarnación tiende a ser puesta en términos distintos a los tradicionales. Al quebrarse el vínculo necesario entre el pecado de Adam y la epifanía de Cristo, ésta aparece como la culminación del proceso de creación. Como dijimos más arriba, luego de haber creado al primer Adam, Dios parece no haber completado su obra. Como la presencia del primer hombre viene a resultar como el comienzo de la historia, en ella y a través de ella, Dios se le sigue acercando en sucesivas revelaciones por medio de las que le sujeta y aproxima.

Esta revelación permanente de la divinidad, que reconoce etapas históricas, aparece como la paulatina preparación del segundo gran acto creador por medio del cual El mismo irrumpe en la historia asumiendo la condición humana. Resultado de esta decisión es el Segundo Adam, el Cristo histórico, en el que culmina, ya definitivamente, el proceso de creación. A partir de ella la opción se clarifica sin vacilaciones y la decisión que corresponde al hombre ya no se pone en relación con el mundo sino en relación con Dios.

La superación del primer Adam es, al mismo tiempo, la ruptura con el microcosmos y la aparición del *microtheos* como universo espiritual y divino. Le queda aún, como al primer Adam, el recurso de la rebelión que se apoya en su libertad; pero, la situación, históricamente entendida, es ya irreversible.

D) "PROMETEO"

CAPÍTULO I:

LA NUEVA COSMOLOGIA

I

Nos proponemos aquí cerrar el largo camino ya recorrido. Esta parte tiene, en consecuencia, un carácter sintético y conclusivo, sin pretensiones de agotar el tema que, por su importancia y trascendencia, exigiría un trabajo aparte.

Luego de haber revisado la cosmo-antropología del humanismo con la intención de mostrar, subsidiariamente, que en ella culmina una concepción de prestigio secular, nos aprestamos ahora a señalar, en sus notas fundamentales, el momento histórico en que se produce la ruptura con el advenimiento de una nueva cosmo-antropo-visión.

Como tuvimos ocasión de expresar más arriba, la antropología del humanismo queda todavía ligada a un entendimiento cosmológico que limitaba sus posibilidades. Por esto mismo, como también dijimos, sólo pudieron darse en ella atisbos geniales que, en Pico, Bovillus y Maurice Sceve se habían hecho posibles en el momento en que idealmente provocaron como un apartamiento de la cosmología tradicional. Esta, sin embargo, se hacía presente de modo tal que en sus obras puede verse una coexistencia, en paralelo, de concepciones diversas. En tal sentido podemos decir que su antropología se nutre con las mismas intuiciones que hicieron posibles las lúcidas anticipaciones del Cusano de las que, por otra parte, toman buena cuenta.

No hay dudas, porque las doctrinas así lo denuncian, que en un sector del humanismo se va preparando la transformación que veremos concretarse durante el siglo xvii. Ella se nutre, principalmente, con tres grandes aportes: a) La insinuada ruptura de la concepción de mundo cerrado en Nicolás de Cusa. b) La impugnación del determinismo astrológico en Pico de la Mirándola con la consiguiente afirmación de la libertad espiritual e intelectual del hombre. c) La exposición de la capacidad creadora y transformadora del hombre que, desde un Manetti hasta un Bovillus y un Maurice Sceve, expresa la peculiar condición humana.

Esto es importante pero aún insuficiente en la medida en que no se han puesto las bases teóricas en que ha de sustentarse la nueva cosmo-visión. Ya que en todo esto está siempre latente la voluntad de discernir etapas y períodos, digamos francamente que los entendimientos del mundo moderno, tal los entrega la tradición escolar, nacen realmente con la cosmología del Barroco.

Retomando ahora el desarrollo de la cuestión conviene que repasemos un poco. En los primeros siglos de Europa se acogen, sin contrastes, todas las tradiciones que provienen del viejo trasfondo mediterráneo. Con las mismas se entregaba la noción de clave o llave del universo. Estando el mundo armónicamente estructurado y configurado, toda investigación parecía inútil no así una ordenación y clasificación de los conocimientos. Más allá de lo enseñado por la teología, toda la ciencia griega había señalado al cielo como la manifestación más importante del poder divino. Los astros aparecían como una maquinaria maravillosa y compleja constituyéndose en modelos del mundo inferior. Justamente por serlo se vería en él al supremo regulador de salud, enfermedad, felicidad y desgracia. En el plano físico, en el afectivo y en el ético, el cielo venía así a desempeñar un papel decisivo y trascendente. No es el caso de repetir aquí lo que ya se dijo de las influencias zodiacales y planetarias sobre las partes y órganos del cuerpo humano, cabe sólo recordar que, más allá de su acción sobre los individuos, la máquina celeste hacía sentir su presencia en la vida de la comunidad signando situaciones sociales e históricas.

Ya sabemos que el problema de si hubo o no ruptura entre Medioevo y Renacimiento dio origen a una larga polémica no agotada aún. De todos modos, ella misma está expresando una falta de seguridad acerca de los elementos que integran la real o supuesta oposición. No sucede lo mismo, quizá porque aquí está la verdadera ruptura, en lo que hace a las diferencias entre cultura renacentista y barroca. No se trata aquí del problema de un hiato o de una profunda heterogeneidad de elementos que se dan en una y otra. La cuestión hace a las diferencias básicas en la actitud consciencial-afectiva que aparecen en neta antítesis. La ruptura se traduce en la interrupción de la intimidad del hombre con la naturaleza, en un divorcio entre lo genuinamente humano y el mundo, entre razón e instinto, pasión y sensibilidad, entre espíritu y materia, entre absoluto y contingente, y finalmente entre Dios y mundo. La fisura se produce entre mediados del siglo XVI y mediados del XVII, y a consecuencia de la misma, el hombre occidental desarrolla una civilización que lo destacó entre las otras del globo.

Hasta ese momento, y más allá de las respectivas concreciones culturales, el hombre mediterráneo se había sentido siempre en contacto con la naturaleza, en "simpatía" con ella, preocupándose por gozarla. Es cierto que con el cristianismo se vehiculiza un sentimiento de oposición y se insinúa un cierto temor y desprecio. Esto no obstante, no modifica la actitud de fondo porque se busca el modo de reencontrarse con el mundo natural a través de actitudes más complejas y refinadas, por medio de transfiguraciones y ocultamientos. No hay más que recordar las formas del amor cortés, las fiestas semipaganas, sensuales y naturalistas, el misticismo franciscano. Todas esas expresiones se exacerban en el período renacentista y se desembozan las actitudes exaltándose el placer sensible en cuanto tal.

