



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

A

# Variaciones en Torno a la Cosmo - Antropología del Humano. (Del "microcosmos" al "microtheos")

Autor:

Ángel A. Castellán

Revista

Anales de Historia Antigua y Medieval

1970 - 15, pag. 07 - 108



Artículo



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras

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

# Variaciones en Torno a la Cosmo - Antropología del Humanismo

(Del "microcosmos" al "microtheos")

por

ANGEL A. CASTELLÁN

## A) LAS FUENTES

(Continuación)

### Capítulo V: *El "gran milagro"*.

#### I

Sin que esto importe ningún menoscabo para la serie de fuentes indicadas precedentemente, y para las que se consideran luego, podríamos decir, sin plantear explícitamente ningún problema de jerarquías, que los temas alejandrinos alcanzan, en relación con nuestro objeto, un relieve especial. Y esto porque, sin correr demasiados riesgos ni incurrir en exclusivismos parcializadores, podemos anotar una particular y especialísima relación entre esos dos grandes centros sincréticos del Mediterráneo que fueron, en su oportunidad, Alejandría y Florencia.

Al indicar la peculiaridad de este gran eje central que nutrió, en gran medida, el contenido de la cosmo-antropología del Humanismo, no pretendemos, en modo alguno, limitar un contexto cuya amplitud, como se verá luego, admite insospechadas riquezas. Lo que queremos sí expresar, es que en el círculo de intereses culturales de Florencia se agotan las posibilidades de esa tradición mediterránea a la que aludimos en los capítulos anteriores.

Más allá de PICO DE LA MIRÁNDOLA, como se dirá más adelante, la cuestión, aumentando su complejidad, acoge otras variantes y abre paso, en los umbrales del Barroco, a lo que podríamos definir como la verdadera cosmo-antropología de la Europa moderna, de la que se desprende la singularidad de una cosmo-

visión que se cotejó luego, victoriosa, con la de otras culturas que antes y después crecieron en el vasto marco ecuménico.

Como centro helenístico, Alejandría acoge, en una síntesis dotada de peculiar plasticidad, todas las corrientes de pensamiento que le llegan por igual de la Hélade, del Oriente, sagrado y profano, y de las antiquísimas vetas del propio territorio circundante. En este entendimiento podemos decir, sin temor a equivocarnos demasiado, que toda la cultura del Mediterráneo posterior es eminentemente alejandrina.

Ese complejo cultural que sigue luego creciendo y engrosándose con nuevos aportes que le vienen del campo cristiano y judaico, va a dar, suscitando nuevos esplendores, en la Florencia de los Médici, segunda gran capital del Mediterráneo centro-occidental.

Parece adecuado, en consecuencia, que vayamos en busca de Alejandría a partir de Florencia para ver, en primer término, cómo los "platónicos" de la Ciudad se plantearon a sí mismos el problema de las fuentes de su cosmo-antropología.

Como indicando el camino a seguir, es GEMISTOS PLETHON, en su "Nomoi", el que abre la vía de acceso a la "áurea cadena" de la sabiduría antigua. Debían así entender sus discípulos italianos que el remozado "platonismo" se instalaba, históricamente, en una larga tradición de pensamiento y cultura que remontaba a períodos antiquísimos y que po-

nía, en cada trámite histórico, las bases para una doctrina del mundo y del hombre respaldada por los mejores auspicios de una remota venerabilidad.

Y si de este modo se hacía tanto hincapié en una historia y en una tradición, debía entenderse que, al mismo tiempo, las figuras y las doctrinas eslabonadas a lo largo del tiempo se constituían, ineludiblemente, en fuentes de toda nueva aproximación a verdades que ya parecían eternas y que no contradecían en lo fundamental, así por lo menos lo entendieron Ficino y Pico, al cuerpo central de la doctrina cristiana.

La enumeración de PLETHON, más amplia que la de los "platónicos" florentinos, enhebraba por igual a sabios y legisladores, a partir de Zoroastro, "el más antiguo cuyo nombre ha llegado hasta nosotros... que ha revelado, con gran brillo, a los Medos y los Persas y la mayor parte de los pueblos antiguos de Asia, la verdad sobre las cosas divinas y sobre la mayor parte de otras cuestiones". Seguía luego una extensa nómina en la que se hilvanaban los nombres de Eumolpo, Minos, Licurgo, Ifitas y Numa. Entre los Bárbaros, los Brahamanes de la India y los Magos de Persia. Entre los Griegos, los Curetes, Polyide, Tiresias, Chiron, Chilon, Solón, Bias, Thales, Cleóbulo, Pittaco y Myron, para agregar luego a Pitágoras, Platón, Parménides, Timeo, Plutarco, Plotino, Porfirio y Jamblico.<sup>1</sup>

En FICINO el problema de la tradición greco-oriental, más completa en la enunciación de las figuras centrales, reconoce dos versiones principales con algunas variantes en lo que hace a la relación Zoroastro-Hermes Trimegisto.

En un texto se omite el nombre de Zoroastro y se hace comenzar la "áurea cadena" directamente por HERMES TRIMEGISTO. Dice así: "Este, Mercurio, alcanzó el primer lugar

entre los filósofos por su contemplación de las cosas físicas, matemáticas y divinas. Fue, por lo tanto, llamado el primer autor de teología, seguido por Orfeo, que obtuvo el segundo lugar en la antigua teología. Por Orfeo en las cosas sagradas fue iniciado Aglaofemo, a quien sucedió Pitágoras en teología, del que fue discípulo Filolao, a su vez preceptor de nuestro divino".<sup>2</sup>

En otros textos, en cambio, la serie, cronológicamente ordenada, comienza con ZOROASTRO, sigue con HERMES TRIMEGISTO, ORFEO, AGLAOFEMO, PITÁGORAS y PLATÓN, definidos en conjunto como los seis máximos teólogos. La especificación es la siguiente: De los seis maestros en teología, el primero fue Zoroastro, jefe de los Magos; segundo, Hermes Trimegisto, príncipe de los sacerdotes de Egipto. Le sucedió Orfeo, que inició a Aglaofemo, al que sucedió Pitágoras. El último de la serie fue Platón que resumió, aumentó e ilustró la universal sabiduría de aquél. En una de las referencias se hace mención del "físico Aristóteles", que siguió en la mayor parte los vestigios de Platón.<sup>3</sup>

En otros dos textos la cosa cambia un poco. Zoroastro y Hermes Trimegisto aparecen como cabezas de dos tradiciones coincidentes pero independientes cuyas enseñanzas van a confluir en Tracia dando origen al desarrollo griego. "En un cierto momento, escribe Ficino, la divina Providencia, queriendo que todos, según su natural talento, se volviesen hacia ella, hizo nacer una pía filosofía entre los Persas con Zoroastro y entre los Egipcios con Mercurio. Esa sabiduría, nacida en perfecto acuerdo, bajo ciclos diferentes, fue nutrida en Tracia por Orfeo de Aglaofemo, creció en Grecia e Italia con Pitágoras, para expandirse finalmente en Atenas con Platón".<sup>4</sup>

<sup>2</sup> MARSILIO FICINO, *Prefacio a la traducción del Piemander*, Opera, II, 1836.

<sup>3</sup> *Ibid.*, *Theologia Platonica*, VI, 1. Opera, I, 156; XVII, 1. Opera, I, 386; De Christiana Religione, XXII. Opera, I, 25.

<sup>4</sup> *Ibid.*, *Prefacio al Comentario de las Enneadas*, Opera, II, 1537; *Epistola a Pannonio*. Opera, I, 871.

<sup>1</sup> GEMISTOS PLETHON, *Leyes*, Edic. Alexandre, trad. PELLISSIER, págs. 31-33. Cfra. F. MASSAI, *Pléthon et le Platonisme* de MISTRA, Paris, Les Belles Lettres, 1956, pág. 138.

En esta variante de la versión tradicional se supone que Zoroastro y Hermes Trimegisto son como dos ríos que, nacidos en fuentes diferentes, va a confluír en el curso común que se inicia en Tracia, desde donde sus aguas bajan trayendo a Occidente el patrimonio de la vieja sabiduría acerca de Dios, el hombre y el mundo.

Acercas del valor independiente, coincidente y a la vez complementario de las enseñanzas de Zoroastro y de Hermes Trimegisto, existía un interesante antecedente en la obra del alquimista ZOZIMO, autor del siglo III d.C. En esa referencia Zoroastro y Hermes eran protagonistas de dos métodos diferentes de salvación. El de Hermes se refería a la sabiduría: si el alma, pura en origen, se purgaba, aquí abajo, de toda pasión carnal que pudiera ligarla al cuerpo, luego de la muerte ella volvía a su lugar originario junto al Padre. El procedimiento zoroastriano, en cambio, apelaba a ritos mágicos. Bastaba que el alma conociera esos ritos y los encantamientos que constriñen a las potencias celestes para que se asegurara, luego de la muerte, un fácil acceso a los mundos superiores.

Por su interés, en relación con nuestro tema, el texto merece reproducirse totalmente. “Hermes y Zoroastro han dicho que la progeñe de los filósofos estaba por encima de la Fatalidad, porque, ni ellos se regocijan con la felicidad que aporta —dominan, en efecto, las voluptuosidades— ni son heridos por los males que envía, si es verdad que ellos procuran el término de todos sus males, ni aceptan los bellos presentes que otorga pues pasan toda su vida en la inmaterialidad... Zoroastro declara, no sin pretensión, que, por el conocimiento de todos los seres de arriba y la virtud mágica de los sonos corporales, uno aparta de sí todos los males de la Fatalidad, los particulares y los universales. Hermes, por el contrario, en su tratado De la Inmaterialidad, ataca a la misma magia, porque dice que no es necesario que el hombre espiritual, él que se reconoce a sí mismo, enderece cosa alguna por

medio de la magia, aun si la juzga buena, ni que haga violencia a la Necesidad, sino que debe dejarla actuar según su naturaleza y elección; que él progrese por la sola búsqueda de sí mismo, tenga sólidamente, en el conocimiento de Dios, la Tríada inefable, y deje a la Fatalidad tratar a su modo el barro que le pertenece, es decir, el cuerpo. Gracias a tal conocimiento y mediante esa conducta, tú verás, dice él, al hijo de Dios convertirse en todas las cosas en favor de las almas pías, para extraer al alma de la región de la Fatalidad y elevarla hasta lo incorporal.”<sup>5</sup>

La importancia que los escritos atribuidos a Hermes y Zoroastro alcanzan en la temática de la Academia florentina, da particular relieve a estas referencias acerca del método catártico que se imputa a ambos autores.

En una carta de PICO DE LA MIRÁNDOLA a MARSILIO FICINO, alude el primero a sus estudios y a la particular atención que prestó al problema de los textos de procedencia caldaica o zoroastriana. “Luego de haber estudiado la lengua hebrea día y noche, dice, durante todo un mes, yo me he dedicado enteramente al estudio del árabe y el caldeo... estimulado por ciertos libros de una y otra lengua que han llegado a mis manos... Estos son los libros caldaicos, sí, libros son y no tesoros. En los oráculos de los magos Esdras, Zoroastro y Melchior, aquellas cosas que entre los Griegos se han divulgado mutiladas y desvaídas, se leen absolutamente íntegras: en los sabios caldeos hay una interpretación breve y árida, pero llena de misterios... “Ved oh Marsilio, cuales bienes inesperados me han caído entre las manos, como para que yo me crea en posesión del cuerno de la abundancia”.<sup>6</sup>

En otro lugar vuelve Pico a insistir en la mutilación que Zoroastro sufrió entre los Griegos, y como, en cambio, se encuentra más

<sup>5</sup> ZOZIMO, ALCH. Gr., 229. 16. Cfra. Festugiere, *La Revelation d'Hermes Trimegiste*, cit., I, pág. 44.

<sup>6</sup> Cfra. G. SAITTA, *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento*, Bologna, Cesare Zuffi, 1949. I, pág. 587.

completo entre los Caldeos. Insiste que sus enseñanzas fueron, a menudo, recordadas con gran veneración por los Platónicos.<sup>7</sup>

Esta información sumaria nos pone en el camino de las fuentes principales que tendremos que reconocer dentro del mundo espiritual de Alejandría. Por razones obvias prestaremos particular atención a las series de textos más importantes en relación con las líneas vertebradoras de la cosmo-antropología del Humanismo.

Al margen de éste, nuestro principal interés, quedará de paso aclarado cuál es el valor fundamental del centro cultural alejandrino respecto de cualquier tipo de inquisición que se refiera al área mediterránea. Importa también consignar que dada la peculiaridad sincrética de la labor de acogimiento, recepción y transmisión que se cumple en Alejandría, la calificación de "alejandrino" para un producto cultural reviste siempre carácter formal, es decir, se le define en este caso así, en relación con un área de intereses, aunque la procedencia de un texto pueda ser identificada con otros lugares o regiones del complejo y recortado borde mediterráneo. En este sentido, Alejandría y Florencia, como antes Jerusalem, Atenas y Roma, y luego Venecia y París, pueden entenderse como ciudades síntesis, es decir, centros cuya significación última es mucho más rica y extensa de lo que a primera vista suponen.

## II

Ordenando nuestra exposición de los materiales alejandrinos comenzaremos por los textos del Corpus Hermeticum que aparecen en evidente relación con nuestro tema. Viniendo desde el ámbito cosmológico al antropológico parece adecuado retomar aquí el motivo platónico de la relación entre el Alma del mundo y las almas particulares.

<sup>7</sup> PICO DE LA MIRÁNDOLA, *De Hominis Dignitate*, en *Opere*, edic. E. Garin, Vallecchi, Firenze, 1942, I, pág. 160.

Todas las almas habrían nacido de una, es decir, del Alma del Todo, a partir de la cual derivan todas las otras que pululan en el mundo como distribuídas en sus partes. Esas almas admiten sucesivas metamorfosis, sea que se orienten a destinos más felices o que caigan en la mera materialidad.

Las almas rampantes pasan a los animales acuáticos, las acuáticas en animales terrestres, las terrestres en animales volátiles, las aéreas en los hombres, y ya almas humanas, penetran en la inmortalidad cambiándose en demonios. Llegadas a este estado, entran en el coro de los dioses, sean éstos los astros errantes (planetas) o el coro de las Fijas (Zodiaco).

Este sería el camino ascendente; pero, si el alma que penetró en el cuerpo de un hombre permanece anclada en el vicio, inicia un camino inverso, yendo, de degradación en degradación, hasta los reptiles.

La virtud del alma es el conocimiento y su vicio mayor la ignorancia. En este caso permanece como ciega frente a toda posibilidad de conocer los seres y es sacudida por violentas pasiones corporales de modo que el cuerpo se le convierte en pesada carga.

La consecuencia de este estado se percibe bien en su opuesto porque el conocimiento no deriva aquí de la sensación sino del intelecto en el que se engendra la ciencia que es incorporeal.<sup>8</sup>

El mundo, segundo en la línea de los seres, es el primero en la serie de los pasibles. Dada su condición, resulta en sí mismo incompleto, porque si bien es cierto que subsiste siempre en el devenir, tuvo un comienzo, lo que ya de por sí limita su perfección.

Si el mundo es el primer viviente, el hombre es el segundo, aunque ocupa el primer lugar entre los mortales desde el momento en que coparticipa con los demás vivientes el principio de animación.

<sup>8</sup> HERMES TRIMEGISTO, *Piementer*, X, 7-10.

Entre el hombre y el mundo hay diferencias que derivan de su distinta condición. Al ser móvil, es decir, al subsistir en continuo devenir de cualidades y cantidades, el mundo ve disminuir su perfección, parte de la cual salvaguarda en cuanto inmortal. En el hombre, en cambio, se dan negativamente las dos notas porque, además de móvil es mortal.

En relación con el orden total del universo quedan así establecidas tres jerarquías: Dios, Principio del que está suspendido todo el universo, el mundo y el hombre. Dios contiene al mundo y éste al hombre, y así como el mundo viene a ser hijo de Dios, el hombre manifiesta una relación filial con el mundo, casi como si fuera nieto de la divinidad.<sup>9</sup>

Queda así firme que el hombre es el tercer viviente, hecho a imagen del mundo, que se diferencia de los otros animales terrestres por la posesión del intelecto que ha recibido por voluntad del Padre. Por medio de la sensación percibe al mundo como cuerpo y por medio de la inteligencia aprehende al Bien como incorporeal e intelectual.<sup>10</sup>

Dotado de cuerpo y espíritu, o para usar la terminología del *Piementer*, de Sensación e Inteligencia, el hombre, tercero en la jerarquía del universo, aparece también en una relación de medianía entre Dios y el mundo.