Esta alegre y despreocupada confianza en la naturaleza se ve luego perturbada. El hombre del Barroco no se siente seguro respecto de ella si no alcanza a dominarla, concibiéndola como un ente inerte y como objeto exterior fuera de su intimidad. Es una naturaleza que no se siente

ni gusta, a la que sólo puede pensarse en términos matemáticos. Antes, en cambio, hombre y naturaleza se interpenetraban y sentían, viéndose en condiciones de influirse mutuamente. De esta actitud nacían los supuestos de la magia basados en la existencia de "simpatías" entre hombre y naturaleza.

Con la nueva actitud, la naturaleza aparece como una extraña, como una máquina que funciona por impulsos exteriores y no por las fuerzas de su propia intimidad. De aquí parten y se engendran los supuestos de la ciencia en lucha contra el antropomorfismo. El enfrentamiento entre la concepción mágico-renacentista y la científico-moderna se da entre los siglos XVI y XVII. Triunfará la segunda, y con ella, la cosmo-visión moderna vinculada a los nombres de Bacon, Galileo, Descartes, Leibniz y Newton. Las viejas nociones caen bajo sospecha y sus campeones van desapareciendo en la cárcel o la hoguera.¹¹⁵

La cosmo-visión del Renacimiento no ignoraba la presencia del devenir y la causalidad aunque el uso que hacía de ellos estaba de acuerdo con su "forma mentis" general. En lo que hacía a lo primero, el devenir no era visto como categoría interpretativa del acontecer; y en cuanto a lo segundo, la causalidad tenía el valor de una justificación metafísica de los hechos sin el ordenamiento en series y cadenas. Sus causas y efectos no se sucedían en orden cronológico de fenómenos sino en el de esencias, en orden de dignidad. En última instancia, Dios era el sostén del orden finalista. Cornelius Gemma explicaba que las condiciones físicas y mentales de la madre influían en el feto, y de este modo, condiciones malignas y viciosas pasaban de la voluntad del hombre al espíritu del universo que imprimía caracteres correspondientes sobre los elementos de la naturaleza, influyendo, incluso, a través de ellos, la vida de los astros y los eventos políticos.

Era común, en los siglos anteriores, el creer que los buenos y malos deseos de los hombres reflúan sobre el universo, produciendo fenómenos meteorológicos y geológicos respectivamente buenos y malos. En esta dirección, el esquema interpretativo macro-microcósmico llegaba a interferir en la comprensión de la historia político-social y aun en la sagrada. Los hechos celestes resultaban, según se dijo, signos y causas de hechos humanos en cuanto había entre ellos influencias recíprocas y encuadre simétrico. Luego, en cambio, al separarse la conciencia humana del mundo, nació la noción moderna de "mundo externo", de "realidad en sí", nociones que son pensables sino como imágenes espaciales.¹¹⁶

Contra este modo de pensar y de vivir, que confiaba en la vida y en la naturaleza, comenzó a desarrollarse, a mediados del siglo XVI, una reacción de tipo rigorista que encontró apoyo en la autoridad y que fue gestando, a través de una coacción social internalizada, formas de hipocresía y de inhibición psicológica. Se configuraba así una cruda y desembozada oposición al pensamiento mágico-renacentista con la gestación de nuevas fórmulas rígidas, autoritarias y utilitaristas, que apuntaban al dominio de la naturaleza, al provecho y a la seguridad del yo. Todo

¹¹⁵ E. RIVERSO, *op. cit.*, págs. 21-26.

¹¹⁶ *Ibid.*, págs. 41-47.

esto se revelaba enemigo del placer sensible, del goce de la naturaleza, de la sensibilidad y de la femineidad. Se imponía así un hosco tono masculino con apoyo en el campo laico y eclesiástico, aunque sin apoyo en posiciones que pudieran calificarse de genuinamente religiosas. Este nuevo acento animó a la reforma católica, endureció al luteranismo y favoreció al calvinismo y a su expresión puritana en Inglaterra.

En la esfera científica se produjo la reacción contra la astrología y la magia, y los libros más representativos comenzaron a caer bajo el Index. Todo el esquema macro-microcósmico comenzó a entrar en crisis. Se vio entonces que el cuerpo humano, concebido antes como suprema armonía, tenía partes o sectores degradados. En 1607, Pistorius, al revivir la asimilación tradicional debió proponer que sólo la cabeza del hombre fuera considerada como microcosmos.¹¹⁷

Se iba pasando, a través de esta complicada y heterogénea transformación, de un mundo orgánico y animado, muchas veces definido como "animal viviente", a otro que era pura espacialidad matemáticamente discernible y mensurable. Este proceso será cumplido por los creadores del nuevo método en rápidas etapas que pasamos a reseñar no sin antes detenernos un momento en el aporte de Giordano Bruno que viene, por vía cosmo-antropológica, a empalmar, idealmente, con la temática de Pico de la Mirándola.

II

Debemos sobreentender que Bruno jamás pretendió ser otra cosa que filósofo, es decir que también en este caso, debemos hablar de audaces intuiciones que acompañan, y en algún caso adelantan, lo que la ciencia astronómica demostrará luego no sin algunas dificultades.

Se advierte en la "filosofía nolana" una clara voluntad de independencia total, un deseo de pensar el universo haciendo tabla rasa con toda teoría anterior.

No hay duda que se mantiene en él la noción de individualidad y personalidad de los astros, cada uno, como los hombres, con sus caracteres propios. Sin embargo, todos pertenecen al mismo género y poseen la misma naturaleza, de modo tal que, en todos, están presentes los mismos elementos.

La impugnación de la doble física, de aristotélica tradición, resulta evidente, y ya con esto, Bruno se sitúa en el camino de la cosmología moderna. Hace algo más, porque, al ubicar correctamente al Sol como centro de un sistema, degradándolo de su anterior situación de centro del universo, postula la variedad y pluralidad de los mundos celestes, de donde, con un paso más, se llega a la noción de universo infinito sin forma, medida ni figura.

Si se piensa en todo lo que hasta aquí fuimos considerando y exponiendo, no caben dudas acerca de la enorme importancia de lo enseñado por Bruno. Cae, con él, el cosmos centrado y polarizado de los aristotéli-

¹¹⁷ *Ibid.*, págs. 62-68.

cos que se presentaba, en cuanto mundo cerrado, como un cuerpo que tenía a la Tierra por centro y reconocía su límite en el último cielo. Dentro de él cada cosa tenía su lugar prefijado y reconocido dentro de un encuadre armónico con una vida interior cuyas tendencias había que reconocer. Cae con él, por mera vía teórica, el esquema macro-microcósmico desde el momento en que las nociones de “arriba” y “abajo” ya no tenían mayor sentido.

Es importante recordar que si Bruno parte, para exponer tales audacias, de una adhesión y defensa de los principios del sistema copernicano, en realidad lo supera largamente en sus conclusiones. Si el Sol no es ya más que una estrella entre tantas, la Tierra, a su vez, no es más que un planeta igual a otros dentro de su propio sistema solar.

Si quisiéramos resumir todo lo implicado en su doctrina cosmológica podríamos decir que, para Bruno, el Universo es único, material, infinito y eterno. Una ilimitada multitud de mundos se encuentra más allá de nuestro sistema solar que no es ya más que una partecilla del vasto Cosmos sin límites. Las estrellas son los soles de otros sistemas planetarios y la Tierra no es más que un grano de polvo entre los mundos infinitos.

La nueva imagen del Cosmos que nos presenta Bruno incita al hombre a cumplir hazañas insospechadas y poco importa que lo haga por vía poética. Lo que la mente descubre es un mundo nuevo. Con su fuerza el hombre puede, idealmente, remontarse hasta esos espacios infinitos, reconocerlos, medirlos y proseguir su vuelo siempre más allá. “Lleno de fe, escribe Bruno, me elevo en los aires. El cristal de los cielos ya no me envara; quebrando el cielo, me interno en el universo; y a medida que penetro en las esferas, pasando de una a otra en los campos del ether, dejo debajo, para otros, a la misma Vía Láctea”.

Estas líneas nos remiten de algún modo al recuerdo de Pico. Desde ya es evidente que las imágenes cosmológicas de uno y otro son bien diferentes pero, en ambos casos, la invitación al hombre es la misma. Se le exhorta a reconocer su reino, a circular libremente dentro y fuera de él, a elevarse a las alturas en busca de la suprema perfección. En Pico se indica claramente la ruta hacia el Padre que se cumple por vía mística; en Bruno la indicación no es clara quizá porque el mundo del hombre se le ha ampliado en demasía; pero, si Dios está más allá de todo mundo creado, ¿a dónde va el hombre que se proyecta más allá de las galaxias?

En un caso la imagen tradicional sigue en pie, en el otro ésta aparece trastornada en sus mismos fundamentos; pero, en ambos, el hombre ya aparece desasido de la estructura de un mundo cerrado y concluido.

Al desaparecer, con el rechazo de la doble física, el “arriba” y el “abajo”, al unificarse el escenario cósmico que alcanza amplitudes no soñadas, sólo queda enfrente el hombre que, como regente de un único reino, gobierna sus partes y el todo remontándose hasta las fronteras infinitas de la nueva jurisdicción que la agudeza de su mente le ha conquistado.

Con todo hay algo que aclarar: Bruno no pertenece en realidad al grupo de los físicos que enfrentan con instrumentos matemáticos al viejo organismo que han de espacializar y mensurar. Su esfuerzo teórico es quizá la última y más alta manifestación de la vieja progenie de los dis-

cíbulos de Hermes Trimegisto en los que, hombre y naturaleza, ciencia y poesía, eran hermanos. Con su vuelo audaz la antigua escuela ha dado sus últimos frutos, y con él también, brillantemente, se cierra la cosmología del humanismo mediterráneo.¹¹⁸.

III

Como escribe acertadamente E. Garin, casi toda la historiografía, desde el siglo XVIII iluminista y racionalista hasta el presente, caracterizó al Renacimiento como la época en la que se produjo el divorcio entre el razonar puro, científico y cartesiano y la presión de las fuerzas oscuras, vitales que animaban los diversos estratos de la realidad a las que Burckhardt veía como restos de antiguas y medievales tenebrosas supersticiones. Esta presunción, tradicionalmente arraigada, no corresponde a la verdadera situación. Se lucha más bien contra ese conflicto en busca de una nueva convergencia, se busca superar un universo y un hombre y París, en Occam, en el nominalismo; en Nicolás D'Autrecourt, es decir, en el momento de desemboque de la abominada escolástica.

Sobre este punto, como ya se dijo antes, nunca se insistirá lo suficiente porque, si algunos antecedentes debe reconocer la nueva física éstos no se encuentran dentro del humanismo renacentista. Más bien, aunque esto repugne a muchos, debe pensarse en los atisbos de Oxford y París, en Occam, en el nominalismo, en Nicolás D'Autrecourt, es decir, en el momento de desemboque de la abominada Escolástica.

Si hubiera alguna duda acerca de esto ni siquiera haría falta remitirse a la vieja y conocida polémica petrarquesca contra los "físicos" averroístas, bastaría con recordar que en las mismas figuras-límite que señalan el paso de la ciencia humanista a la del Barroco la antinomia se encuentra muy presente. Tal el caso de Kepler, en el que coexisten la "ciencia" y las intuiciones filosófico-religiosas que tratamos de describir en páginas anteriores. Al respecto, la cosmología de Kepler constituye algo así como una etapa intermedia entre el antiguo sistema "mágico-simbólico" del mundo y la ciencia moderna de la Naturaleza con base cuantitativa y matemática.¹²⁰

Si quisiéramos precisar las etapas de este traspaso no tendríamos más que seriar cronológicamente sus obras principales: *Mysterium Cosmographicum* (1597), *Astronomia Nova* (1609), *De Armonía Mundi* (1618).

¹¹⁸ P. H. MICHEL, "Giordano Bruno et le système de Copernico d'après le Cene des Cendres" (1584), en *Pensée Humaniste et Tradition Chretienne aux xv et xvi siècles*, Paris, 1950, págs. 313-31.