Comienza a insinuarse así la peculiaridad del hombre que resulta por definición un viviente divino que no puede ser comparado con el resto de los vivientes terrestres y sí, en cambio, con los que están en el cielo y reciben el nombre de dioses. En realidad el hombre, que es verdaderamente hombre, está aún por encima de esos dioses. En efecto, entrando en términos de comparación, ninguno de esos dioses abandonará la frontera del cielo para descender a la tierra. El hombre, por el contrario, se eleva hasta el mismo cielo y lo mide, y sabe lo que en él está arriba y abajo, aprendiendo todo lo restante con exactitud, y aún, maravilla suprema, no necesita alejarse de la

tierra para establecerse en lo alto porque su poder se extiende sin medida.

Se ve así que el hombre terrestre es un dios mortal como podría decirse que el dios celeste es un hombre inmortal. Producidas por el Uno, todas las cosas existen por intermedio de esa pareja que forman el mundo y el hombre.<sup>11</sup>

La naturaleza peculiar del hombre se pone de manifiesto en su relación con Dios y las partes del universo. Si todo viviente es inmortal por el intelecto, quien mejor posee esta condición es el hombre porque puede entrar en unión con Dios y recibirlo. El es el único viviente con el que Dios se comunica: de noche por medio de los sueños, y de día, por los presagios. Dios mismo le predice el porvenir por distintos medios: el vuelo de los pájaros, las entrañas de los animales, las hojas del roble y la inspiración.

Cada especie de animales no frecuenta más que una de las partes del universo: los animales acuáticos, el agua; los terrestres, la tierra; los volátiles, el aire. El hombre, en cambio, entra en relación con todas las partes: agua, tierra, aire y fuego, y, yendo más allá, como se vio, ni siquiera le está vedado el cielo con el que entra en contacto por medio de la sensación.<sup>12</sup>

Extensamente se ocupa el *Asclepius* de la naturaleza del hombre que aparece aquí adquiriendo relieve a partir de la unidad y jerarquía del mundo.

Vemos así que todo descende del cielo hacia la tierra, en el agua y en el aire. Lo que descende de lo alto es generador, todo lo que se exhala hacia lo alto es nutricio. La tierra, que es la única en reposo, la única que se mantiene en su lugar, es el receptáculo de todas las cosas. El alma y la materia, abrazadas por la naturaleza, son puestas en movimiento por ella, con tal diversidad, en el aspecto multiforme de todo lo que toma figura, que puede reconocerse ahí un número infini-

<sup>9</sup> *Ibid.*, *Piementer*, X, 12 ss.

<sup>10</sup> *Ibid.*, *Piementer*, VIII, 5.

<sup>11</sup> *Ibid.*, *Piementer*, X, 24-25.

<sup>12</sup> *Ibid.*, *Piementer*, XII, 19-20.

to de especies que, aun distinguiéndose por la diferencia de sus cualidades, están, sin embargo, unidas, de modo que el Todo aparece uno y al mismo tiempo del Uno todo parece haber surgido.

Entre todos los seres del universo, el hombre ocupa una posición intermedia. “Gran milagro es el hombre”, se lee en el *Asclepius*, “viviente digno de reverencia y honor”, que pasa en la naturaleza de un dios como si él mismo fuera dios, y que tiene familiaridad con los demonios sabiendo que procede del mismo origen. El desprecia esa parte de su naturaleza que no es más que humana porque pone toda su esperanza en la divinidad de la otra parte. Su naturaleza consiste en una mezcla privilegiada: está unido a los dioses por lo que tiene de divino y lo emparenta con ellos. La parte de su ser que lo hace terrestre desprecia en sí mismo, y al mismo tiempo, con el vínculo del amor se une a todos los demás seres con los que está ligado por el plan divino. Eleva su mirada hacia el cielo y toma conciencia de su particular posición de intermediario, por medio de la cual, ama a los que le son inferiores y es amado por los que están sobre él. Cuida de la tierra, se mezcla a los elementos por la velocidad de su pensamiento, mientras que por la agudeza de su espíritu penetra en los abismos del mar. Todo le resulta propicio. El cielo no le parece demasiado alto porque lo mide como si estuviera a mano por medio de su ingenio. Ninguna bruma aparece ante la mirada de su espíritu, la tierra no es nunca tan compacta como para impedir su trabajo, la inmensidad de las profundidades marinas no turba el vigor de su mirada que escudriña. En síntesis, él es, a la vez, todas las cosas y está en todas partes.

Entre todos los seres, los que están provistos de alma tienen raíces que le llegan de lo alto. Por el contrario, los seres sin alma desarrollan sus ramajes a partir de una raíz que crece de abajo hacia arriba. Algunos seres se nutren con alimentos de dos clases, los del

alma y del cuerpo, que son las dos partes de que se compone el viviente. El alma se nutre con el movimiento siempre presente del cielo, mientras que los cuerpos deben su crecimiento al agua y la tierra, alimentos del mundo inferior.

El soplo que llena el universo se expande en todos los seres animados y les da vida. El hombre, además del entendimiento, recibe el intelecto, quinta parte que proviene del ether, que se constituye en su propio don. Así es que, entre todos los seres que tienen vida, sólo el hombre, por medio del intelecto, se exalta y eleva hasta poder alcanzar el conocimiento del poder divino.

Dotado de esta peculiar y dual naturaleza, terrestre y celeste, el hombre ejerce a la vez una doble función. Luego de producido el mundo, Dios pensó en crear al hombre para que fuese contemplador de su obra e imitara, al mismo tiempo, el poder de su razón y la vigilancia providente que ejerce sobre el mundo. Creó así al hombre esencial y lo envolvió luego con el cuerpo para que le sirviera de domicilio. Formó así al hombre con la naturaleza del espíritu y la del cuerpo, es decir, la eterna y la mortal, para que pudiera, con una y otra parte, admirar y adorar las cosas celestes y, al mismo tiempo, superando sus limitaciones, gobernar las terrestres.

Aclara, sin embargo, el *Asclepius* que al hablar de cosas materiales no entiende sólo la tierra y el agua, los dos elementos que, entre los cuatro, la naturaleza puso bajo el dominio del hombre, sino todo lo que el hombre produce, sea en los elementos, sea extrayéndolo de los elementos, como por ejemplo, el cultivo del suelo, las pasturas, las construcciones, los puertos, la navegación, las relaciones sociales, los intercambios, obras todas que constituyen los lazos más sólidos entre hombre y hombre y entre el hombre y el mundo que le rodea. Esto se resuelve por el conocimiento y la práctica de las artes y las ciencias de las que Dios ha querido que el mundo no pueda pasarse para ser perfecto.

Aún la mortalidad parece en este caso un don del cielo destinado a que el hombre cumpla mejor con su misión terrena situándose, a dos puntas, entre el mundo y la divinidad. Esta idea se expone con claridad en uno de los parágrafos del *Asclepius*. En la serie de los seres, Dios es el primero, el mundo el segundo y el hombre el tercero. Dios es el creador del mundo y de todos los seres que en él se encuentran, gobernando a la vez todas las cosas en conjunción con el hombre que es regente del mundo hecho por Dios.

Si el hombre asume ese oficio en todo lo que comporta, es decir, ese gobierno que es su propia tarea, procede de modo tal que él es para el mundo mientras, consecuentemente, el mundo se convierte en un ornamento al que los Griegos por su estructura divina llamaban cosmos.

El hombre conoce y reconoce al mundo; pero, al mismo tiempo, de ese conocimiento recuerda lo que conviene a su papel, reconociendo las cosas provistas para su uso y señorío, advirtiendo, simultáneamente, lo que debe hacer ofreciendo a Dios sus alabanzas y su acción de gracia, sin olvidar que él es “segunda imagen” de Dios luego del mundo que es la primera.

Por el intelecto sube hasta el cielo mientras que por la parte material queda apegado a la tierra como corresponde a su doble naturaleza. Sin embargo, a pesar de esta doble naturaleza, el hombre se afirma como tal verdaderamente en la medida en que, por la contemplación de la divinidad, desdeña y desprecia la parte mortal que le está unida por la necesidad. Esto importa definir al hombre por el espíritu como rasgo propio y excelente entre todos los otros, con un entendimiento del problema del hombre que reaparecerá con todo vigor en Ficino y Pico.<sup>13</sup>

Si criatura divina, el hombre en todas sus partes atestigua acerca de Dios. Esto, que como ya vimos se aplica preferentemente al intelecto, no excluye el testimonio de su natu-

raleza material. En este sentido, la perfección del cuerpo humano es también una prueba del poder y la providencia de Dios.

Si todos los seres y criaturas terrenas, tanto los que viven sobre la tierra como los que moran en los abismos expresan la omnipotencia y la magnificencia divina, en grado superlativo lo hace el hombre cuya factura hay que apreciar ya desde el mismo vientre materno. En efecto, “¿quién trazó el círculo de los ojos? ¿Quién perforó los orificios de las narinas y los oídos? ¿Quién hizo la abertura de la boca? ¿Quién tendió y ligó los músculos? ¿Quién dispuso los canales de las venas? ¿Quién solidificó los huesos? ¿Quién recubrió la carne de piel? ¿Quién separó los dedos? ¿Quién extendió la planta de los pies? ¿Quién hendió los conductos? ¿Quién dibujó el bazo? ¿Quién amasó el corazón en forma de pirámide? ¿Quién cosió el conjunto de los nervios? ¿Quién extendió el hígado? ¿Quién cavó las cavidades de los pulmones? ¿Quién construyó el amplio receptáculo del bajo vientre? ¿Quién plasmó las partes nobles para que estén expuestas y quién ocultó las vergüenzas? Ved que técnicas diferentes aplicadas a una misma materia, qué de obras de arte unidas en una misma figura, todas admirablemente bellas, todas exactamente medidas, todas diversas unas de otras. ¿Quién pues creó todas esas cosas? ¿Qué madre, qué padre sino el Dios invisible que por su propio poder ha creado y fabricado todo? Porque, así como nadie diría que un cuadro o una estatua fue hecho sin pintor o escultor, nadie podría decir que esta hermosa Creación haya sobrevenido sin Creador”.<sup>14</sup>

Si el hombre así maravillosamente creado resulta una criatura tan excelente lo es principalmente por el poder de su espíritu del que Hermes dará una nueva prueba. La particular ubicuidad del alma humana resume, en cierto modo, todas las excelencias. Nada se opone a su fuerza de expansión y penetración. Si se le ordena ir a la India, antes que la or-

<sup>13</sup> *Ibid.*, *Asclepius*, 2-13.

<sup>14</sup> *Ibid.*, *Piemandar*, V, 68.



den se termine de proferir, ella estará allí. Si se le incita a cruzar el océano, rápidamente, en raudo vuelo irá de un lugar a otro. Si se le manda volar hacia el cielo, no tendrá necesidad de alas para elevarse. Nada puede constituir para ella un obstáculo, ni el fuego del sol, ni el ether, ni la revolución del cielo ni los cuerpos de otros astros. Por el contrario, cruzando todos los espacios ella subirá en un vuelo hasta el último cuerpo. Y, si aún se quisiera quebrar la bóveda del universo para ver lo que hay más allá —si algo hubiera— nada impediría al hombre hacerlo.<sup>15</sup>

En los "fragmentos" de STOBEO encontramos un párrafo particularmente explícito acerca de la verdadera naturaleza del hombre como ser de excepción, a la vez agudo, enigmático, inteligente y aún rebelde. El interés de la exposición nos lleva a reproducirlo textualmente.

"Fue obra audaz, mi querido Hermes, el haber creado al hombre, ese ser de ojos indiscretos y lengua movediza, destinado a escuchar lo que no le concierne, de olfato inquisidor, que hará uso hasta el exceso de la facultad de tocar. Y es bien a él que tú has decidido oh Creador, dejar libre de toda preocupación, a él, que en su audacia debe contemplar los bellos misterios de la naturaleza? A quién tú permitiste vivir sin amargura, a él que llevará sus deseos hasta el límite mismo de la tierra? Los hombres arrancarán las raíces de las plantas y examinarán las cualidades de sus jugos. Ellos escrutarán la naturaleza de las piedras y abrirán por el medio la de los vivientes que no poseen razón, qué digo, ellos disecharán a sus semejantes en el deseo de ver como están formados. Ellos tenderán sus manos audaces hasta el mar, y abatiendo las florestas que crecen solas, se transportarán unos a otros de costa en costa hasta las tierras alejadas. Ellos buscarán aún qué naturaleza se oculta en el fondo de santuarios inaccesibles. Ellos perseguirán la realidad hasta lo alto, ávidos de aprender por su observación cual es el orden estatuido del movi-

miento celeste. Esto es todavía poco, no queda ya nada más que el punto extremo de la tierra, pero de él mismo, por su voluntad, irá a explorar la noche total. No hay pues ya ningún obstáculo para esas gentes, porque, iniciados en los beneficios que da una vida sin amarguras, no constreñidos por el temible aguijón del miedo, gozan en la arrogancia de una suerte libre de inquietudes. Y entonces, no es hasta el cielo que armados de una audacia indiscreta quieren llegar estos desventurados? No van a tender aún hasta los astros sus almas libres de preocupación".<sup>16</sup>

Luego de esta acabada exposición de las excelencias del ingenio humano que aquí se presenta en la plenitud de su talento inquisidor y en su sed insaciable e infinita de saber, ordenar y transformar, encontramos en Stobeo un completo esquema de la relación hombre mundo expresada aquí no ya en la imagen de la cosmologización del hombre sino en la de su variante más importante, la antropomorfización del mundo.

"La tierra, se lee, en el centro del Todo, está puesta de espaldas y tendida cara al cielo como un hombre, y está dividida en tantas partes como miembros tiene el hombre. Ella vuelve sus miradas hacia el cielo como hacia su padre, a fin de que, siguiendo los cambios del cielo, cambie ella también en lo que le es propio. Ella tiene la cabeza situada hacia el Sur del universo, la espalda derecha hacia el Este —la espalda izquierda—, hacia el Oeste, los pies bajo la Osa —el derecho bajo el rabo—, el izquierdo bajo la cabeza de la Osa, las nalgas en las regiones que vienen luego de la Osa, las partes medias en las regiones medias...".

Siguen luego una exposición de la teoría de las regiones y los climas al modo tradicional, reiterándose una vez más que las cualidades físicas, intelectuales y morales de los hombres dependen de las regiones de su nacimiento y afincamiento. También aquí la comparación se resuelve en favor de los habitantes de las

<sup>15</sup> *Ibid.*, *Piemande*, XI, 19.

<sup>16</sup> STOBEO, *Frag.* XXIII, 44-46.

regiones medias o templadas que vendrían a reunir, en su cuerpo y en su espíritu, las cualidades extremas de las regiones opuestas.<sup>17</sup>

Para terminar con esta serie de textos digamos que en los fragmentos de Stobeo se reiteran en exposición sintética, la suma de definiciones que en el *Piementer* y el *Asclepius* alcanzan toda su amplitud, y que, por su carácter, ya no es necesario referir aquí.<sup>18</sup>

Con lo expuesto hasta este momento hemos procurado ordenar y clarificar los materiales que nos han parecido más importantes en relación con la cosmo-antropología del Humanismo. Más adelante, en el capítulo correspondiente, veremos cuál es el alcance de la exhumación y reelaboración que esta veta teológico-filosófica alcanza en la temática de los tratadistas de los siglos XV y XVI.

Ahora nos limitamos a reseñar, dentro del "*Corpus Hermeticum*", las partes que parecen estar más explícitamente en relación con lo que luego escribirán acerca del tema del hombre, un *Ficino*, un *Pico* o un *Bovillus*, para no referirnos sino a los más importantes. Esto facilitará el análisis posterior porque a través de estas anotaciones, sin necesidad de mayores esfuerzos exegéticos, se verá como este contexto está animando aspectos importantes de esa antropología, especialmente en lo que hace a una definición del hombre entendido preferentemente como explorador y organizador del universo, es decir, como espíritu eminentemente creador.

### III

Variado, aunque menos difundido es el aporte de los llamados "*Oráculos Caldaicos*" a las concepciones cosmo-antropológicas del Humanismo. La doctrina que exponen aparece ligada al nombre de Zoroastro que, como ya vimos, se había constituido en la tradición, junto con *Hermes Trimegisto*, en uno de los

dos grandes inspiradores de la "áurea cadeña" que iba a dar, fluyendo desde las tierras de Oriente, al gran mar de la filosofía platónica.

Conocido como uno de los Magos de Persia, el más famoso entre ellos, Zoroastro, vinculó su nombre, desde el período alejandrino, a una multiforme literatura sagrada, a la vez "física" y mágica. Según lo que atestigua el peripatético *HERMIPPO*, discípulo de *Callímaco*, autor del tratado "*Sobre los Magos*", hacia el 200 a. C., podían identificarse en la biblioteca de Alejandría, cantidad de obras atribuidas a Zoroastro con un total de dos millones de líneas. En particular se le adjudicaba todo lo concerniente a la magia persa.

Otros autores conocieron también algunas de las obras que pasaban por ser escritas por el jefe de los magos de Persia. Así *DION CRISÓSTOMO* aludía a los himnos referentes a misterios; *NICOLÁS DE DAMAS* recordaba los Oráculos; *FILÓN DE BIBLOS* un "*Compendio Sagrado*"; *CLEMENTE DE ALEJANDRÍA* un tratado acerca "*De la Naturaleza*", en cuatro libros, que se ocupaba con amplitud de las virtudes mágicas de los simples. "*PLINIO EL VIEJO*" da noticias de un *LAPIDARIO*, y se hizo común en el contexto de la cultura helenística citar libros de Zoroastro sobre astrología, magia y alquimia.<sup>19</sup>

Más cauteloso y escéptico se muestra *PORFIRIO* en lo que hace al conjunto de doctrinas que se atribuían a Zoroastro. En su "*Vida de Plotino*" se pronuncia negativamente a cerca de las comunes imputaciones doctrinarias que considera el producto interesado de apologistas cristianos. Luego de aludir a las refutaciones que Plotino había escrito contra tales atribuciones, hace referencia a su propia labor. "En cuanto a mí, escribe, compuse las mismas confutaciones a la obra de Zoroastro, demostrando que se trataba de un libro espúreo, compuesto recientemente y manipulado por los fundadores de la secta para hacer

<sup>17</sup> STOBEO, *Frag.* XXIV, 11. Para la teoría de los climas, XXIV, 12-15.

<sup>18</sup> STOBEO, *Frag. Diversos*, 8 a-b; 15; 16; 21.

<sup>19</sup> FESTUGIERE, op. cit., I, pág. 43.

creer que los dogmas que querían acreditar pertenecieron al antiguo Zoroastro".<sup>20</sup>

Los "Oráculos", son en realidad el producto de una yuxtaposición de elementos platónicos neopitagóricos, estoicos, gnósticos y persas, complicados probablemente por un cierto Juliano alrededor del siglo II d. C.<sup>21</sup>

Los "Oráculos Caldaicos" en el estado fragmentario en que se conocieron y conservaron en el Renacimiento, son escritos griegos de aproximadamente sesenta hexámetros que contienen una serie de aforismos sobre la naturaleza humana, el alma, el universo y los fines del hombre. Deben su nombre de "oráculos", posiblemente, a su forma de expresión apodíctica y enigmática. Según apunta Kroll, fueron escritos en los alrededores del 200 d. C. y fueron comentados por Jámblico, siendo mencionados a menudo por Proclo y Damascio. PROCLIO los llama "oráculos de los dioses" y añade que si debiera perderse toda la literatura filosófica, él sólo conservaría el "Timeo" de PLATÓN y los "Oráculos". Esta opinión parece coherente porque la presencia del Timeo en nuestro texto es demasiado evidente. Según aclaraba F. PATRIZZI, los "Oráculos" fueron transcritos y comentados en diez libros por SIRIANO, discípulo de JÁMBLICO.

El texto deja mucho que desear en cuanto a la claridad, y sólo un suficiente conocimiento de las doctrinas platónicas y neoplatónicas permite penetrar en lo sustancial de su enseñanza.

El autor se dirige al hombre ordenándole buscar la vía del alma, y luego de mostrarle las siete hipóstasis del universo, de las cuales la suprema es la esfera del fuego, dominio del "patrikós nous", y la inferior la de la terrible necesidad, indica el camino a seguir para ascender a la realidad superior sin apartarse del orden cósmico, con el fin de que, en el

<sup>20</sup> PORFIRIO, *Vita di Plotino ed ordine dei suoi libri*, Edic. di G. Pugliese Carratelli, Napoli, G. Macchiaroli Editore, 1946, XVI.

<sup>21</sup> K. H. DANNENFELDT, *The pseudo-Zoroastrian Oracles in the Renaissance*, en *Studies in the Renaissance*, cit., IV, 1957, pág. 8.

universo, por efecto del divino principio, no haya nada imperfecto. El hombre, producto de la audacísima naturaleza, conteniendo los "terrena" y los "caelestia", dotado de alma indestructible, derivada del "purikós nous", debe alcanzar la fuente suprema en la que toma origen toda la realidad.

El universo y el hombre derivan de Dios que es el "primer nous", esencia inteligible. La creación se efectúa por medio del "segundo nous" del siguiente modo: El "patrikós nous" crea la hipóstasis superior, el mundo del fuego desde el que todo es generado. El objeto del conocimiento humano está fuera del intelecto del hombre y reside en el mundo inteligible, es decir, en el "nous divino". El proceso de conocimiento se actúa, sin embargo, en el intuir inteligible, siendo idéntica esta intuición a la ascensión mística. Todo esto significa que, además de las fuentes ya indicadas, los Oráculos contienen otros elementos heterogéneos.<sup>22</sup>

La activa presencia de este texto en la filosofía del humanismo florentino aparece atestiguada por las múltiples y variadas referencias de Plethon, Ficino, Pico, Agrippa y Patrizzi, todos los cuales lo consideran una importante fuente doctrinaria de la filosofía antigua.

El trámite de su llegada a Occidente corresponde al influjo bizantino a través de la literatura de comentaristas y exégetas. La iniciativa correspondió a MIGUEL PSELLOS, en el siglo XI, que contrapuso la enseñanza de Platón a la de Aristóteles, considerando a la primera más de acuerdo con el cristianismo. Omitiendo a Gregorio Palamas y Nicéforo Grégoras el segundo gran comentarista fue GEMISTOS PLETHON. Kroll, importante estudioso del texto de los Oráculos, sugiere una dependencia de Plethon respecto de Psellos; pero tal afirmación sólo puede aceptarse en lo que hace al texto mismo porque, en cuanto a la in-

<sup>22</sup> B. KIESZKOWSKI, *Studi sul Platonismo del Rinascimento in Italia*, Firenze, Sansoni, 1936, págs. 119-21.

terpretación, mientras Psellos aparece preocupado por mostrar coincidencias con la enseñanza cristiana, Plethon, que en esto sigue a Juliano y Proclo, hace de los "Oráculos" la base de un sistema cosmológico que busca en su "Nomoi" fundar un concepto de Estado no sólo diverso sino directamente contrario al cristianismo.<sup>23</sup>

Plethon es, por otra parte, el responsable de la atribución que en el Renacimiento se hizo de los "Oráculos" respecto de Zoroastro. Este contexto filosófico era el producto de diversas y heterogéneas reelaboraciones posteriores y aquí viene a unificarse bajo la figura prestigiosa del más notorio de los Magos persas.

Por otra parte, el comentario de Plethon atiende más a las exigencias de su sistema que al mismo texto, tan enigmático y alegórico, de los "Oráculos caldaicos".<sup>24</sup>

En el sistema de FICINO, que parece depender del comentario de PLETHON, el interés por los "Oráculos" se relaciona con búsquedas encaminadas a clarificar el pensamiento filosófico anterior a Platón que, de acuerdo con la tradición de la "áurea cadena", vendría a estar presente en los temas centrales del Ateniense. Se trataba de poner las bases de una "religio universalis", es decir, una concepción religiosa que no apareciera discordante con las enseñanzas de la filosofía tradicional. Esa unidad de filosofía y teología se habría dado en tiempos primitivos y encontraría su expresión más acabada tanto en Zoroastro como en Hermes Trimegisto.

Esos textos sirven, a la vez, para apoyar el origen divino del alma humana y la doctrina de la inmortalidad.

Pico, que sobrepujaba a Ficino por su conocimiento de las diversas vetas del pensamiento oriental, parece seguir preferentemente a Psellos en su esfuerzo por cristianizar la doctrina de los "Oráculos". Podemos anotar tres aspectos fundamentales de su temática en

relación con el problema: 1) El modo de concebir el origen de la filosofía y el cristianismo. 2) Su cosmología. 3) Su concepción del hombre.

En la doctrina caldea, Pico cree discernir el origen de la ciencia de los Griegos, los Egipcios y los Judíos, en un orden que va desde Abraham caldeo a Egipto, y de ahí a los Griegos. En la cosmología de Pico se advierte la presencia de esa doctrina, tanto en lo que hace a la tripartición del universo como a las siete esferas celestes y el cielo empíreo, notas todas que permiten evocar el contexto de los "Oráculos".<sup>25</sup>

Toda la cuestión, en el fondo, descansa en el problema de saber cuales son las relaciones entre la enseñanza de Zoroastro y la filosofía de Platón. En este caso la cuestión reviste un interés especial porque mientras los textos del "Corpus Hermeticum", representantes, para los "platónicos" de Florencia, de la vieja sabiduría egipcia, alcanzan una amplitud satisfactoria, los "Oráculos", que atribuidos a Zoroastro, vienen a reflejar el adoctrinamiento persa, sólo contienen prietos y escuetos enunciados que exigen un esfuerzo de interpretación adicional.

Tanto en Plethon, como en Ficino y Pico, se observa el esfuerzo por poner en evidencia los elementos zoroastrianos contenidos en la filosofía de Platón. Como ya se vio en la carta de Pico a Ficino antes citada, el joven mirandolano estaba fuertemente persuadido acerca de esa presencia. El interés de los Oráculos, al respecto, era el de contener en amplitud lo que en la filosofía griega aparecía trunco y fragmentado.

Ya en NUMENIO había podido advertirse que tal preocupación no había escapado a las reflexiones de los neoplatónicos. Entregado a la tarea de poner de acuerdo a Platón con Zoroastro, sin descuidar la unión de ambos pensamientos con el contexto homérico que aparecía así como un eslabón más de la "áurea

<sup>23</sup> *Ibid.*, págs. 121-22.

<sup>24</sup> *Ibid.*, págs. 25-26.

<sup>25</sup> *Ibid.*, págs. 123-25.

cadena'', NUMENIO creía poder discernir, en el mito de Er el Panfilio, el punto de encuentro de la filosofía zoroastroplatónica. Es más, progresando dentro de esta tesis, Numenio identificaba al curioso personaje de la República, con el mismo Zoroastro. En su Comentario "in Republicam" (614b) PROCLUS dice que el epicúreo Kolotés ponía directamente el mito de Er el Panfilio bajo el nombre de Zoroastro que sería así su verdadero autor. Para apoyar sus afirmaciones, Proclo agregaba que tuvo en sus manos un texto de Zoroastro en cuatro libros, el "Perí Fuseos" que llevaba el siguiente prólogo: "Zoroastro, hijo de Armenios, Panfilio, dice esto, todo lo que aprendió de los dioses cuando murió en la guerra y todo lo que proviene de otras fuentes de información".<sup>26</sup>

También muy claro al respecto resulta GEMISTOS PLETHON. En un texto de su "Réplica" dice que Platón enseñó una filosofía que en realidad no era la propia sino la de los discípulos de Zoroastro que le llegó a través de los Pitagóricos.

Pitágoras había frecuentado en Asia a los Magos, discípulos de Zoroastro y fue de este modo iniciado en la filosofía. En el mismo Egipto los sacerdotes habían adoptado ese pensamiento y esas doctrinas que fueron justamente las que les dieron renombre. La prueba de las dependencias platónicas estaría en los oráculos de la tradición zoroastriana cuyo contenido concuerda con la opinión de Platón.<sup>27</sup>

Más explícito es otro testimonio contenido en su "Nomoi" porque ahí ya no se trata de enunciaciones generales sino de identificar aspectos concretos en los que el pensamiento platónico se remitiría a Zoroastro.

Luego de aclarar que tanto Pitagóricos como Platónicos tomaron aspectos de esa filosofía, y que la platónica coincide con lo que

escribió Plutarco acerca de la del Persa añade que, de acuerdo con ella, Zoroastro divide al universo en tres categorías: a) Ahura-Mazda, el primero, el Padre mencionado en los Oráculos; b) Mitra, el segundo; c) Arriman, el tercero. Todo esto concuerda con las palabras de Platón: "Todas las cosas están vinculadas al rey del universo, y todas las cosas existen o toman origen de él, y esta es la causa de que todo sea bueno. El ser de la segunda clase está vinculado al segundo principio (o rey); y todos los de la tercera al tercero". Las tres categorías en que Zoroastro y Platón dividen al universo son: 1) Lo que es eterno. 2) Lo que está en el tiempo pero es perpetuo. 3) Lo que es mortal.<sup>28</sup>

Estas referencias de Plethon son también recogidas por Ficino en relación con el conocido texto de la Epístola II de Platón a Dionisio. Allí, el Ateniense decía un tanto oscuramente: "He aquí lo que es: Alrededor del Rey de todas las cosas, todas las cosas gravitan; él es el fin de todo y la causa de todo lo que es bello. Alrededor del Segundo se encuentran las segundas cosas, y alrededor del Tercero, las terceras. El alma humana aspira a conocer la naturaleza de esos principios considerando lo que tiene parentesco con ella misma".<sup>29</sup>

Comentando esto, Ficino se remite al recuerdo de la enseñanza zoroastriana. Escribe así que "Zoroastro enseña que hay tres principios del mundo, señores de tres órdenes: Oromasis, Mithrim y Arimanin. A éstos, Platón los llama: Dios, inteligencia y alma. Además establece tres órdenes en las esencias divinas, a saber, las ideas, las razones y las semillas. Por lo tanto, las primeras, es decir, las ideas, gravitan alrededor del primero, es decir, alrededor de Dios, porque ellas, que son atribuidas por Dios a la inteligencia, llevan a Dios la inteligencia a la que fueron otorgadas.

<sup>26</sup> F. BUFFIERE, *Les Mythes d'Homere...* cit., pág. 450, nota 45.

<sup>27</sup> G. PLETHON, *Réplica*, f. 32 r, 1.23-33 r, 1.19 (Edic. Gass, 28-37). Cfra. F. MASSAI, op. cit., pág. 136.

<sup>28</sup> *Ibid.*, *Leyes*, págs. 279-81. Cfra. K. H. DANNENFELDT, *The pseudo-Zoroastrian...*, cit. en *Studies in the Renaissance*, cit., IV, pág. 11.

<sup>29</sup> PLATÓN, *Epístola II* (a Dionisio), 312 e.

Las segundas alrededor del segundo, es decir, las razones alrededor de la inteligencia, porque de la inteligencia ellas pasan al alma y orientan el alma hacia la inteligencia. Las terceras alrededor del tercero, es decir, las semillas alrededor del alma, porque, por la intermediación del alma, ellas pasan a la naturaleza, es decir, a ese poder de engendrar y nuevamente unen la naturaleza al alma".<sup>30</sup>

A pesar de las dependencias que el pensamiento de Ficino tiene respecto del de Plethon, en la valoración de Zoroastro como médico-mago, se ve que el académico florentino no se apoya en él sino en el testimonio de Diógenes Laercio y Apuleyo. En efecto, en su "Elogio de la Medicina" (Opera, I, 759). FICINO menciona a diez Magos: Zoroastro, Hostanés, Abstroticon, Gobrihas, Paxatas, Sinicariondas, Damigeron, Hismosen, Joannes, Apóllonius, Dardanus, de los que Plethon nombra sólo a Zoroastro. En cambio, Diógenes Laercio, nombra a cinco: Zoroastro, Ostanés, Astrompsycos, Gabryas, Pazatas; y Apuleyo a siete: Zoroastro, Hostanés, Cariondas, Damigeron, Mosses, Joannes, Apollonius, Dardanus.

Si se trata, en cambio, del valor que Zoroastro tiene como filósofo, se verá que es Plethon quien se lo descubre a través de su identificación con la filosofía de Platón.<sup>31</sup>

No menos elocuente es el interés por la filosofía de Zoroastro que ponen en evidencia los escritos de Pico en posesión de más vastos recursos ideológicos y lingüísticos. En su teoría del amor recuerda la opinión de los antiguos filósofos, entre ellos, Hermes Trimegisto y Zoroastro, acerca de los nombres que deben aplicarse a la primera criatura, a la que se llama, ora hijo de Dios, ora sabiduría, ora mente, ora razón divina, ora, en algunos otros, Verbo.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> M. FICINO, *In Convivium Platonis*, II, 4. Edic. R. Marcel, Paris, Les Belles Lettres, 1956, págs. 150-51.

<sup>31</sup> R. MARCEL, MARSILE FICIN, Paris, Les Belles Lettres, 1958, págs. 608-09.

<sup>32</sup> PICO DE LA MIRÁNDOLA, *Commentario sopra la canzone de amore* di G. BENIVIENTI, I, 5. Opere, edic. cit., I, pág. 466.