Ibid., "Le Soleil, le Temps et l'Espace: intuitions cosmologiques et images poetiques de Giordano Bruno", en *Le Soleil á la Renaissance, op. cit.*, págs. 397-414.

M. DYNNIK, "L'Homme, Le Soleil, et le Cosmos dans la philosophie de Giordano Bruno", en *Le Soleil á la Renaissance, op. cit.*, págs. 417-31.

¹¹⁹ E. GARIN, "Magia e Astrologia nel Rinascimento", en *Medioevo e Rinascimento. Studi e Ricerche*, Bari, Laterza, 1954, págs. 166-68.

¹²⁰ S. HUTIN, "Le Fondement 'Platonicien' de l'Astronomie Keplerienne selon W. Puali", en *La Tour Saint-Jacques*, N^o 4, Paris, mai-juin, 1956, pág. 67.

En la primera tenemos una síntesis muy clara y ceñida de pitagorismo y teología. El universo aparece como una imagen de la Trinidad: el centro corresponde al Padre, la esfera al Hijo y la relación entre ambos al Espíritu Santo. En la segunda, se advierte una utilización de las observaciones de Tycho Brahe. Ya no se habla ahí de almas cósmicas sino de fuerza, no se insiste en la armonía de las correspondencias sino en lo que surge de la realización de leyes formuladas en términos matemáticos. Por otra parte, el cálculo matemático aparece como un esquema operativo que encuadra el resultado de observaciones efectuadas. La elipse reemplaza al círculo en la representación del movimiento de los cuerpos celestes y con esta nueva imagen se destrona a uno de los símbolos más antiguos del mediterráneo que había servido de base a todas las especulaciones mágico-astrológicas. En la última obra, se desarrolla una polémica contra Robert Fludd al que se califica de “práctico”, desautorizándose sus procedimientos en cuanto escasamente científicos. En las últimas obras de Kepler la racionalidad del mundo aparece seriamente comprometida y prácticamente reemplazada por otra visión en la que prima el encadenamiento de causas segundas.¹²¹

La nueva cosmología va gestando, con bases matemáticas, la concreción de un universo intuído por Bruno a través de la vía filosófica a partir de la exposición del sistema copernicano. Se pasa así de una Tierra central y fija que recibía los influjos del cielo, a otra que participa del proceso cósmico total por ley de su naturaleza. Al ser ya un cuerpo más de los que giran en el espacio es también un ente celeste que participa de determinadas leyes físicas. El hombre, a su vez, despliega una actividad independiente que le corresponde por su condición y que puede sintetizar en la fórmula campanelliana “cognoscere est esse”. Dejando de lado su pacífica tarea de espectador, el hombre tiende, cada vez más, a convertirse en constructor del universo.¹²²

Con todo esto estaban dadas las bases para el triunfo de la nueva cosmología. En 1623 en el “Saggiatore”, Galileo establecía que la naturaleza era un libro escrito con caracteres matemáticos. Esta afirmación que prolongaba atisbos leonardescos, puede considerarse como el pilar fundamental de la nueva física. Por otra parte, el sistema interpretativo que se deduce del pensamiento cartesiano venía a traducir con adecuada metodología las exigencias que animaban a la nueva sociedad en la que se imponían criterios rigoristas anti-mágicos y anti-naturalistas. Se trataba de dar al hombre un dominio sobre la naturaleza librándolo de la amenaza y de la seducción de lo sensual, del engaño de los sentidos y de toda ilusión que fincara en ellos.

En sustancia las bases del cartesianismo eran las siguientes:

- 1) Los sentidos son engañosos y de hecho a menudo nos engañan.
- 2) El valor del conocimiento debe fundarse en algo totalmente extraño a la materia y la sensibilidad, es decir, sobre ideas y razón.
- 3) El hombre es puro pensar consciente.

¹²¹ E. RIVERSO, *op. cit.*, págs. 93-104.

¹²² G. E. BARIE, “La valorizzazione dell'uomo e l'Umanesimo”, en *Umanesimo e Scienza Politica*, Milano, Marzorati, 1951, págs. 437-38.

4) Más allá de él sólo hay extensión inerte.

5) El hombre sólo puede entrar en contacto con la naturaleza a través de su razonamiento. El estudio de la misma sólo es útil si se la puede geometrizar y algebraizar.

Con esto las bases gnoseológicas de la ciencia pasaban de la evidencia sensible a la racional, descansando su apoyo metafísico en la voluntad divina que había querido un orden de este modo y no de otro.¹²³

Ya nadie duda que la nueva cosmología, la cosmología del Barroco, es el resultado de la labor principal de cuatro hombres: Galileo, Descartes, Leibniz y Newton. Más allá de las aproximaciones conceptuales conviene que dediquemos ahora algunas líneas al examen de su aporte específico y concreto.

El sistema helio-céntrico de Copérnico constituye, a la vez, tanto la culminación como el límite de posibilidades de la actitud renacentista. En lo que hace a lo primero, fue él quien dio, por primera vez, al antiguo concepto de "simplicidad geométrica", el triunfo sobre los principios de la filosofía natural de Aristóteles. En cuanto a lo segundo no supo salir del viejo principio del movimiento circular de velocidad constante. En este aspecto no hizo más que cubrirse en la autoridad de sus predecesores. El mérito de quebrar esta impotencia corresponde a Kepler que operó el pasaje de la geometría de los planetas de la antigüedad a la dinámica de los planetas de los tiempos modernos. Aunque dio con las bases de la nueva dinámica, Kepler no pudo quebrar el trasfondo de ideas animistas, y quedaría reservado a Galileo y a Newton el establecer los principios de la caída de los graves. Con todo, deformando los círculos de la ciencia antigua y del Renacimiento y transformándolos en las elipses del Barroco, entregaba a la futura especulación un programa de investigaciones de las que derivaría el nuevo método.

Importa señalar esto porque, ni en el terreno de las ciencias exactas ni en el de la filosofía del Renacimiento aportó nada nuevo en relación con los esquemas antiguos. En uno y otro caso lo moderno se remite a las críticas del nominalismo contra las concepciones escolásticas acerca de los cambios de sustancia y a su procedimiento de cuantificación de las cualidades. El paso final sería dado por Galileo cuando declara que "la kinesis" de la metafísica de Aristóteles es el modelo ideal de los cambios de estado en la naturaleza física así como el "movimiento uniformemente deforme" de la metafísica de los nominalistas es "la ley de la libre caída de los cuerpos reales".