A propósito de la identificación entre pensamiento platónico y zoroastriano, Pico recuerda, en su tratado sobre la dignidad del hombre, que ambos coinciden en afirmar que quien se conoce a sí mismo, todo conoce en sí.<sup>33</sup>

Hablando de la naturaleza del hombre, Pico recuerda también a la tradición persa. Evantes, explicando la teología de Caldea, enseña que el hombre no tiene una propia imagen nativa sino muchas extrañas y adventicias. De esto nace aquel dicho caldeo según el cual el hombre es animal de naturaleza varia, multiforme y cambiante.<sup>34</sup>

La magia de Zoroastro, acota en otro lugar, no es más que el conocimiento de las cosas divinas en las que los reyes de Persia instruían a sus hijos para que aprendieran a regir el propio Estado según el ejemplo del orden del mundo.<sup>35</sup>

En otro párrafo elocuente, Pico vincula las artes liberales con las enseñanzas de Zoroastro acerca de la elevación del espíritu. "Examinemos los monumentos de los Caldeos, escribe, y encontraremos, si creemos lo que dicen, que son las mismas las artes que abren a los mortales la vía de la felicidad. Escriben los intérpretes Caldeos que fue dicho por Zoroastro ser el alma alada, de modo que cuando ellas se le caen, precipita en el cuerpo, mientras que, cuando le crecen, vuela al cielo. Preguntándole los discípulos de qué modo podían obtener almas aladas, contestó: «bañad las alas con las aguas de la vida». Y preguntándole ellos aún donde podrían encontrar estas aguas, respondió con una parábola según su costumbre: «el paraíso del Señor es recorrido y bañado por cuatro ríos; tomad de ellos las aguas saludables. El que fluye desde septentrión se llama Pischon, que significa justicia; el que viene del ocaso se nombra Dichon, es decir, expiación; Chiddekel se llama el que corre desde el oriente, y quiere decir luz; el que

<sup>33</sup> *Ibid.*, *De Hominis Dignitate*, en Opere, edic. cit., I, pág. 124.

<sup>34</sup> *Ibid. Ibid.*, I, pág. 108.

<sup>35</sup> *Ibid. Ibid.*, I, pág. 150.

viene desde el mediodía se llama Perath, que podemos traducir fe». Poned atención, oh Padres, y considerad detenidamente el significado de estos dogmas de Zoroastro; ciertamente no quieren decir sino esto, que con la ciencia moral, como con ondas occidentales, purificamos las impurezas de los ojos; que con la dialéctica, como con un nivel boreal, dirigimos atentamente la mirada; que, por lo tanto, en la contemplación de la naturaleza los acostumbramos a soportar la luz aún débil de la verdad, casi indicio del sol que surge; hasta que con la teología y con el santísimo culto de Dios podemos soportar con pleno vigor, como águilas del cielo, los rayos esplendentes del sol del mediodía. Son quizá estos los conocimientos matutinos, meridianos y vespertinos, cantados primero por David y explicados luego por Agustín. Esta es la luz fulgente que derecha inflama a los Serafines y juntamente ilumina a los Querubines. Esta es la región hacia la que siempre movía el padre Abraham. Este es el lugar donde, según la doctrina de los Cabalistas y los Arabes, no hay lugar para los espíritus impuros<sup>36</sup>

Todo esto no sólo indica el interés de Pico por el contexto de la tradición caldaico-zoroastriana, sino que revela, además, como en el caso de Ficino, la confianza en un magisterio que, tanto por sí mismo como por el intermedio platónico, se revelaba eminentemente espiritualista.

Cuando entremos en la exposición y análisis de la antropología enseñada por la Academia florentina, tendremos ocasión de ver como todas estas vetas que estamos señalando se conjugan en una integral y armónica teoría del hombre.

Para terminar con este aspecto de la cuestión mencionaremos a otros autores en los que también se advierte un conocimiento de la filosofía de Zoroastro.

Escribía ARGIRÓPULOS: “Omito a Zoroastro y a muchos otros hasta Anaxágoras que a tra-

vés de poemas y oscuramente transmitieron la filosofía”<sup>37</sup>

También le recuerda AGOSTINO NIÑO: “Entonces se verificará lo que dijeron los antiguos místicos, a saber, Parménides dijo que todos los seres son un solo ser, infinito e inmóvil. Más ampliamente, Zoroastro dijo que todas las cosas son engendradas por un solo fuego”<sup>38</sup>

Dubitando acerca de la doctrina del dualismo de zoroastriana memoria, FRANCESCO PATRIZZI, a su vez, parece bien informado de la enseñanza fundamental de los Magos de Persia. En su diálogo “*L'amorosa filosofía*”, pone en boca de Tarquinio las siguientes expresiones: “Mirad así. Si fuera verdadera la sentencia de Zoroastro y de los magos de Persia, que dos fueron los principios primeros, uno bueno del que provinieran todos los bienes llamado Ormuz, y otro malo de donde nacieron todos los males, llamado Ahriman, ¿cuál de estos dos amaríais vosotros? ¿O quizá amaríais a los dos?”<sup>39</sup>

Todo esto, y más allá del acogimiento o rechazo de sus postulados, da idea de la amplia difusión que el pensamiento identificado como caldaico-zoroastriano había alcanzado en la segunda mitad del siglo XV y principios del XVI.

#### *Apéndice al Parágrafo III*

*Versículos de los Oráculos Caldaicos citados por Marsilio Ficino y Pico de la Mirándola.*

*En Marsilio Ficino:*

1) Th. Plat., XIII, 4 (edic. R. Marcel, pág. 235).

“Sí tu te aplicas a la obra de piedad con un alma ardiente, tu salvarás tu cuerpo caduco”. (Or. Chald., 30-31).

2) Th. Plat., XIII, 4 (edic. R. Marcel, pág. 237).

<sup>37</sup> G. ARGIRÓPULOS, *Lectio Introductoria al De Anima*, 5-XI-1460. Cfra. E. Garin, *La cultura filosofica del Rinascimento*, Firenze, Sansoni, 1961, pág. 102.

<sup>38</sup> A. NIÑO, *De Anima*, III, comm. 5. Cfra. GARIN, *ibid.*, pág. 117.

<sup>39</sup> F. PATRIZZI, *L'Amorosa Filosofia*, a cura di J. Ch. Nelson, Firenze, Le Monnier, 1963, pág. 105.

<sup>36</sup> *Ibid. Ibid.*, I, págs. 126-28.

- “El alma de los hombres encierra, por así decir, a Dios en sí misma, cuando, no conservando nada de mortal, se embriaga toda entera con la divinidad. Entonces también, ella exulta en la armonía del cuerpo”. (Or. Chald., 19-21).
- 3) Tr. Plat., X, 8 (edic. R. Marcel, pág. 85).  
“Es necesario que remontes hacia la misma luz y hacia los rayos del padre que han volcado en tí a un alma bañada con abundante luz de inteligencia”. (Or. Chald., 13-14).
- 4) Th. Plat., XIII, 4 (edic. R. Marcel, pág. 240).  
“Puesto que, por el poder del Padre, el alma se convierte en un fuego resplandeciente, que la inmortal profundidad del alma gobierne en tí, eleva a lo alto todas las miradas en conjunto, entonces tú no abandonarás tu cuerpo hecho de materia al abismo”. (Or. Chald., 22, 37-38, 28).
- 5) Th. Plat., XIII, 5 (edic. R. Marcel, pág. 242).  
“Hay un inteligible que te es necesario comprender por la flor de la inteligencia”. (Or. Chald., 51).
- 6) Th. Plat., XIV, 1 (edic. R. Marcel, pág. 246).  
“Oh hombre, obra suprema de audacísima naturaleza”. (Or. Chald., 39).
- 7) Th. Plat., XIV, 5 (edic. R. Marcel, pág. 265).  
“El principio paternal no trae nada de imperfecto”. (Or. Chald., 9).
- 8) Th. Plat., XIII, 2 (edic. R. Marcel, pág. 209).  
“No aumentes el papel del destino”. (Or. Chald., 8).
- 9) Th. Plat., XVII, 4 (Opera, I, 396).  
“Porque tu vaso las fieras de la tierra habitarán”. (Or. Chald., 7).
- 10) Th. Plat., IV, 2 (edic. R. Marcel, I, pág. 157).  
“Ella encierra las numerosas plenitudes de las entrañas del universo”. (Or. Chald. 58).
- 11) Th. Plat., V, 14 (edic. R. Marcel, I, pág. 211).  
“Ella permanece inmortal, ella es señora de la vida”. (Or. Chald., 23).
- 12) Th. Plat., XVIII, 4 (Opera, I, 404-05).  
“No corrompas el espíritu ni a la profunda superficie vuelvas”. (Or. Chald., 26).  
“También la imagen tiene parte en el lugar circunluciente”. (Or. Chald., 27).
- 13) Th. Plat., XI, 3 (edic. R. Marcel, II, pág. 102).  
“La inteligencia paternal sembró en las almas signos simbólicos”. (Or. Chald., 49).
- 14) Th. Plat., I, 6 (edic. R. Marcel, I, pág. 69).  
“Conoce que lo inteligible existe fuera de la inteligencia”. (Or. Chald., 50).
- 15) Th. Plat., II, 7 (edic. R. Marcel, I, pág. 92).  
“Todo nació de un único fuego”. (Or. Chald., 52).
- 16) Th. Plat., II, 13 (edic. R. Marcel, I, pág. 126).
- 17) Th. Plat., III, 1 (edic. R. Marcel, I, págs. 131-33).  
“El Padre ha perfeccionado todas las cosas y las ofreció a la segunda inteligencia”. (Or. Chald., 53).  
“El Padre trajo de sí mismo el fuego que le pertenece en propiedad, él no lo encerró en la inteligencia que viene luego de él”. (Or. Chald., 58-59).
- 18) Th. Plat., I, 5 (edic. R. Marcel, I, pág. 64).  
“El mundo tiene inmóviles gobernantes intelectuales”. (Or. Chald., 53).

*En Pico de la Mirándola:*

- 1) Heptaplus (edic. E. Garin, I, pág. 244).  
“No hagas crecer el destino”. (Or. Chald., 8).
- 2) Heptaplus (edic. E. Garin, I, pág. 280).  
“Las bestias de la tierra habitan en tí”. (Or. Chald., 7).
- 3) Comentario a la Canción de Amor de G. Benivieni (edic. E. Garin, I, págs. 480-81).  
Dios produce las ideas primero en la mente angélica, como se enseña en los oráculos caldeos.
- 4) Comentario a la Canción de Amor de G. Benivieni (edic. E. Garin, I, pág. 502).
- 5) Comentario a la Canción de Amor de G. Benivieni (edic. E. Garin, I, pág. 529).  
“Extiende los ojos y levántalos hacia la altura”. (Or. Chald., 36).

IV

De no menor interés, por su repercusión en el campo de las ideas, de la emblemática, la simbolística y el arte del Renacimiento, aunque quizá menos importante en lo que hace al problema antropológico, resulta el texto de los famosos hieroglíficos de Horapollo, fuente principal para el conocimiento que se tenía en Europa, durante los siglos XV y XVI, de los motivos simbolísticos del viejo Egipto.

El manuscrito fue encontrado en la isla griega de Andros, en 1419, por el viajero florentino Cristóforo Buondelmonti que lo llevó consigo al volver a su ciudad en 1422. Por curiosa coincidencia, en 1414, Poggio Bracciolini había descubierto, en un monasterio alemán, otro manuscrito que contenía los supéstites fragmentos de la historia de Amiano Marcelino con su excursio sobre los obeliscos. Llevado a Florencia fue utilizado por NICCOLO



NICCOLI que lo copió poniéndolo a disposición de los círculos humanistas. El texto, estudiado con avidez, contribuyó esencialmente para que aumentara el interés por los hieroglíficos, preparando los ánimos para el conocimiento del texto de Horapollo que causó verdadera sensación.

Tan pronto como llegó a Florencia el manuscrito de los *Hieroglyphica* fue inmediatamente copiado, y comenzó rápidamente a circular. A despecho de su pobre estado y de su tardío y oscuro griego, fue leído ávidamente y comentado en diversas oportunidades.<sup>40</sup>

La primera edición del texto griego de los "*Hieroglyphica*" fue obra de ALDO MANUZIO, en 1505. Diez años después, en 1515, se publicaron las traducciones latinas de TREBATIUS DE VICENZA y de PHRASINIANUS. En Alemania, en 1514, W. PIRKHEIMER había ya preparado una traducción latina y con vistas a su publicación había encargado a Durero el dibujo de las ilustraciones.

A pesar de esto, resulta de un estudio reciente (C. C. van Essen, *Cyriaque d'Ancone en Egypte*, Amsterdam, 1958), que casi un siglo antes, pocos años después del hallazgo de Buondelmonti, Ciriaco había tenido en sus manos el texto griego y había traducido, para su uso personal, algunos pasajes.

El favor que el texto alcanzó entre los humanistas y la atención que le prestaron Ficino y Pico, se debió, principalmente, a su inclinación por los problemas planteados por el Neoplatonismo y el simbolismo alejandrinos. Un pasaje de Plotino enseñaba que los hieroglíficos, inventados por los sacerdotes egipcios, representaban, por vía de imagen o símbolo, la idea misma de las cosas, de modo que las inscripciones que ornaban los monumentos egipcios contenían, bajo la forma de alegorías e imágenes, los arcanos del saber y la sabiduría.

Nació de ahí un gran interés que llevó a la configuración de una simbolística y una em-

blemática que sirvió de base no sólo a los comentarios, sino también a las creaciones artísticas, de modo que la producción de arte de los siglos XVI y XVII no dejó nunca de explotar algún tema de ese repertorio. Más de un motivo, reinterpretado según el espíritu del humanismo, desciende en línea directa de la tradición egipcio-griega, y, yendo más allá, del Egipto faraónico.

Ejemplos notables de esto serían el "ojo" como "guardián de justicia", y el de las "plumas de avestruz", que también simbolizaban la "justicia".<sup>41</sup>

Hace unos veintisiete años, al publicar una nueva edición de los "*Hieroglyphica*", FR. SBORDONE, siguiendo a otros especialistas que se habían ocupado del problema de las fuentes de "Horapollo", enunciaba la hipótesis según la cual el compilador de los "*Hieroglyphica*" pudo haber recurrido, por lo menos para el primer libro, a algunas listas egipcias de época tardía en las que los hieroglíficos estuvieran dispuestos en forma sistemática, y en las que cada signo estuviera acompañado por un comentario más o menos desarrollado acerca de su significación.

Hasta hace pocos años sólo se poseía una lista de hieroglíficos de la época romana, descubierta en 1885, en "Tanis", por FLINDERS PETRIE, que sólo daba, para cada signo, su descripción material. En 1958, sin embargo, ERIC IVERSEN, publicó fragmentos de un papiro hierático del siglo I a. C., que representaba el comienzo de un repertorio de signos hieroglíficos. A diferencia del papiro de Tanis, meramente descriptivo, en el nuevo texto acompaña a los hieroglíficos un comentario más desarrollado en el que cada signo da lugar a interpretaciones de carácter mitológico y simbólico que corresponden al gusto de la especulación religiosa del Bajo Imperio.

Esta lista no es la que inspiró a Horapollo, pero el contenido de esos fragmentos permite

<sup>40</sup> E. IVERSEN, *The Myth of Egypt and its Hieroglyphs in European Tradition*, Copenhagen, Gec Gad Publishers, 1961, pág. 65.

<sup>41</sup> B. VAN DE WALLE, *Autour des Hieroglyphica d'Horapollon, Extrait de la Chronique d'Egypte*, tome XXXVI, N° 71, 1961. Bruxelles, 1961, págs. 108-11.

hacerse una idea acerca del modo de presentación del repertorio que sirvió de punto de partida a las elucubraciones de Horapollo.<sup>42</sup>

Los dos libros de HORAPOLLO son el resultado de la composición de dos autores diferentes. El libro I contiene todas las palabras egipcias y sus símbolos correctos. Comienza por la Eternidad, el Universo, el Año, el Mes, las Estaciones, los Dioses, es decir, de un modo general, todos los elementos de carácter cosmológico, meteorológicos y psicológico. El libro II ordena, casi exclusivamente, las variadas condiciones de la vida humana: salud y enfermedad, buena y mala fortuna y otros semejantes.<sup>43</sup>

Los "Hieroglyphica" no son una simple colección de historias o de fábulas cuyos protagonistas fueran animales. Es realmente un libro-emblema, como el que compondrá luego Aleiati.

De acuerdo con lo anotado por PLOTINO, que glosa luego MARSILIO FICINO, cada hieroglífico contiene un pensamiento abstracto en forma visual.<sup>44</sup>

El interés de los humanistas por los hieroglíficos se apoyaba en un texto de las "En-

neadas" de PLOTINO en el que se los definía como una forma o expresión visual de pensamiento no discursivo, una sabiduría que, por sus características, correspondía a un saber de los dioses, recogida y expresada por los sacerdotes egipcios.