Consecuentemente, "Galileo transformó la velocidad concebida como 'forma motus' en indivisibles del movimiento. Su física no envía ya al 'abstractum' de la sustancia que opera una metamorfosis en una sucesión de formas discretas sino que presenta a un indivisible único que se transforma continuamente por su 'fluxus'". Con esto, Galileo se convierte, no sólo en el padre de la ley de inercia que la escolástica no podía concebir, sino también en el inventor de la ley de la libre caída de los cuerpos.

¹²³ E. RIVERSO, *op. cit.*, págs. 105-15.

Luego Newton, “al reconocer que la fuerza que atraía hacia el centro del Sol era idéntica a la fuerza de gravitación que atraía al centro de la tierra, ponía las bases, no sólo de una ley fundamental sino también de la ‘Nueva Ciencia’”. El nuevo método de ésta se apoyaría en el cálculo infinitesimal logrado por Leibniz. Todo esto se hizo en el siglo xvii, fuera del marco conceptual y epocal del Renacimiento.

Si seguimos las cuatro etapas expresadas por los cuatro grandes nombres del Barroco, veremos que en cada una de ellas se va dando un paso definitivo hacia la constitución de la nueva cosmología.

En Galileo tenemos la afirmación del primado de las leyes matemáticas sobre las empíricas que se apoyan en datos de la sensibilidad. En este sentido, “las leyes de la caída de los graves quedarían válidas e inalterables aun cuando no hubiese ningún cuerpo susceptible de caer”.

“Galileo fue el primero en afirmar, con toda claridad, que el objeto propio de las ciencias exactas eran las funciones y no las magnitudes representadas por ellas.” Cabe destacar que en el terreno matemático el Barroco italiano llevó al Neo-platonismo hasta sus últimas posibilidades dialécticas. “Esto significó que no pudo superar el marco geométrico dentro del cual la concepción abstracta del cambio sólo era ilustrable. Para que esto se expresara en términos científicos era necesario el álgebra.”

Con ella se vincula el aporte cartesiano que, en síntesis, redujo el arte de pensar al arte de representar lo complicado mediante formas simples. “La geometría analítica convirtiendo a la geometría en álgebra, representó los puntos de las figuras por números y las figuras mismas por relaciones algebraicas.” Con esto el pensamiento matemático griego quedaba rigurosamente transformado a través de nuevos principios sistemáticos aunque su mecánica no salía de la estática y en este aspecto, seguía aferrada a la antigüedad.

“Mientras la física cartesiana eliminaba el parámetro tiempo y reducía los cambios a una especie de vaivén de fragmentos de la materia de lo “Extenso”, la escuela inglesa del neoplatonismo de Cambridge consiguió subrayar el carácter específico del tiempo como parámetro continuo e independiente de toda acción de la naturaleza. Se repite aquí, en un plano superior, la física de Galileo.”

Aparentemente Newton quedaba todavía en los cuadros de la Antigüedad, “disimulando su cálculo de las fluxiones detrás de la fachada de la geometría euclidiana”. Sin embargo, detrás de ella, “había cumplido el último paso que consistía en la adopción del cambio como relación aislada y calculable, es decir, como fluxión”. Al tomar conciencia que integración y diferenciación son operaciones inversas, Newton superó para siempre el ciclo de las matemáticas griegas.

El proceso se cierra con Leibniz y su desarrollo del cálculo infinitesimal. “Lo indivisible, que en Descartes se expresaba como magnitud cero del ‘Extensivum’, toma allí la nueva forma de un ‘Intensivum’ a lo Galileo”. Así como Newton había repetido la geometría galileana en un plano superior, Leibniz hace lo propio con el álgebra de Descartes. Gracias a Leibniz, se estatuye un intercambio dialéctico entre “materia” y “forma” que, como las dos caras de Jano, son entre sí idénticas en el camino que luego clarificará Hegel. Esto se ve en “la trans-

formación del 'Extensivum' en 'Intensivum', y en la operación por medio de la cual las relaciones del 'Discretum' son transformadas en funciones del 'Continuum'".

La polifonía de las "mónadas" leibnizianas, la disolución de la Unidad en una Pluralidad infinita de mundos-mónadas imbricados, permite comprender la pluralidad de formas de la realidad, y con esto, el Barroco entregaba al hombre moderno la imagen de su propio mundo.¹²⁴

¹²⁴ Para todo esto hemos utilizado la prolija síntesis de O. Fleckenstein, "De la 'Scienza nuova' du Rinascimento a la 'Methode Nouvelle' du Barroque", en *Le Soleil a la Renaissance*, *op. cit.*, págs. 541-53. Los textos comillados corresponden a ese trabajo.

CAPÍTULO II

LOS INSTRUMENTOS DE LA CIENCIA REBELDE

Tanto E. Garin como E. Battisti coinciden en afirmar el nuevo papel que comienza a otorgarse a la magia y al mago en el siglo xvi. La diferencia está en que, mientras uno habla de Renacimiento, el otro se refiere al Manierismo. Esto no modifica la instancia cronológica y hace sólo a problemas de metodología que se vinculan con la serie Renacimiento-Manierismo-Barroco precisada en los debates de los últimos veinte años. En lo que a nosotros hace, por todo lo dicho más arriba, preferimos el enfoque de E. Battisti porque, aunque en el aspecto de la magia la cosa podría discutirse, en lo que hace a la nueva visión del hombre-mago, ésta parece acercarse más al período de ruptura de la vieja imagen del mundo. Este momento que dentro de la historiografía tradicional aparece colocado en el Renacimiento, debe ahora ser trasladado fuera de él como se evidencia, sin lugar a dudas, por lo expuesto en el último párrafo del capítulo anterior. De todos modos, no hay duda que la nueva versión del hombre-mago, como se verá luego, corresponde a la actitud de transformar el mundo por medio de instrumentos científicos. En medios histórico-sociales sobre los que pesaba una visión del mundo correspondiente a la cosmología tradicional, el mago debía aparecer siempre como un factor de distorsión y desorden. Imagínese un cosmos cerrado y concluso en el que cada una de las partes se encuentra en armonía y exacta correspondencia, un mundo en el que todo, arriba y abajo, está definido y ordenado, una casa cuya bella distribución no exige ya tarea alguna. Puesto en esta realidad, el mago es una amenaza. Para él nada hay de estable y todo está sujeto a provisoriedad porque, sin este supuesto, su quehacer no tiene sentido. Él es un manipulador, un combinador de partes y elementos. Toda entidad hacia la que oriente su labor debe ser pasible de cambios y transformaciones, y en esta actitud él mismo no puede dejar de ser visto sino como factor de anarquía, como un cuasi brujo agente demoníaco.