Resultaban así como aforismos aún más ceñidos porque prescindían de toda expresión literaria, y encerraban el arcano de una sabiduría primigenia en imágenes precisas y evocadoras.

Si pareamos el texto de PLOTINO con el comentario que hace FICINO de las "Enneadas", vamos a ver que las aclaraciones del Florentino son como un intento de recordar el sentido de esas viejas enseñanzas que por su intermedio se transmiten a Occidente. En este sentido, todo el interés posterior por los libros de Horapollo depende, en gran medida, de lo que se incluye en esas pocas líneas de las Enneadas. En esta dirección podríamos decir, sin que su enseñanza coincida, que los "Hieroglyphica" son como un equivalente, visual y comentado, de los "Oráculos Caldaicos".

#### *Plotino*

"Tanto comprendieron, parece, los sabios egipcios, por ciencia exacta o por ciencia innata: cuando querían significar, por vía de sapiencia, sus pensamientos, no recurrían ya a los signos de las letras que acompañan palabras o proposiciones y que no corresponden, por otra parte, a la pronunciación y al sentido expresado por los enunciados, sino que dibujaban figuras (jeroglíficos) —bastaba una figura singular para significar una cosa singular— e historiaban los templos revelando el frustrado desenvolvimiento discursivo del mundo superior, en el sentido que cada individuo es también una ciencia y cada figura es sabiduría, es sujeto, es algo concentrado, pero no es nunca un pensamiento discursivo y tanto menos un plano de acción".

*Enneadas, V, 8, 6*

#### *Ficino*

"Los sacerdotes egipcios, cuando deseaban significar los diversos misterios, no usaban pequeños caracteres literarios sino figuras íntegras de hierbas, árboles y animales; porque, evidentemente, Dios no tiene un conocimiento de las cosas que sea un complejo pensamiento discursivo acerca de sus sujetos sino una simple y firme forma de ellas. Tu pensamiento del tiempo es múltiple y móvil, diciendo que el tiempo es veloz y en una corta revolución se va desde el principio al fin. La prudencia enseña que produce algo y al mismo tiempo lo destruye. Los egipcios todo este discurso lo expresan en una sola imagen, pintando una serpiente alada cuya boca se cierra sobre la cola. Otras cosas están representadas con imágenes semejantes, tal lo describe Horus".

*In Plotinum, V, 8, 6*

<sup>42</sup> *Ibid.*, págs. 106-07.

<sup>43</sup> The Hieroglyphics of Horapollo, translated by George Boas, Bollingen Series, XXIII, New York, Pantheon Books, 1950, Introduction, pág. 31.

Sea quien fuere el autor del I Libro, que revela conocimientos acerca de funciones jurídicas y sacerdo-

tales del Antiguo Egipto que pueden rastrearse en Clemente Alejandrino (Stromateis VI, 4-35; 3-37, 3), no caben dudas de que quien compuso el II Libro era ciertamente un griego o un alejandrino cuya mente y cuya lengua eran griegas, pág. 32.

<sup>44</sup> *Ibid. Ibid.*, pág. 34.

Si bien es cierto, como dijimos al comenzar este parágrafo, que quizá el interés de los "Hieroglyphica" de HORAPOLLO resulte más importante para la emblemática y la simbolística del arte que para las concepciones cosmoantropológicas del Renacimiento, no por eso podemos ignorar que aquí y allá se encuentran, en los símbolos y su explicación elementos que permiten una cierta ubicación en nuestro tema.

Esto vale tanto para los símbolos cosmológicos, tales la Eternidad, el Universo, el Año, el Mes, las Estaciones, como para los antropológicos, aunque, en este caso, de un modo menos evidente.

De todos modos, y ya que este capítulo está destinado a mostrar las convergencias alejandrino-florentinas, parecía necesario no dejar de lado este texto tan presente en el arte del Renacimiento, que viene además a insertarse, aunque más no sea de modo complementario, en el gran torrente de la sabiduría egipcia, uno de los dos grandes ríos fundadores, en el sentir de Ficino, de la "áurea cadena" de la sabiduría antigua.

## V

Compuesto entre fines de la era antigua y comienzos de la presente, el tratado pseudo aristotélico "De Mundo" trae también interesantes referencias al problema de Dios creador, el universo y el hombre visto como ser de excepción en el conjunto de la obra divina.

Se lee allí que la región superior de la tierra, que está limitada en todo su conjunto y por todas partes en la zona más alta, morada de los dioses, fue llamada cielo. La sustancia del cielo y de los astros recibe el nombre de ether, no como lo quieren algunos, porque siendo ígnea llamea, sino porque se mueve constantemente volteando en círculo. Elemento diferente de los cuatro tradicionales, es divino e indestructible.

Los astros que contiene el cielo son de doble especie: unos, los llamados "fijos", que siguen el mismo movimiento circular del cie-

lo; y otros, los "errantes", que se mueven en órbitas diferentes a desigual distancia de la tierra. Mientras el número de los primeros es indeterminado, el de los segundos se resume en siete divinidades que siguen orbes concéntricas, de mayor o menor, todos englobados, a su vez, en la banda zodiacal o de las Fijas.

La disposición de los siete planetas sigue aquí el orden propuesto en el mito de Er el Panfilio del Libro X de la "República" de PLATÓN, como se verá luego en las notas del Apéndice al presente capítulo referidas al texto de los "Oráculos Caldaicos".

En primer término está el círculo del Luminoso, llamado al mismo tiempo de Saturno, sigue el del Resplandeciente o de Júpiter, el Rutilante o de Hércules-Marte, el del Centelleante, que algunos atribuyen a Mercurio y otros a Apolo, el del Lucifero, llamado de Venus-Juno, luego el del Sol, y en último lugar el de la Luna cuya frontera toca con la tierra.

Luego de la naturaleza etérea y divina que obedece a un orden fijo, inmutable, inalterable e impasible, viene el dominio mutable, pasible, corruptible y perecedero o mundo de los cuatro elementos: fuego, aire, agua, tierra, asiento ésta última del "animal sagaz", el hombre.

Hay pues en total cinco elementos comprendidos en cinco regiones esféricas, las más pequeñas englobadas en las más grandes, del siguiente modo: la tierra, en el agua; el agua, en el aire; el aire, en el fuego; y el fuego en el ether, que constituyen el conjunto del mundo cuya parte superior representa la morada de los dioses mientras que la inferior pertenece a los seres efímeros.<sup>45</sup>

Aquí también como en otros textos ya examinados se hace hincapié en la armonía total de lo creado. Del uno todo y del todo uno, existe una única armonía actuada por la mezcla de los principios más contrarios, que

<sup>45</sup> *De Mundo*, 391 b, 15 ss.; 392 a, 5 ss.; 392 b, 1 ss.; 393 a, 1 ss. Edic. Festugiere, op. cit., II, pág. 461-64.

ha ordenado la composición del universo, es decir, del cielo, la tierra y el universo entero. En efecto, lo seco, habiéndose mezclado con lo húmedo, el calor con el frío, lo ligero con lo pesado, y del mismo modo, lo recto con lo circular, una sola y la misma potencia que penetra a través de todas las cosas ordenó y dispuso la tierra entera con el mar, el ether con el sol, la luna y el conjunto del cielo.

Con la ayuda de elementos separados y heterogéneos, aire, fuego, tierra y agua, esa única armonía ha plasmado todo el universo y lo abrazó bajo una misma superficie esférica, forjando las naturalezas más contrarias a concordar mutuamente, de modo que pudiese asegurarse la conservación de todo.

La causa de esa conservación es el acuerdo de los elementos, y a su vez, tal acuerdo nace de su equilibrio, es decir, que ninguno de ellos es más poderoso que el otro, dado que se balancean lo pesado con lo liviano, el calor con el frío, de tal manera que la naturaleza muestra, una vez más, que la igualdad preserva la concordia, y ésta al mundo que, engendrando todas las cosas es el más bello de los seres.

Hay pues un "Orden universal" que es el que no diferenciando las especies animales del mar, la tierra y el aire, determinó por sus movimientos la duración de su existencia. De él reciben todos los seres el soplo y poseen un alma. En él, aun los fenómenos extraños y contrarios a la regla, se cumplen conforme a un orden, cuando por ejemplo, toda suerte de vientos entrechocan, cuando del cielo caen los rayos con que estallan tormentas extraordinarias.

Gracias a esos accidentes, el elemento húmedo se comprime, el elemento ígneo es atravesado por un soplo de aire, y todo lleva al universo a la concordia y la estabilidad, y si la tierra es cubierta por una rica cabellera de plantas de toda especie, mana por todas partes el agua de sus fuentes, es hollada en todos los sentidos por los seres vivientes, y en el momento oportuno, engendra, nutre y recibe en su seno todas las cosas y produce una infini-

dad de formas y condiciones, no deja por eso de preservar, con igual uniformidad, su naturaleza puesta al abrigo de la edad a pesar de los sismos que la desgarran, los diluvios que la sumergen y las conflagraciones que parcialmente la incendian.

Todo ese orden maravilloso del universo viene de Dios, y por El fue constituido. Reinando en la cima del universo, mientras su poder circula a través del conjunto del mundo, él mueve el sol y la luna, hace girar el cielo entero y es, para todos los seres de la tierra, la causa de su conservación.<sup>46</sup>

Se logra así por la acción divina, engendradora de ese orden y armonía universales, que toda la creación sea un cosmos en lugar de permanecer en la anarquía. A propósito de esto se recuerda en el "De Mundo" que todo lo que se mueve en la tierra, según el decir de Heráclito, es conducido por el látigo de Dios.

Todas las distintas expresiones destinadas a significar acciones diversas en el contexto de la creación no son más que distintos modos de referirse a la acción divina. Así es cuando se habla de la *Necesidad* como de una causa invencible, o de la *Fatalidad* que liga en conjunto a todas las cosas y avanza sin obstáculos, o del *Destino* que señala que todas las cosas tienen un límite y que no existen seres que no tengan una limitación, o de *Moirá* porque todo está distribuido de antemano, o de *Nemesis* que distribuye a cada uno lo que se le debe, o de *Adrasteia*, es decir, de una causa cuya naturaleza es tal que a ella no se puede escapar, o de *Aisa* porque tal causa es eterna. Lo que se dice de las Parcas y de su huso tiende a lo mismo, porque son tres y a cada una se atribuye una función diferente de la duración: Presente-Pasado y Futuro.<sup>47</sup>

El tratado compone así una perfecta sinfonía que desde el hombre se eleva hasta Dios a

<sup>46</sup> *Ibid.*, 396 b, 25 ss.; 397 a, 1 ss.; 397 b, 15 ss.; 398 a, 1 ss.; 398 b, 7 ss. *Eldic. cit.*, II, págs. 468-71.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 399 a, 13 ss.; 401 a, 12; 401 b, 7 ss. *Festugiere, edic. cit.*, II, pág. 472-77.

través de la contemplación del mundo por él creado.

Este tema de la armonía de la creación que se impone a través de la contemplación del mundo puede rastrearse en toda la temática alejandrina y sus derivaciones como puede verse también en Filón.

Retomando un tema ya presente en el "Corpus Hermeticum", FILÓN enseña que si el intelecto humano recibe el nombre de "imagen" es porque fue fijado sobre el modelo de un intelecto único, el Intelecto del Universo que tiene, en este caso, categoría de arquetipo. Pero, además de esto, se ve que las relaciones entre intelecto humano y hombre, copian, en cierto modo, las que se establecen entre el Ser Supremo y el entero universo. En efecto, este intelecto es invisible aunque vea por sí mismo todas las cosas, y es invisible aunque por medio de él todo pueda aprehenderse. Está demás decir que, siguiendo la comparación podría afirmarse que el intelecto es como la divinidad en el hombre desde el momento en que cumple, en el cuerpo humano, el papel que Dios cumple respecto del mundo.

Así la divinidad invisible ha impreso en el alma invisible los rasgos de su propio ser con el objeto de que la región terrestre no se viera privada de alguna parte de la imagen de Dios.

Sigue luego una extensa exaltación de la capacidad del intelecto humano que recibió el cuño de su modelo, de modo que sus ideas ya no son mortales sino que participan de la inmortalidad. Cómo podría, en efecto, de otro modo quedar en su lugar y salir de viaje, ver a la vez lo que está cerca y lejos, recorrer todos los mares, atravesar la tierra hasta los límites extremos... O todavía, mucho más allá de lo que está sobre la tierra, aprehender las regiones de lo alto, el aire y sus cambios, los caracteres específicos de tal o cual momento del tiempo y todo lo que produce las estaciones del año... O remontar vuelo a través del aire hasta el cielo, para escrutar el comportamiento y las evoluciones de los cuerpos celes-

tes, y lo que determina el origen y el término de sus movimientos, como se ajustan unos a otros al conjunto según una regla de afinidad? ¿Cómo podría haber inventado las artes y las ciencias, tanto las que conciernen a la fabricación de cosas exteriores como las que miran al perfeccionamiento del cuerpo y del alma y una infinidad de otras de las que no se puede concebir el número y la naturaleza? De todas nuestras facultades, el intelecto es la única, en razón de su excepcional rapidez, que pasa y sobrepasa al tiempo que es, según parece, su medio natural. Por medio de invisibles poderes, entra en contacto, fuera del tiempo, con el universo, sus partes y sus causas. Y cuando alcanza los límites de la tierra, el mar o el aire y el cielo, no se mantiene, sin embargo, en reposo, porque considera que el mundo es un campo demasiado limitado para su carrera sin fin, y desea ir siempre más allá para asirlo y aprehender, si es posible, la esencia de Dios del que nada se puede percibir más que la existencia.

Si el intelecto humano que es tan pequeño y se encierra en un pequeño espacio, tal el del cerebro o del corazón, puede contener en sí la inmensidad del cielo y del universo, es porque no es más que una parcela de esa grande y bienaventurada Alma divina que posee por extensión del divino poder.<sup>48</sup>

Esta capacidad excepcional del intelecto humano al que podríamos llamar, con el lenguaje del Cusano, "quasi Deus in terris", es enseñada por Filón con ideas e imágenes que recuerdan claramente lo dicho al respecto por el *Piemander*, el *Asclepius* y los fragmentos de *Stobeo*.

Quedan apuntados así algunos caracteres centrales de la que será la definición de la dignidad del hombre en la filosofía del humanismo florentino dentro de la cual la "hominitas" escinde el marco natural, no por el cuerpo, que con él coparticipa, sino por el espíritu que hace posible al "microcosmos" ad-

<sup>48</sup> FILÓN, *Det.*, 86-90. Cfra. Festugiere, *op. cit.*, II, págs. 558-59; 559-60.

vertirse, más allá de la Naturaleza, como verdadero y propio “microtheos”.

## VI

Para completar el cuadro de las fuentes alejandrinas dedicaremos ahora unas líneas a la filosofía de Plotino a través de las cuestiones que más interesan a nuestro tema. Demás está decir que, por lo menos en lo que hace a la temática de la escuela florentina, Plotino es la figura más relevante de ese neoplatonismo tan presente en el pensamiento de Ficino y de Pico, y que, a través de ellos, especialmente, animará todo el cuadro espiritual de la Italia de la segunda mitad del siglo XV y principios del XVI.

Procediendo como siempre partiremos de las nociones cosmológicas para venir luego a aquellos aspectos que más interesan a la doctrina del hombre.

Dado que el padre común de todo este entendimiento cosmo-antropológico es Platón, no debe extrañar que encontremos aquí toda una serie de reiteraciones respecto del contenido de las fuentes ya examinadas, incluso de aquéllas que pretenden poseer una remota aunque dudosa antigüedad, porque, en este caso, y de acuerdo con la tradición de la “áurea cadena”, ellas, a su vez, habían sido inspiradoras de la filosofía platónica. Vemos así que se repite la consabida contraposición entre el Cielo, mundo hiperlunar, dotado de movimiento circular y eterno, poblado por seres inmortales, y mundo sublunar o tierra, dominio de los cuatro elementos y habitado por seres corruptibles y perecederos.

El Cielo se mueve circularmente porque emula al Espíritu. La diferencia entre ambos mundos, es decir, la perennidad de uno y la caducidad del otro, se debe, según enseña Platón, a que las partes celestes fueron creadas por Dios mismo, mientras que los vivientes del mundo sublunar resultaron de la acción de los dioses creados por El.