Se comprende fácilmente que, en el contexto de la vieja cosmología, su posible acción, vista siempre como peligrosa, debía ser detestada y combatida. En cambio, a medida que se insinúa la ruptura del cosmos cerrado, a medida que se abren los espacios y advienen los plurales mundos infinitos, todo se altera y remueve, y lo ayer firme y establecido se convierte en materia de hipótesis y de interrogantes. Aquí el mago de la raza de Prometeo y de Fausto, alcanza una nueva y distinta posición: es como el prólogo del hombre de ciencia moderno y del tecnólogo. Casi diríamos que este hombre que surge del pensamiento antropológico de Pico, de Bovillus, de Maurice Sceve, de Giordano Bruno, es ya por definición un mago que penetra dentro de su mundo circundante, lo conoce, lo amasa y lo conforma.

Dueño de una suprema libertad, vislumbra en su ejercicio los riesgos que inevitablemente se le vinculan. Al perderse el orden compuesto

nace, como recordando el caos primigenio, una nueva multiplicidad a sujetar y ordenar. Por eso la nueva realidad exige “experimentos”, ensayos, pruebas, intentos geniales, exitosos o frustrados, a partir de los cuales se conquista una situación siempre inestable, siempre sujeta a nuevos y renovados intentos.

Esta actitud que frente a un orden racional definido en términos teológicos era vista como expresión de irracionalidad demoníaca, aparece ahora como una distinta asunción de lo racional puesto en términos de experiencia y matemáticas en la búsqueda de una nueva objetividad.¹²⁵

Por todo esto es sugestivo que en la biblioteca de Pico de la Mirándola figurara un códice de Picatrix, corrupción del nombre de Hipócrates, célebre manual de magia apreciado por Agrippa y conocido por Rabelais. Este texto cuyo original estaba escrito en árabe, era de procedencia helenística y había llegado a Occidente por vía española. La obra se abre con una celebración de la ciencia. Se la define allí como un don nobilísimo que el hombre obtuvo de Dios, el más grande que se puede alcanzar en este mundo por ser el del conocimiento de los fundamentos últimos de todo lo que existe.

Este conocimiento se origina en la acción. Por ser Dios raíz del ser y del conocer y fuente de la que surgió todo el universo jerárquicamente dispuesto, todo ese orden se distribuye en diversos planos y grados que se corresponden entre sí en variadas escalas. Todo el valor de la ciencia y la eficacia de una obra, nace y se basa en esta correspondencia de planos de la realidad. El hombre puede operar sobre cada uno de ellos no sólo por su participación en todos sino porque en todas partes él puede dominar y gobernar. Por estar en comunión con el orden de las cosas se le abre y facilita la comunicación con ellas. El verdadero poder del hombre descansa en la libertad, en su capacidad para actuar, transformar y auto-transformarse, y resulta obvio que en la base de esto está la ciencia. El que en las ciencias no trabaje es defectuoso y de pobre autoridad, no pudiendo llamarse hombre aunque de él tenga la forma y la figura. A través del cultivo de las ciencias se perfila el rostro del mago que es el único hombre veraz. Véase de paso que esta definición del mago y del hombre de ciencia coincide puntualmente con la que da Bovillus del “Sapiente”.

Se advierte aquí la preocupación por conquistar para el hombre un saber que sea al mismo tiempo potencia. El conocimiento implica un proceso sin fin que se acrecienta de continuo y que alcanza un poder maravilloso y sin límites. El hombre conoce y opera industrias y artes con sutilezas sin fin como si obrara milagros con las innumerables formas de la ciencia cuyos resultados retiene. Es como un Dios que inventa y compone conocimientos y ciencias, que entiende y atesora sabiduría, que reconoce libremente los mil recovecos del mundo para saberlo todo y ponerlo a su servicio.¹²⁶

¹²⁵ E. BATTISTI, *L'Anti-Rinascimento*, op. cit., págs. 104-13. E. Garin, *Magia e Astrologia nel Rinascimento*, op. cit., págs. 158-60.

¹²⁶ E. GARIN, “La diffusione di un manuale di magia”, en *La Cultura Filosofica del Rinascimento*, op. cit., págs. 159-65. *Ibid.*, “Considerazioni sulla magia”, en *Medioevo e Rinascimento*, op. cit., pág. 175 y nota 5.

Esta anticipada codificación de la tarea del hombre de ciencia en un manual de magia que tanta influencia ejerció en su momento, nos está indicando cuál es la perspectiva desde la que debe comprenderse la nueva figura del mago.

Para G. B. Della Porta, el hombre-mago es el que resume la disciplina de las ciencias teóricas con la capacidad de acción de las prácticas. En posesión de tales aptitudes su obligación es la de un constante inquirir y actuar. Para eso fue colocado en el centro del mundo, con razón y sentido, para que, en su equidistancia respecto de todo lo creado, oteara libremente su dominio, lo conociera y lo dominara transformándolo según su intención y deseos.¹²⁷

El estatuto del hombre-mago aparece claramente expuesto por T. Campanella. Se lee en él que todo aquello que hacen los científicos imitando a la naturaleza o ayudándola con arte desconocido se llama arte mágica. El conjunto de las ciencias sirve así a la magia, y se ve aquí una sutil diferencia que establecería el umbral entre una y otra actitud. Los productos que nacen de un arte cuyos fundamentos se ignoran se dicen hechos por magia. Cuando se alcanza el conocimiento de los principios en que se basa el operar, en cambio, se está haciendo ciencia. En uno y otro caso el resultado es el mismo lo que varía es el fundamento de la operación: el mago y el científico hacen, pero sólo el segundo sabe por qué lo hace.