Queda sobreentendido que todo lo que es producto de la acción directa de Dios escapa

a la caducidad, como se ve en el caso del Alma celeste que actuando desde lo Alto engendra en la tierra a los vivientes.<sup>49</sup>

En el mundo celeste el Alma del Mundo recibe al Bien por el trámite del Espíritu y de ella participa el alma del hombre cuyo menoscabo consiste en la prisión del cuerpo. No obstante, por medio de la memoria, ella recuerda su condición celeste. A pesar de haberse despegado de la región superior ella conserva noticias de su pasado y de este modo estimula sus operaciones.

El alma humana, caída en el cuerpo, experimenta vicisitudes y conduce una vida miserable, aunque, no es menos cierto, que permanecen en ella las potencias espirituales que pertenecen al reino del pensamiento, es decir, los seres singulares y espirituales, dado que el Espíritu, además de unidad, es pluralidad. En las almas, en consecuencia, hay también unidad y multiplicidad, como se ve en el hecho de que, desde un único género, derivan especies diversas.

La función del alma racional es el pensar, pero no el pensar solamente, porque, en tal caso no se distinguiría en nada del espíritu. Ella añade alguna otra cosa a ese su ser espiritual, algo a partir de lo cual adquiere su propia sustancia, y no queda, por lo tanto, en mero espíritu, poseyendo, por sí misma, una función particular como toda otra cosa en el mundo.

Cuando mira lo que está antes que ella, el alma piensa, cuando mira a sí misma, se conserva, y cuando observa lo que está debajo de ella, ordena, rige y gobierna lo que de ella depende.<sup>50</sup>

El hombre, justamente, se define por el alma, considerando que todo lo otro que le pertenece corresponde al conjunto, esto es, a su coparticipación con los demás vivientes del mundo creado. El hombre verdadero, escribe Plotino, es el que purgado de toda atinencia material está dotado de aquellas virtu-

<sup>49</sup> PLOTINIO, *Enneadas*, II, 1-1-8; II, 2, 1-3.

<sup>50</sup> *Ibid.*, IV, 4,4-5; IV, 8,3.

des que consisten en el puro pensamiento, y que tienen su vida en el alma separada, con la que el alma del hombre mantiene sus vinculaciones, aunque se haya alejado de su verdadera y propia morada.

Cuando somos niños, priman las potencias que vienen del conjunto, y al mismo tiempo que actúan muy débilmente las luces que irradian las potencias superiores. En tal caso el hombre se encuentra próximo a las bestias que no son más que cuerpos de determinada naturaleza.<sup>51</sup>

Particularmente importante es la doctrina de Plotino acerca de la acción de los astros. El curso de los astros muestra las cosas futuras en cada caso singular, pero no los provoca, como supone la opinión vulgar.

El punto es importante porque, como se irá viendo, nos encontramos aquí con una refutación de la astrología tradicional que reaparecerá con toda amplitud en las posteriores especulaciones de Pico de la Mirándola. Lo que está en juego es el problema del encuentro entre libertad y fatalidad que tiende a resolverse con el triunfo de la libertad del espíritu humano.

Se piensa, dice Plotino, que los planetas y su curso no sólo tienen influencia sobre los acaecimientos y situaciones como pobreza y riqueza, salud y enfermedad, sino también sobre belleza, fealdad, y lo que es más sobre vicio y virtud. Los astros, según su posición en la banda zodiacal, vendrían a regir, caprichosamente, estados positivos y negativos, tornándolo todo a su placer de acuerdo con el lugar de su ubicación. Más radicalmente aún, se hablaba de planetas buenos y malos.

Plotino se apresta a refutar tales argumentaciones mostrando el absurdo de las suposiciones tradicionales. Estas estrellas, escribe, ¿son animadas o inanimadas en su movimiento? Si son inanimadas no pueden provocar más que calor o frío, y esto siempre que se pueda decir que alguna de ellas es fría. En

este caso se trataría sólo de una acción corporal. Si, en cambio, los astros fueran animados, ¿qué les hemos hecho nosotros para suscitar en ellos tales sentimientos? Respecto de esto se dice que no actúan intencionadamente sino por una constricción debida al “lugar” y a la “figura”, pero en tal caso, al entrar en ellos todos los astros tendrían que influir del mismo modo. Es ridículo, dice, que una estrella, a medida que pasa por cada signo, deba tornarse ora buena ora mala, otorgando dones siempre diversos.

Otras referencias acerca del orto y del ocaso de los astros son también muy relativas porque la posición de ascenso y descenso está siempre en relación con un observador de cuya posición dependerá que la estrella se vea en “subida” o en “bajada”.

Otro absurdo es el afirmar que las estrellas estén entre sí en una relación de amor u odio.

Siguen luego diversas reflexiones aclaratorias en el mismo sentido, pero lo que aquí parece importar más, es que, en relación con la vida humana, Plotino afirma que sólo las acciones que incumben al alma son acciones conformes a la naturaleza de los hombres mientras no se caiga en la multiplicidad del universo.

Cada hombre es una dualidad, es “uno” y es “conjunto”, es “otro” y es “yo”. Del mismo modo, también el mundo es doble: es un “uno” que consiste en el cuerpo y en una cierta alma vinculada a él, y es un “otro” en cuanto se trata del alma del Todo, la cual no reside en el cuerpo pero irradia reflejos sobre el alma que está en él.

Lo mismo acontece con los astros, los cuales, con su alma pura, no traen ningún mal al mundo sino sólo todas aquellas cosas que, en su devenir, se vuelven de ellos hacia el mundo. En este caso se trata de influencias en el cuerpo del mundo, de una parte hacia otra. En cambio, el alma verdadera del astro sólo vuelve sus miradas hacia el supremo Bien.<sup>52</sup> Si la

<sup>51</sup> *Ibid.*, *Ibid.*, I, 1, 10-11.

<sup>52</sup> *Ibid.*, *Ibid.*, II, 3, 1-12.

acción de las constelaciones fuera tan decisiva como se pretende suponer, todos los vivientes, no sólo los hombres, que nacen en el mismo momento, tendrían que ser idénticos. Sin embargo, es un hecho que cada ser singular nace según su naturaleza: el caballo del caballo, el hombre del hombre y así sucesivamente, cada uno según su determinación.

Hay, en consecuencia, un concurrir del movimiento del universo y aún influencias estelares, pero, bien entendido, sólo dentro de los límites corpóreos, operando sobre el ámbito del cuerpo. Resultan así calores, fríos y temperamentos físicos; pero, en este caso cómo no excluir los contenidos y caracteres vitales, cómo no excluir, especialmente, todo lo que no depende del temperamento físico, como por ejemplo el hecho de que uno sea filólogo o geómetra, hábil jugador de dados o inventor?

Luego de diversas consideraciones, escribe PLOTINO que, mientras sea incorpórea, el alma es plenamente señora de sí misma, libre y activa fuera de la causalidad cósmica. Cuando entra en un cuerpo, en cambio, pierde su independencia porque entra en un orden diferente de seres.

Las verdaderas acciones humanas, aquellas que no nacen de surgente extraña sino que brotan de lo íntimo, del alma pura, de un principio primordial que es guía y señor, no está sometida al error que surge de ignorancia o violencia, único caso en que el alma podría ser arrastrada a acciones que, en tal caso, ya no serían verdaderas acciones sino sólo estados pasivos.<sup>53</sup>

Valía la pena extenderse un tanto sobre este aspecto de las "Enneadas", quizá uno de los más importantes e interesantes de la obra de PLOTINO, porque nos permite apreciar la esencia de una antropología afinada en el problema de la libertad, que, al mismo tiempo, permite, como se verá luego en Pico y Bovillus, superar la tradicional definición microcósmica del hombre.

En efecto, como puede verse en lo ya anotado, hay algo del hombre, lo que hace a su naturaleza física, que coparticipa, para usar el lenguaje de PLOTINO, del "conjunto", es decir, del orden de la naturaleza. Esta parte, en cuanto posee y sintetiza en sí el mundo de los tres reinos, y en cuanto también tiene algo de los astros, está sometida a las leyes del acontecer natural, y admite un entrecruzarse de influencias que pertenecen al orden del mundo.

Sin embargo, en la definición del "ser" hombre, estas notas no bastan. En cuanto más allá de su inserción natural en el cosmos, el hombre es alma o espíritu, vemos que queda salvaguardada en él la parte que corresponde al reflejo del Alma superior, criatura que sólo existe por directa creación divina. Esto es lo que permite identificar también al hombre verdadero, el que encuentra en la intimidad de su conciencia la chispa esencial que le permite afirmarse, ahora, como distinto a ese orden cósmico al que su cuerpo permanece asido.

Para este hombre que se afirma como "uno", distinto del "conjunto", no existe el límite de influencias terrestres o cósmicas, y por lo tanto, tampoco está sometido a la acción de los astros. Contra toda acción constrictiva puede afirmar, mirando en la intimidad de su conciencia, su condición de hijo del Cielo, es decir, puede reconocerse como ser racional y pensante en una acción que es a la vez contemplativa, conservativa y ordenadora.

Si al mirar hacia lo alto advierte su inferioridad, al tender su vista en torno y percibir los seres que le siguen en el orden de la creación, su espíritu se afirma como señor y dominador de la vasta jurisdicción que se le confía.

Este dominio, así esbozado, del orden natural por la acción del espíritu constituye una de las vetas más significativas del neoplatonismo florentino en cuyos cenáculos y en cuya influencia se afirmará, con tenacidad inigualada, la noción de la dignidad suprema de un hombre creador que, artífice de sí mismo en

<sup>53</sup> *Ibid. Ibid.*, III, 1, 5-9.



la clara conciencia de su naturaleza espiritual, hace de su pensamiento el instrumento adecuado para la erección y dominio de un mundo que le es propio.

Apéndice al Capítulo V:

*Los "Oráculos Caldaicos"*

Dada la importancia de este texto, clave en las concepciones cosmo-antropológicas del Humanismo, creemos oportuno transcribirlo aquí en una versión castellana que creemos es la única hasta este momento.

Para lograrla, tarea nada fácil, dadas las peculiares características de estos complejos y oscuros hexámetros, hemos tenido en cuenta además del texto griego y la versión latina que trae B. KIESZKOWSKI, op. cit., Apéndice II, págs. 157-60, la traducción inglesa publicada por K. H. DANNENFELDT, op. cit., Appendix A, págs. 27-28, y parcialmente, las versiones al francés que de la traducción de MARSILIO FICINO trae la edición de la "Theologia Platonica" de R. MARCEL, Paris, Les Belles Lettres, 1964.

Con todos esos elementos creemos haber logrado sino una versión perfecta por lo menos algo adecuadamente comprensible en nuestra lengua.

En el agrupamiento de los versículos por razones de comodidad formal y conceptual, hemos preferido seguir la numeración de la citada traducción inglesa. Añadimos, para una mejor inteligencia de los conceptos implicados en algunos versos, una serie de notas aclaratorias que corresponden a ideas desarrolladas en el contexto de la filosofía griega.

*Oráculos Caldaicos*

1) Busca la fuente de tu espíritu, de donde, con este orden, poniendo al cuerpo en servidumbre, puedes volver a alcanzar el orden del que descienes, uniendo la obra con la sagrada razón.

- 2) No curves hacia abajo: porque un precipicio bajo la tierra yace trayendo hasta los profundos siete pasos bajo los que está el trono de la pesada necesidad. (a)
- 3) Porque tu vaso las fieras de la tierra habitarán.
- 4) No hagas crecer la función del destino.
- 5) Porque nada imperfecto procede del Paterno principio, pero la mente paterna no recibe aquel querer hasta que salga fuera del olvido y pronuncie la palabra, imponiendo la memoria del puro símbolo paterno.
- 6) Conviene que tú asciendas hacia la luz y hacia el esplendor del Padre desde donde es enviado un espíritu revestido con magna luz de inteligencia.
- 7) Sin embargo la tierra deplora hasta sus mismos hijos.
- 8) Fácilmente se desligan los alientos salvadores del alma.
- 9) En el cubil del vientre existe la leve fuente de una virtud que queda enteramente oculta; no excitando su virginidad.
- 10) El alma del hombre un dios vincula de algún modo a sí. Nada tiene de mortal, ella está toda embriagada por lo divino, pues se gloria de la armonía bajo la que existe el cuerpo mortal.
- 11) Porque en el alma existe lúcida la potencia del fuego del Padre, y permanece inmortal, y es señora de la vida, cubriendo muchos de los senos del mundo.
- 12) Busca el paraíso.
- 13) No corrompas el espíritu, ni a la profunda superficie vuelvas.
- 14) También la imagen tiene parte en el lugar circunluciente.
- 15) No abandones la sucia materia en el abismo.
- 16) No la llesves fuera, no sea que haciéndolo, algo de ella permanezca.

- 17) Si tú te aplicas con alma ardiente a las obras de piedad, tú preservarás el cuerpo eaduco.
- 18) Por cierto nunca revelarán los perros terrestres, saltando fuera de la tierra, al varón mortal el verdadero signo. (b)
- 19) La naturaleza persuade que hay demonios puros; y en la mala materia gérmenes probos y buenos.
- 20) Los castigos constriñen al hombre.
- 21) Permite que la inmortal profundidad de tu espíritu te conduzca; pero con empeño extiende tu mirada hacia lo alto.
- 22) Otro hombre creado con audacísima naturaleza.
- 23) He aquí que si a menudo a mí te diriges, todo verás estar dispuesto: Porque allí, ni aparece la celestial hinchazón curva, ni las estrellas brillan. La luz de la luna se oculta, la tierra no está quieta; pero, sin embargo, se ven todos los rayos.
- 24) No invoques a la sola imagen nativa de la naturaleza.
- 25) No en vano el espíritu creado extiende fuera sus riendas de fuego.
- 26) Cuando veas un fuego secreto, sin forma, saltando brillante a través de la profundidad del mundo, oye la voz del fuego.
- 27) La mente paterna grabó símbolos en las almas. (c)
- 28) Conoce que lo inteligible existe fuera de la inteligencia.
- 29) Hay, sin embargo, un cierto inteligible al que te conviene entender con la flor de la mente.
- 30) Todas las cosas fueron engendradas desde un único fuego.
- 31) Porque el Padre perfecciona todas las cosas y las entregó a la segunda inteligencia a quien todas las naciones de los hombres llaman primera. (d)
- 32) Los alados inteligibles comprenden a partir del Padre; y hacia la inteligencia los orientan inefables consejos.
- 33) Oh como el mundo tiene inflexibles guías espirituales.
- 34) El Padre trajo de sí mismo el propio fuego, pero no lo encerró en la potencia de su poder intelectual.
- 35) El Padre no se manifiesta mediante el temor sino que se infunde por medio de la persuasión.

#### Notas

- a) 1) El universo aparece en la teología órfica como una totalidad que abraza todas las cosas. Este universo, emergido del caos, está gobernado por Zeus a través de las potencias cósmicas que en la teología órfica toman los nombres de los dioses del culto oficial. Este concepto de Zeus se confunde con el de cielo, y abraza en sí a todas las divinidades y las fuerzas naturales... El fuego eterno es considerado como el principio activo del mundo...  
La necesidad como ley inmutable de la naturaleza es recordada a menudo en los himnos órficos... Todo el universo, el mundo, los dioses, los hombres, están sometidos a la necesidad concebida como estable legislación bajo la que se desenvuelven los procesos cósmicos y la vida humana...  
El concepto de hombre depende del de universo: el hombre es una parte del universo ligada no sólo a una ley general cósmica, sino también a la puramente terrestre, último grado de la escala de los seres derivados de Fanes, el de los mortales. Sin embargo, por medio de la derivación divina del hombre, le atribuyen una cierta inmortalidad, semejante a la de la divinidad, y un espíritu divino...  
La idea del universo concebido como un organismo animado fue el principal presupuesto de la visión propia del orfismo... Este concepto se basa en una intuición del universo como infinita totalidad... B. *Kieszkowski, Studi...*, *dit.*, págs. 116-18.
- 2) Los iniciados en el culto de Dionisio y de Koré, en Orfeo, ruegan: "de huir del círculo y de recuperarse del mal" (200).  
"En el círculo del hado y de la generación, del cual es imposible despegarse, según Orfeo, a menos que se obtenga el favor de los dioses a los cuales impuso Zeus el liberar

del círculo y de confortar contra el mal las almas de los hombres" (201).

Simplicio, *Comm. a Adist. De Caelo*, 284 a 14.