Así la invención de la pólvora y del arcabuz fue primero magia, aun la de la imprenta; pero, hoy todos saben las bases de cada arte y aquello se convirtió en vulgar ciencia. Lo mismo acontece con la magia de los relojes y sus secretos mecanismos: a medida que las cosas se van divulgando cae el misterio y se dice ciencia lo que antes estaba rodeado por el misterioso halo de la magia.¹²⁸

Como puede verse, en Campanella ya no caben dudas acerca de la nueva significación que se da aquí al operar mágico. Sin duda entre éste y el de la ciencia hay una diferencia de matiz. La magia aparece como ciencia no reflexiva, como un operar a-crítico aunque igualmente eficaz en sus efectos. Al afirmarse socialmente, ese operar, antes mágico, se ha tornado científico.

II

Decíamos que la nueva perspectiva en que se coloca el operar del mago constituye un verdadero prólogo al desarrollo de la ciencia y la técnica modernas. Estas se irían perfilando a medida, como acertadamente señalaba Campanella, que la difusión a nivel social de procedimientos y técnicas fueran tornando rutinario lo que antes aparecía como reservado y misterioso.

El proceso se va forjando ya desde el siglo anterior. En la obra de artistas y experimentadores, en los libros de máquinas y en los tratados de ingenieros y técnicos del siglo XVI, se va abriendo camino una nueva concepción y valoración del trabajo, de la función casi taumatúrgica

¹²⁷ G. SAITTA, *Il pensiero italiano nel Rinascimento*, op. cit., II, págs. 570-72.

¹²⁸ T. CAMPANELLA, *Del senso delle cose e della magia*, op. cit., págs. 241-42.

del saber práctico que por medio de un proceder transformador entran en una nueva relación con la naturaleza.

En el mismo plano filosófico se va agudizando la polémica acerca del primado de determinadas artes. El saber contemplativo retrocede, y con él, todo lo que sabe a ocultismo, a esoterismo o a simple secreto. Así como otras actividades, el saber pierde sus atingencias sacerdotales y se desacratiza. El respeto y veneración por la ciencia de los Antiguos deja paso a una audacia renovadora por medio de la cual todo se hace cuestionable y provisorio. El conocimiento es visto como el producto de una lenta fatiga en la que muchos intervienen, como un resultado, él también, de la historia con la relatividad que ésta supone para toda adquisición.

Como dato accesorio avanza la idea de que el hombre sólo puede conocer lo que hace o construye.¹²⁹

En la Advertencia a los Lectores de sus "Discursos Admirables", publicados en París en 1580, Bernard Palissy se preguntaba si el nombre podía estar en conocimiento de los efectos naturales sin haber leído lo que en latín escribían los filósofos. Este interrogante, contestado positivamente, llevaba a la conclusión de que debía difundirse el saber entre todos los hombres. Este saber debía nacer de un "culto de las cosas" con "rechazo de la cultura libresca y la tradición filosófica." Mediante la práctica, escribía, yo pruebo ser falsas en muchos puntos las teorías de muchos filósofos, aun los más antiguos y renombrados. En menos de dos horas cualquiera puede darse cuenta con sólo visitar mi laboratorio... Te puedo asegurar, lector, que sobre los hechos registrados en este libro aprenderás así mucha más filosofía natural que la que puedes adquirir leyendo durante cincuenta años las teorías y las opiniones de los filósofos antiguos... Hay que substituir el culto de los libros por el de la naturaleza".¹³⁰

Por si esto fuera poco, agregaba: "Muchos comen sus rentas en bravatas y gastos superfluos en la corte con modos fastuosos y otros. A éstos sería mejor enseñarles a comer cebollas con sus campesinos enseñándoles a bien vivir, dándoles buen ejemplo, impidiéndoles arruinarse con fracasos, trabajando la tierra, edificando, cavando fosas, y estando prontos en toda ocasión para el servicio del Soberano y de la patria. Algunos jovencitos, sin embargo, creen que manejando un arado se deshonorarían. Un gentilhombre pobre y endeudado hasta las orejas, cree que se transformaría en un villano si maneja un arado".¹³¹

Estas observaciones están denunciando un estado de la sociedad en la que se va desplazando el centro de prestigio social. La resistencia a las artes mecánicas, típica de las sociedades aristocráticas, aparece ya en modo creciente como rémora porque las nuevas condiciones sociales exigen una actividad operativa. Y esto se va imponiendo, aunque, en algunos estratos, quedara limitada al mundo de la administración, los negocios y la cultura. Ya no basta, en síntesis, un mero conocer, y se va imponiendo la idea de que hay que conocer para operar, para transformar.

129 P. Rossi, *I Filosofi e le machine*, Torino, Feltrinelli, 1962, págs. 7-9.

130 *Ibid.*, págs. 11-12.

131 *Ibid.*, pág. 13.

Esta condena de los que ignoran la naturaleza se advierte también en Vives. Para él, los dialécticos, ayunos de la verdadera ciencia, se han forjado otra al paladar de sus elucubraciones filosóficas. En este caso una inteligencia alejada del conocimiento de lo natural y dada, en cambio, a cosas abstrusas y sueños locos, era definida como metafísica.¹³²

Detrás de esta nueva posición respecto del saber nace la idea de progreso. Si la ciencia es una lenta construcción nunca terminada a la cual cada uno va añadiendo algo según su fuerza y capacidad, se deduce que los modelos prestigiosos pierden su viejo imperio. Por cuanto respetable, todo saber es provisorio y además colectivo en cuanto producto del esfuerzo de muchos.

Entre el siglo xv y xvii se va imponiendo en Europa la idea según la cual la investigación científica tiene como fin, no la ventaja de una persona o grupo, sino la del género humano en conjunto. El crecimiento y desarrollo del saber es más importante que los individuos que lo ponen en acto.