*Olimpiodoro, Comm. a Plat. Fedon, II, 11. Himnos Orficos, edic. Arrighetti, frag. 200-01.*

- 3) Tu sabrás la naturaleza del ether y todas  
 [las estrellas]  
 que están en él y cuantas la lámpara pura  
 [del sol]  
 fúlgido, acciones ocultas produce y su  
 [origen:]  
 de la luna que tiene el ojo redondo el  
 [errante trabajo]  
 y la naturaleza aprende: sabrás de donde  
 [venga ese cielo]  
 que nos circunda y como guiándolo  
 [necesidad]  
 a tener de los astros los no fijos confines  
 [constríñe.]  
 En que modo la tierra y la luna con el sol,  
 el ether universal, la láctea vía celeste,  
 el último cielo, de los astros el ardor fueron  
 [impelidos crearse.]  
 Las coronas más estrechas fueron colmadas  
 [de puro fuego,]  
 las siguientes de noche, interpuesto de  
 [chispa flamígera]  
 ondula y en el centro se encuentra la Diosa  
 [que todo dirige...]  
*Parménides, frag. 10-12, edic. Untersteiner, Torino, Bocca, 1925.*

- 4) El sistema cosmológico de Parménides nos sitúa a medio camino entre la visión simplista de Anaximandro y la complicada del *Timeo* y la República de Platón, y los relatos pitagóricos. La imagen es la misma: anillos concéntricos en torno al polo, alrededor pues de la tierra, pero oblicuos, dada la inclinación del eje del mundo... Esas coronas se incluyen unas en otras, a partir del polo, considerándose a este último el punto más alejado de la tierra... En el medio de esos círculos, es la divinidad la que impone a los anillos sus movimientos necesarios y a los astros errantes los límites que no pueden sobrepasar... En un punto podemos estar de acuerdo: tenemos que entendernos aquí con un mito pitagórico puro, que reaparece en boca de Er, hijo de armenios, en los fragmentos de Filolao en toda la literatura pitagórica posterior... En lo que toca a nuestro tema, interesa el nombre y el papel de la diosa: La Necesidad, encargada de cuidar la medida de los astros, de imponerles y obligarles a guardar sus orbes, sustraídos ya a las libertades individuales de esos seres todavía divinos. La noción de determinismo, y de determinismo

científico y matemático, aparece aquí con todo su rigor y amplitud. No se trata de un determinismo causal sino de un determinismo de leyes y relaciones... El mundo es un sistema, cuyos seres, los astros, están sujetos a trayectorias inmutables...

La diosa tiene en los pitagóricos y en el poema de Parménides, un papel o función astronómica... La física de Parménides nos lleva, en sus grandes líneas, hacia la física de la primitiva escuela pitagórica.

*A. Rey, La Jeunesse de la Science Grecque, Paris, Albin Michel, 1933, págs. 358-62.*

- 5) Lo que se supone en el mito de Er el Panfilio.  
 El movimiento de rotación que describe Platón se efectúa, por otra parte, en un plano horizontal. El recorre, no a la imagen de la rueda vertical, sino a la del huso. Aquí surge el problema de los influjos orientales; se ve que nosotros tocamos, precisamente aquí, uno de los puntos que se prestan a un examen, sino exhaustivo, por lo menos más próximo al contexto implicado. El tema de la hilandera está extendido, a la vez, en Grecia y en Oriente, dándose una etapa intermedia en objetos encontrados en Efeso y Nimrud. Esta cadena es interesante porque si el huso es un instrumento expandido en Grecia, donde se le hace, simbólicamente, emblema de las Moiras, es especialmente en Asia donde se le da valor de emblema religioso.  
 Según apunta Picard, se ve la rueca en manos de Ishtar, de la gran diosa hitita, de la diosa siria Atargatis, y de una divinidad chipriota primitiva. Hogarth, encontró en las ruinas del Artemision de Efeso, una figurilla de marfil representando a la que Picard llamó "Dama del huso". Se trata sin duda, de una diosa hilandera, tales Athenea o Artemis, y se sabe que ruecas y husos de plata eran ofrecidos como ex votos en el Artemision de Delos. Otros elementos complementarios en la misma ilustración inducen a pensar que más de un rasgo del mito de Er tiene carácter oriental. Se ve que el símbolo del huso, por el que se opera en la República el paso de la ciencia al mito, se encuentra precisamente siendo uno de los que ponen de un modo neto, y para un período muy antiguo, el problema de las relaciones entre Grecia y Oriente.  
*P. M. Schulh, La Fabulation Platonicienne, Paris, P.U.F., 1947, págs. 85-88.*
- 6) *El mito de Er.*  
 "Cuando cada grupo había pasado siete días en el prado, debía levantar el campo y partir al octavo día, para llegar, cuatro días después, a un lugar donde se descubría

una claridad que se extendía, desde lo alto a través de todo el cielo y la tierra. Luz derecha como una columna y muy semejante al arco iris, pero más brillante y más pura. Ellos llegaron a esa luz luego de un día de marcha; y allí, en el medio de la luz, ellos vieron, tendidas desde ese punto del cielo, las extremidades de esas cadenas; porque esa luz era un lazo que encadenaba al cielo, como las cuerdas que rodean a los trirremes; del mismo modo, retenía toda la esfera girante. En las extremidades de esos lazos estaba suspendido el huso de la Necesidad que hacía girar todas las esferas; el vástago y el gancho eran de acero, y el eje del huso mezcla de acero y de otros materiales. He aquí cual era la naturaleza del eje: exteriormente semejaba a los ejes de aquí abajo; pero por su composición, es necesario, de acuerdo con lo que decía Er, representárselo de la manera siguiente: era un gran eje excavado y vacío por completo, dentro del cual estaba exactamente encajado otro eje igual pero más pequeño, como las cajas que se encastran unas con otras; un tercer eje se instalaba del mismo modo, luego un cuarto, y luego los otros, porque había ocho ejes en total, insertos los unos en los otros, dejando ver en alto sus bordes como círculos, y formando la superficie continua de un solo eje alrededor del vástago que atravesaba de parte a parte el medio del octavo. El primer eje, el eje exterior, era aquel cuyo borde exterior era más amplio; desde este punto de vista, el sexto eje ocupaba el segundo lugar; el cuarto, el tercero; el octavo, el cuarto; el séptimo, el quinto; el quinto, el sexto; el tercero, el séptimo, y en fin, el segundo, el octavo. El círculo más grande estaba constelado; el séptimo era más brillante; el octavo tenía su color del séptimo al que iluminaba; el segundo y el quinto tenían, más o menos, el mismo color, un poco más amarillo que los precedentes; el tercero, era el más blanco de todos; el cuarto era rojizo; el sexto, tenía el mismo rango por la blancura. El huso entero giraba sobre sí mismo con movimiento uniforme; pero en la rotación del conjunto, los siete círculos inferiores giraban lentamente en sentido contrario a todo el resto. Entre los siete, el más rápido era el octavo, luego el séptimo; el sexto, el quinto, iban al mismo paso; el cuarto era el tercero en cuanto a la velocidad; el tercero era el cuarto; el segundo era el quinto. El mismo huso giraba sobre las rodillas de la Necesidad.

Platón, "República", X, 516 b-617 b.

Platón da a entender que la Necesidad está colocada en el centro del universo. Es pro-

blemente una idea pitagórica, porque Parménides, que sigue en esto a los pitagóricos, habla de un Ananké central como causa del movimiento y del nacimiento.

En el esquema que traza Platón en el mito de Er deben entenderse los círculos del siguiente modo:

I) Zodíaco, II) Saturno, III) Júpiter, IV) Marte, V) Mercurio, VI) Venus, VII) Sol, VIII) Luna. Este orden, que luego reaparece como se vio en el pseudo aristotélico "De Mundo" es distinto al que se impondrá luego en el sistema ptolemaico:

I) Zodíaco, II) Saturno, III) Júpiter, IV) Marte, V) Sol, VI) Venus, VII) Mercurio, VIII) Luna.

b) 1) Para entender el valor de la expresión "perros terrestres" quizá convendría tener en cuenta la lista de significaciones que se dan, respecto de este animal en los Hieroglyphica de Horapollo, I, 39.

c) 1) Se plantea aquí la cuestión del origen y residencia de las almas.

En los Himnos Orficos leemos los siguientes:  
I) El alma de los hombres tomó sus raíces del ether.

II) Y aspirando el aire un alma divina poseemos.

III) Y el alma inmortal e incorruptible viene de Zeus.

IV) El alma entre todas las cosas es inmortal y los cuerpos mortales.  
Vetio Valente, Antología, IX, 1.

"Himnos Orficos", edic. Arrighetti, frag. 199.

2) Las creencias en torno al lugar de residencia de las almas sufrieron diversos cambios con el andar del tiempo. La difusión en el mundo helenístico de la astrología caldeasiria, había llevado a un primer desplazamiento de los infiernos: se le había extraído de las entrañas de la tierra para alojarlo en el hemisferio inferior (hipogeo). El Axiococo pseudo platónico había reunido allí la asamblea de las sombras (siglo I a. C.). En ese momento debía considerarse que las almas iban al hemisferio oscuro por la misma ruta que seguía el sol al desaparecer cada noche en el horizonte, e inversamente, cuando aparecían, llegaban desde Levante. Nacimiento y muerte compaginaban así con el orto y el ocaso. En las doctrinas astrológicas, orto y ocaso correspondían a Cáncer y Capricornio.

Aconteceía ahora que si el hipogeo era iluminado por el sol al descender la noche

sobre el hemisferio, correspondiente, ya no podía servir aquél de oscura morada a las almas, de modo que, según Numenio, en el siglo II d. C., el paraíso debía ponerse en las Fijas y en las esferas planetarias el lugar de expiación. El uso continuado de Cáncer y Capricornio para el descenso y ascenso, se debió a que Cáncer era considerado Norte y Capricornio Sur. En Numenio, Cáncer-Norte-descenso se perfeccionó luego con las correspondencias Norte-frío-generación y Sur-calor-disolución.

La ruta se transformó del siguiente modo: En lugar de subir desde el hipogeo por Cáncer, puerta de Levante, las almas, en Numenio, descendían desde el Zodíaco por la más septentrional de las constelaciones sobre la cintura de la elíptica. En lugar de volver al hipogeo por la ruta del Poniente (Capricornio), esas mismas almas subían al empíreo por Capricornio, el signo más meridional del Zodíaco.

*F. Buffiere, op. cit., págs. 450 ss.*

3) *Una exégesis de la gruta de las Ninfas anterior a Porfirio y Numenio.*

Los escolios nos han conservado una exégesis de la gruta de las Ninfas que es anterior y difiere sensiblemente de la de Porfirio y Numenio. Parece corresponder a una escatología más antigua, y el autor de esa exégesis debía todavía colocar el alma de los muertos sea en la tierra, sea en el hemisferio inferior. En efecto, si está de acuerdo con los otros dos en hacer de la gruta la imagen del mundo y ver en las Ninfas y las abejas la imagen de las almas, da sobre las dos puertas una interpretación distinta.

Situándose en la perspectiva del otro mundo, él hace surgir las almas del hipogeo cuando van en busca de sus cuerpos (nacimiento), y hace luego que descendan por la puerta sur cuando han abandonado los cuerpos y van a su morada (muerte). Esta forma está más de acuerdo con lo dicho por Platón en el mito de Er en el Libro X de la República. Las almas que ha visto Er suben desde la tierra. Numenio en cambio, violenta el texto platónico y hace bajar las almas, en ruta hacia la generación, desde el cielo estrellado.

Esta exégesis parece haber nacido entre la de Plutarco y la de Numenio, precediendo a este último en menos de un siglo.

*F. Buffiere, op. cit., págs. 448-49.*

4) *Origen y rango de las almas en la creación.*

*Numenio*: El Dios supremo no puede estar en contacto con la materia, de ahí la necesidad de un segundo dios demiúrgico que participa del primero y se vuelve a

la materia que tiene la función de organizar. Ese segundo Dios es el *nous* demiúrgico que piensa al mundo. El mundo, en tanto pensado, engendra un tercer Intelecto o Dios. El alma nace del primer Dios y corresponde al segundo Dios distribuir las en los cuerpos humanos.

*Porfirio*: Admite una tríada divina: el Dios Padre, el Dios Hijo y un tercer Dios que resultaría intermediario entre los otros dos. En el hombre, el alma intelectual es consustancial al Intelecto del Padre que se proclama Hijo.

*Jámblico*: El alma ocupa el cuarto lugar, luego del Dios Eis, el Dios Monas y el Primer Inteligible.

*Arnobio*: El alma ocupa el cuarto lugar luego del primer Dios y los dos Intelectos.

*Oráculos*: El segundo Dios crea al mundo. El tercer lugar lo tiene el Alma del Mundo.

*Plotinio*: El Alma universal es la tercera hipóstasis, luego del Padre, y del Intelecto en reposo.

5) *Origen celeste del alma.*

*Proviene de los astros*

*Cicerón*, "Somn. Scip.", 15: "Los hombres han recibido su espíritu de los fuegos eternos de arriba, que vosotros llamáis constelaciones y estrellas, fuegos esféricos y circulares que, animados de intelectos divinos, cumplen sus revoluciones con una admirable rapidez".

*Varrón*, "De lingua latina", V. 59: "La semilla de vida en los cuerpos vivientes es el fuego, que es alma e intelecto. Es un soplo cálido venido del cielo, porque es en el cielo donde se encuentran, innumerables, los fuegos inmortales".

6) *La naturaleza del alma está en relación directa con la naturaleza de las Ideas, o con la de Dios concebido como Intelecto supremo que piensa las Ideas.*

*Albinus*, "Didaskálikos", 25: "El ser del alma es el de aportar la vida. Lo que trae la vida no es susceptible de muerte. Por lo tanto, el alma es inmortal, y en tanto que inmortal, indestructible. Ella es, en efecto, una esencia incorpórea, inmutable en cuanto a su ser fundamental, inteligible, invisible, simple en su forma. Ella es incompuesta y no sufre ni la disolución ni la dispersión. Por sus rasgos, el alma se asemeja a lo Inteligible que él también, por su naturaleza, no sufre ni dispersión ni destrucción. Por lo demás el alma

ocupa naturalmente el lugar de jefe, y quien ese lugar ocupa se asemeja a lo Divino. Por lo tanto, el alma, puesto que se asemeja a lo divino, es indestructible e imperecedera”.

*Festugiere, op. cit., III, págs. 27-28.*

d) 1) *La doctrina de los Oráculos Caldaicos y la contaminación neoplatónica.*

No debe extrañar que, luego de la memoria de W. Kroll, los *Oráculos caldaicos* no hayan sido estudiados. Las dificultades abundan no sólo a causa de la oscuridad tradicional de ese género literario, sino también porque no sabemos en que orden lógico ordenar los fragmentos, y además, porque los autores que se inspiran en la teología caldaica (Porfirio, Sinesio), o los que citan los textos, como Proclo, Simplicio, Damascio y Psellos, los contaminan con doctrinas neoplatónicas, al punto que es difícil discernir el nudo central del pensamiento en cuestión. Si el autor de ese fárrago es el “Caldeo” y theúrgico Juliano, que vivió bajo Marco Aurelio, parece adecuado poner a los Oráculos en relación con la filosofía religiosa de la época, por ejemplo, con la de Numenio. Las vinculaciones con éste son numerosas y notables.

En principio, el Primer Dios de los Oráculos no es más que Padre Dios oculto en sí mismo, y no un Intelecto. Sin embargo, en muchos lugares, los Oráculos lo designan como Intelecto, de modo que a veces se produce anfibología cuando se habla de “Intelecto del Padre” que puede significar, tanto al segundo Dios, Intelecto por esencia, como al Primero. Lo mismo acontece en Numenio, dado que entre él y los Oráculos hay correspondencias en lo que hace al Primero y Segundo Dios.

El caso del tercer Intelecto es aún menos claro. En Numenio tiene el tercer rango en la serie porque no es intermediario entre los otros dos, dado que según Proclo es el pensamiento del Segundo Dios, el Intelecto demiúrgico, que no se distingue de aquel más que como el Pensamiento pensado respecto del Pensamiento pensante.

En los Oráculos hay dificultad para darse cuenta si el tercer Intelecto, llamado Dios, cuyo papel es, a la vez, el de distinguir y reunir a los dos primeros, es posterior al segundo Intelecto o mediano entre los dos primeros.

El primer Dios es puramente Padre, encerrado en él mismo, y por lo tanto, incognoscible: “El Padre se enajenó a sí mismo, no habiendo incluido en su Potencia Intelectiva el fuego que le es propio”. Dios incognoscible, no se le conoce más que por una conversión del ojo del alma, cuando ésta se

vacía de toda otra percepción. Es, en todas las cosas, desconocido para los hombres.

Solo erróneamente los hombres toman al segundo Dios, que conocen, por el primer Dios que les es desconocido. El segundo Dios crea el mundo.

El primer Dios es puramente trascendente, no crea él mismo al mundo sensible, sino que deja ese cuidado al segundo *Nous*: “El Fuego primero, desde el más allá, no hace descender su Potencia hasta la materia por una acción directa, sino por medio de un Intelecto, porque es un Intelecto, surgido de un Intelecto, el Artesano del mundo hecho de fuego”.