Al advertirse que el saber científico es algo que aumenta y crece porque en él se eslabonan las generaciones, al tenerse conciencia de que ninguna etapa ni cierra ni completa el camino de la ciencia y de que, al mismo tiempo, hay una nueva tradición científica que se traduce en proceso, se estaban dando pasos decisivos para conquistar la noción de progreso por medio de la cual el hombre nuevo afirma su entidad histórica frente a los gigantes del pasado cuya agobiadora presencia comienza a desvanecerse.¹³³

Este era, sin lugar a dudas, el convencimiento de Jean Bodin. No deja de reconocer que los Antiguos inventaron cosas útiles; pero, al mismo tiempo, que dejaron problemas insolubles. Si se mira más de cerca, se verá que los descubrimientos contemporáneos sobrepasan largamente a los antiguos: tal es el magnetismo, la exploración de la ecumene fuera del marco mediterráneo, el avance del arte de la guerra, la industria de los metales y la imprenta, que ella sola podría balancear todo lo anterior, reducen el acervo antiguo a cosas de niños.¹³⁴

Pero no nace aquí la idea de progreso como resultado de una nueva apreciación del esfuerzo generacional en la acumulación del saber. Junto con ella, se afirma, individualmente, un tipo de hombre desprejuiciado y rebelde: el nuevo Prometeo.

Por supuesto que esta idea iba implícita en la antropología de la libertad del hombre de Pico, Bovillus y Sceve. Este hombre que además de autoelegirse se autodetermina es principio, un ser natural que se "hace" hombre como si fuera el agente de su propia creación. A esta idea central Francis Bacon agregará otra.

El saber no es nunca el fruto de especulaciones solitarias sino el resultado de una reforma profunda que hace al modo de pensar y de expresarse de los hombres que viven en comunidad. El hombre de Bacon pierde fuerza en relación con el de Pico y Bovillus porque tiene mayor conciencia de sus limitaciones.

¹³² L. VIVES, *De causis corruptarum artium*, Basilea, 1555, págs. 410. Cfra. P. Rossi, *op. cit.*, pág. 16.

¹³³ *Ibid.*, págs. 68-69.

¹³⁴ J. BODIN, "Methodus ad facilem historiarum cognitionem" en *Oeuvres*, Edic. P. Mesnard, París, 1951, I, págs. 227-28.

Más que celebrarse aquí las infinitas posibilidades que le da su libertad, se advierte un deseo de que el hombre tome conciencia de la imperiosa necesidad que tienen de adecuarse a la naturaleza, siguiendo sus órdenes y prolongando su obra. Se hace así dueño de la naturaleza pero sólo en la medida en que se hace de ella intérprete y ministro. La imagen plástica de esta actitud está dada por el recuerdo de la carrera de antorchas que se celebraba en recuerdo de Prometeo. Como en ella, la perfección de la ciencia se apoyaba en la sucesión de fatigas y no sobre la genial habilidad de uno. La dignidad del hombre se apoya aquí en la capacidad instrumental de sus manos, adecuado complemento de su poder intelectual. Mientras el uno contempla, los otros construyen. La mente y las manos definen al hombre.¹³⁵

Es el momento en que se funden los tipos de Adam y Prometeo. Aunque criatura, al hombre le ha sido dado el poder de creación y no alcanza la plenitud del sentido de su presencia en la tierra sino cuando es capaz de actuar ésta su capacidad fundamental.¹³⁶

III

Con este nuevo entendimiento operativo de la capacidad creadora del hombre, no debe extrañar que alcance un gran desarrollo la fabricación de máquinas. A poco que se observe la máquina aparece como un modelo mecánico que copia a la naturaleza, es decir, que por medio de ella, su vasta y multiforme variedad se reduce a proporciones manejables con destino a su mismo develado y dominio.

A mediados del siglo XVI, las máquinas abandonan su anterior carácter de mecanismos fantásticos para adquirir fisonomía moderna. Es quizá a través de ellas, mejor que por otros recursos, que la magia se va convirtiendo en técnica. Retrocede el mundo poético de lo maravilloso, el simbolismo de lo natural, para dejar paso a una naturaleza apresada en sus mecanismos fundamentales.

A partir de la difusión de los autómatas el mismo hombre aparece mecanizado como si la audacia inventora de aquél buscara encontrar en ellos un propio espejo en que reconocerse experimentalmente. Ya la batalla entre técnicos y filósofos, programada en Palissy, en Vives y en Bacon, se decide en favor de los primeros. Los otros pierden terreno y cada vez más van a ser presentados como fantaseadores.

El naturalismo invadente destruye implacablemente los mitos poéticos. Verdadero representante del nuevo modo de sentir y operar es Francisco I de Médici (1574-87), definido como "Dux Mechanicus", al que envidian no pocos hombres de ciencia y admira Montaigne.

Se advierte pasión por representar mecánicamente el movimiento e ilustrar la naturaleza uniendo la capacidad expresiva del arte a los intentos de clasificación y catalogación. En este clima, Ligozzi y Aldrovandi son los númenes del nuevo naturalismo que marca el encuentro de

¹³⁵ P. ROSSI, *op. cit.*, págs. 83 y 174-86.

¹³⁶ E. CASSIRER, *op. cit.*, págs. 123 ss.

ciencia, técnica y figuración. Este compromiso del arte no es rareza ni capricho, marca toda una orientación del nuevo gusto figurativo que recoge puntualmente las preferencias intelectuales y estéticas del momento.

IV

Termina así, entre Manierismo y Barroco, un ciclo mental y adviene otro. Hemos llegado al final de nuestro ya largo camino. Lo que aquí comienza dura ya prácticamente cuatro siglos, y en sus aspectos más específicos, lo que duró la mecánica de Newton.

Contemporáneamente parece haberse cumplido uno de los "ricorsi" sabiamente postulados por G. B. Vico. La ciencia occidental, luego de las dificultades crecientes que encontró para aplicar el concepto de causa y ley natural a determinados campos de la realidad, parece haberse orientado hacia formas de explicación "pre-modernas".

En efecto, toda vez que se intenta una explicación por sistemas de relaciones en el seno de un todo, con el tiempo como cuarta dimensión, tal se ve en el estructuralismo, se está resucitando, en este caso también a nivel de superior complejidad, el viejo organismo mediterráneo.

El causalismo retrocede porque la explicación ya no busca los resultados de la acción de otros. Pretende sí reconocer la entidad de cada hecho dentro de un sistema de relaciones en el que se inserta. Con esto la ciencia contemporánea procura satisfacer instancias abandonadas del viejo pensamiento mágico-religioso que durante cuatro siglos no se habían logrado integrar.¹³⁷

Finalmente cabría preguntarse: Con esto, ¿el círculo simplemente se cierra o estamos en la parte de una nueva "arcaización", de un nuevo Medioevo?