“El Padre ha creado en perfección todas las cosas, y El las ha librado al segundo Intelecto”. “El Intelecto del Padre (el segundo Dios) dice: Que todas las cosas sean divididas en tres”. El Padre le acuerda su consentimiento, y he aquí que todas las cosas fueron divididas”.

En razón de su doble cualidad de *Nous* y de Demiurgo, el segundo Dios es doble: “Luego de aquél (el primer Dios), está la Dyada (el segundo Dios), porque ella posee esos dos caracteres, el de contener por el intelecto los inteligibles y de dar sentimiento a los mundos”.

Los Inteligibles derivan enteramente del primer Dios: “Como un torrente que ruga, el Intelecto del Padre (aquí el Padre mismo), en su infatigable consejo, lanza las olas de su pensamiento que revisten todas las formas; y éstas manan todas de la misma Fuente única. Porque es del Padre que viene el consejo y el cumplimiento de ese consejo. No obstante, las Ideas, por el Fuego inteligente, fueron distribuidas y participadas en otras Ideas inteligentes. Porque el Rey ha hecho preexistir al mundo de mil formas un Modelo intelectual imperecedero; y a medida que nuestro mundo, de un modo desordenado, busca seguir las huellas del Modelo, apareció un Orden impregnado de belleza, ornado con Ideas de toda especie... La Fuente es única, y aquellas manan... pensamientos inteligentes surgidos de la Fuente paternal... Esas Ideas primordiales, es la Fuente original, completa en sí misma, del Padre que los hace manar”.

*Festugiere, op. cit., III, pág. 52 ss.*

- 2) Los Oráculos presentan al Primer Dios, a la vez, como oculto, casi como incognoscible, y como susceptible de ser visto por el intelecto humano purificado. Aquel que los hombres llaman Primer Dios, no es el primero sino el segundo. El Primer Dios está retirado en sí mismo, él se “enajenó”, sin

haber incluido en la potencia intelectual (el segundo Dios), el fuego que le es propio, es decir su esencia propia de Dios supremo. "Existe un cierto Inteligible que te es necesario asir por la flor del espíritu". Porque si tu inclinas tu espíritu hacia ese Inteligible y buscas concebirlo como un objeto determinado, no llegarás a concebirlo. El es, en efecto, la fuerza de una espada potente y brillante que hiere los ojos con un resplandor inteligible. Por lo tanto, no es mediante un esfuerzo violento que debe concebirse ese Inteligible, ni tendiendo al extremo la llama del intelecto que mide todo, salvo a ese inteligible. Hay que buscar asirlo, no por visión directa, sino llevando sobre él la pura mirada del alma alejada de los sensibles, haciendo tender hacia él Inteligible un intelecto vacío de pensamiento, hasta que llegue a conocerlo, porque él escapa a la acción del intelecto.

*Festugiere, op. cit., IV, págs. 132-33.*

## Capítulo VI: *La obra del último día.*

Dada la vastedad que ha ido asumiendo el aparato de fuentes, decidimos dejar de lado a los autores romanos, entre los que podríamos destacar, especialmente a Cicerón y Macrobio, por considerar que sus teorías, aunque interesantes, resultan meramente reiterativas de lo ya implicado en la enseñanza greco-alejandrina.<sup>54</sup>

<sup>54</sup> A modo de ejemplo podríamos anotar el antropocentrismo que a propósito de los egipcios recoge Macrobio refiriéndose a Serapis: "Yo soy la divinidad que te haré conocer:

"El cielo del cosmos es mi cabeza, mi vientre es el [mar,

Mis pies son la tierra, mis orejas el aire,  
Y mis ojos que resplandecen a lo lejos, la luz  
[brillante del sol".  
(Saturnalia, I, 20, 17-18).

Y el tema de la dignidad del hombre tal aparece en Ovidio:

"Un animal más noble, más capaz de alta inteligencia y digno de gobernar a todos los otros, faltaba aún. El hombre nació, sea que el creador de todas las cosas, padre de un mundo mejor, lo hizo formado con un germen divino, sea que la tierra reciente, separada de poco de las altas regiones del ether, retuviese aún gérmenes del cielo, restos de su parentesco, y que el hijo de Japeto, mezclándola con las aguas de un río, lo haya modelado a imagen de los dioses, señores del universo; mientras que, con la cabeza baja, todos los otros animales tienen sus ojos pegados a la tierra, él dio al hombre un rostro que se eleva hacia lo alto; él ha querido permitirle contemplar el cielo, levantar sus miradas y llevarlas hasta los astros". (Metamorfosis, I, 76-86).

Con los autores cristianos algunos importantes aspectos de las doctrinas tradicionales hasta aquí analizadas van a tomar otra perspectiva. Podríamos decir que el enlace más evidente entre alejandrismo y cristianismo se encuentra en Orígenes.

En principio, e inevitablemente, dentro del contexto de la teología cristiana, habrá que comenzar por hablar de una acción providencial que nace con el acto de creación y se prolonga a través de toda la vida de los seres cuya presencia depende de la voluntad de Dios. En este sentido, la acción providente de Dios es como un segundo acto de la Creación, destinado, justamente, a conservarla y desarrollarla.

La acción providencial, en Orígenes, se ejerce en tres niveles o ciudades. La ciudad suprema, en la que Dios aparece como origen de las inteligencias que habiendo nacido de Él lo contemplan. La ciudad espiritual, que corresponde al orden universal, en el que se manifiesta el designio providencial al que obedecen las almas gracias a la mediación del Verbo encarnado. Y la ciudad natural, en cuyo seno se libran los combates y tentaciones, que sostiene el libre albedrío del hombre, a través de pruebas catárticas y bienhechoras.<sup>55</sup>

El universo es una comunidad de espíritus distintos, una ciudad de almas obedientes, y por una consecuencia necesaria, un inmenso viviente. Su unidad, más que física, es moral. Las almas individuales, véase la diferencia con el neoplatonismo y el alejandrismo, no son ya las partes de un alma total, sino naturalezas o esencias irreductibles unas a otras, que concurren a la armonía universal a partir de su valor personal. El universo físico fue creado y organizado para la jerarquía de seres razonables. Se adapta a las condiciones de cada espíritu porque la materia es cambiante y se presta a las transformaciones más diversas. Los elementos groseros pueden tornarse

<sup>55</sup> R. CADIOU, *La Jeunesse d'Origene*, Paris, Beauchesne et fils, 1935, pág. 281.

sutiles: la madera se hace fuego, el fuego humo, y éste aire.

Afirmada la unidad armónica del mundo, su relación con el mundo invisible queda asegurada por la presencia mediadora de Cristo. El Verbo, al encarnarse, atestigua acerca del Padre entre los hombres y da a la “hominitas” un lugar excepcional en el contexto cósmico. El alma del hombre se revela así intermediaria entre la divinidad y el mundo inferior.<sup>56</sup>

Recorreremos ahora el contexto de la doctrina de los autores cristianos hasta el siglo XII. Por razones de brevedad nos limitaremos a las meras enunciaciones que corresponden a los diversos autores, quedando sobreentendido que las elaboraciones más interesantes corresponden al período que va del “platonismo” de Chartres hasta el siglo XV.<sup>57</sup>

Según S. AMBROSIO, el hombre fue construido sobre el tipo y plan del cosmos. Así como el cielo está por encima del aire, los mares y las tierras, la cabeza del hombre domina sobre todos los miembros. Los ojos son, en el hombre, lo que la luna y el sol en el cielo, mientras que sus cabellos semejan a las ramas de los árboles.<sup>58</sup>

En S. AGUSTÍN, encontramos comparaciones que apuntan, más ampliamente, a una identificación antropo-cósmica. La tierra informe y vacía, escribe, sumergida en las tinieblas, era como el hombre antes de que Dios le otorgara su gracia con la luz de la fe que creó el primer día... El firmamento, por medio del cual Dios separó las aguas superiores e inferiores, es como la ley moral revelada en la Escritura para separar el bien del mal. La división de aguas y tierras es la separación del alma (tierra) de las aguas (malas inclinaciones). Los

astros y las estrellas del cuarto día, son como Cristo y sus apóstoles... Los pájaros y los peces del quinto día, son como los catecúmenos que nacen a la gracia... Los otros animales creados, en el siguiente día, son como los buenos sentimientos nacidos de la gracia... En fin, el hombre creado a imagen y semejanza de Dios, simboliza la gracia suprema que introduce al hombre en la familiaridad divina.<sup>59</sup>

En el “Octavio” de MINUCIUS FÉLIX aparece en cambio, el consabido tema de la especial dignidad del hombre en el contexto de la creación. Diferimos de las fieras escribe, en que ellas, con el rostro inclinado hacia la tierra, nada pueden ver ni estimar de lo creado. El hombre, por el contrario, con su rostro erecto, vuelto hacia el cielo, y con el auxilio de la palabra y la razón por las que conocemos a Dios, lo sentimos y lo imitamos, no puede ignorar con sus ojos y sentidos, la celeste claridad. Resultaría así sacrilegio buscar la tierra cuando alguien fue creado para el cielo... Dios se hizo artífice de la belleza de nuestras formas, tanto del estado vertical y del rostro levantado, como de los ojos puestos en lo alto como en un espejo, y de todos los otros sentidos forjados como una fortaleza.

Largo sería analizarlo todo. Ningún miembro hay en el hombre cuya causa no sea la necesidad y el decoro, y lo que es más de admirar, su misma figura, todos cuyos lineamientos si son semejantes en lo universal difieren en lo particular.<sup>60</sup>

Elementos del mundo y sentidos del hombre aparecen comparados en CLAUDIANO MAMERTO. La vista tiene en el hombre el predominio que corresponde al sol y al fuego en el cosmos. Las chispas del fuego interior, producido por el corazón, suben a la concavidad de la cabeza que es como el cielo del hombre. Desde los ojos, ese fuego envía sus rayos sobre los obje-

<sup>56</sup> *Ibid.*, págs. 297 ss.

<sup>57</sup> Por razones prácticas, en general tomamos los textos transcritos por PH. DELHAYE, en su edición de Godefroy de Saint-Victor, *Microcosmus*, Lille-Gembloux, 1951.

<sup>58</sup> S. AMBROSIO, *Homiliae in Hexameron*, VI, 9, P. L. XIV, 265. Cfra. PH. DELHAYE, II, págs. 154-55.

<sup>59</sup> S. AGUSTÍN, *Confesiones*, XIII, 15-22. Edic. cit., II, 156-57.

<sup>60</sup> MINUCIUS FÉLIX, *Octavius*, 17-18. Edic. M. Pellegrino, Paraviae, 1950, págs. 19 ss.



tos materiales, dándoles colores y formas. El ether debe ser relacionado con el oído y el olfato porque por su intermedio se perciben los ruidos y los olores. Sin la humedad del agua, el sentido del gusto no podría ejercerse. Es evidente, por fin, que el sentido del tacto se parece bastante a la tierra.<sup>61</sup>

En ISAAC DE L'ETOILE, es el alma la que se asemeja al conjunto de las cosas. Por los sentidos se aproxima a la tierra, por la imaginación al agua, por la razón al aire, y por el intelecto al firmamento, y en fin, por la inteligencia al cielo... Las facultades pueden compararse con los elementos: *Intelligentia* (ignis); *Intellectus* (aer); *Ratio* (agua); *Phantasticum spiritus* (terra).<sup>62</sup>

Un rodeo coincidente podemos ver en GREGORIO MAGNO. Para que el Señor pudiera decir a sus discípulos: "Predicad a toda la creación", ¿era necesario que el S. Evangelio fuera predicado a los objetos inanimados, a los animales sin razón? Esta expresión "toda la creación" alude al hombre, porque él tiene algo de la creación entera. En efecto, tiene ser, en común con las piedras; vida, con las plantas; sensación, con los animales; inteligencia, con los Angeles. Si es que tiene algo en común con toda la creación, el hombre es como la entera creación, y a la vez, es cada una de sus criaturas. En este sentido, el Evangelio, en la medida en que es predicado al hombre sólo lo es a toda la creación.<sup>63</sup>

Tradicional se muestra el pensamiento de ISIDORO DE SEVILLA. El hombre es llamado así porque proviene "ex-humo", es decir, formado por el limo de la tierra (Génesis, 2,7).

En realidad el nombre de "homo" se da alusivamente a todo el hombre, es decir, al compuesto de cuerpo y alma. Los griegos llamaron al hombre *anthropon* porque, leván-

tándose sobre la tierra, mira hacia lo alto en la contemplación de su artífice, tal lo expone Ovidio (*Metamorfosis*, I, 84)... El hombre mira hacia el cielo para buscar a Dios, y no a la tierra como los animales así criados y sometidos al vientre. Hay, sin embargo, un hombre interior, que es el alma, y otro exterior, que es el cuerpo... La carne consta de los cuatro elementos: La tierra está en la carne, el aire en el hálito, el humor en la sangre, y el fuego en el calor vital. Estos elementos tienen en el hombre una parte determinada, de modo que una vez disuelta la unión, estas partes han de volver a sus elementos originales.<sup>64</sup>

El hombre mereció ser llamado microcosmos, escribe Beda, en razón de la correspondencia que puede establecerse entre las estaciones, los elementos y los humores. La sangre crece en la primera y como el aire, es cálida y húmeda. Cálidos y secos son el verano, el fuego y la cólera roja, mientras que el otoño, el agua y la cólera negra se caracterizan por la sequedad y el frío. Finalmente, la flema que predomina en el invierno, como esa estación y la tierra, posee las cualidades de sequedad y frío.<sup>65</sup>

En la armonía del cosmos, como en la música, se distinguen siete tonos, escribe GREGORIO DE AUTUN. Lo mismo acontece con la naturaleza humana en la que pueden discernirse cuatro elementos y tres fuerzas del alma. Por esa razón, el hombre fue llamado microcosmos o pequeño mundo, al unísono con el mundo celeste... En efecto, por su cuerpo, el hombre asemeja al mundo y por el alma a Dios. El organismo nació de los cuatro elementos y se confunde con el cosmos. La cabeza, es redonda como el cielo; los dos ojos, evocan al sol y la luna. Los huesos son duros como las piedras; las uñas, vigorosas como los árboles; los cabellos, que ornan la cabeza, hacen recordar a las hierbas que cubren la tierra. En cuanto al

<sup>61</sup> CLAUDIANO MAMERTO, *De statu animae*, I, 7. Edic. cit., II, pág. 141.

<sup>62</sup> ISAAC DE L'ETOILE, *Liber de spiritu et anima*, 6-11; P. L. 40, 783-87. Edic. cit., pág. 144.

<sup>63</sup> S. GREGORIO MAGNO, *Oficio de la Asunción*, Lectio IX de los Nocturnos. Cfra. FRANK-DUQUESNE, *Cosmos et Gloire...*, cit., pág. 53, nota 9.

<sup>64</sup> ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*, IX, 1, 4-6 y 16, Madrid, B.A.C., 1951, págs. 264-65.

<sup>65</sup> BEDA, *De temporum ratione*, 35. P. L. 90, 457 ss. Edic. cit., II, pág. 143.

alma, ella fue creada a imagen y semejanza de Dios... Ella posee tres facultades: memoria, inteligencia y voluntad que representan a las tres personas de la Sma. Trinidad.<sup>66</sup>

Pequeñas variantes ofrece el tema en HILDEGARDE DE BINGEN. El firmamento es el piso superior del mundo que se divide en tres zonas de igual dimensión, propias al fuego, al aire y al ether. Semeja a la cabeza y al cuello del hombre, dentro de los cuales se pueden distinguir tres zonas: la frente, la nariz y la boca (mentón y garganta). La segunda zona del cosmos es la de la atmósfera donde circula el aire sutil, y semeja al pecho del hombre y su inspiración. La tierra, a su vez, es imagen del vientre, al tiempo que brazos y piernas representan a los cuatro vientos principales.<sup>67</sup>

Si pasamos ahora a los autores en lengua griega, vamos a ver que el panorama no varía sustancialmente. A partir de ORÍGENES, vemos que los ornamentos del mundo visible figuran alegóricamente como dones otorgados a ese microcosmos que es el hombre. El cielo situado sobre el firmamento, prefigura la inteligencia humana. La hierba que nace luego que la tierra lleva su fruto, es la imagen de las buenas obras. Las luminarias del cielo representan los guías morales que son Cristo y su Iglesia. Los reptiles y los pájaros designan los pensamientos que nacen en el espíritu del hombre...<sup>68</sup>

En su obra sobre la creación del hombre, reprocha GREGORIO DE NYSSA a los autores paganos el que hayan creído que podían elogiar al hombre comparándolo con la naturaleza. Con esto no hacen más que ponerlo al mismo nivel de los animales y las plantas. La Iglesia, en cambio, enseña que el hombre es imagen de Dios. En su "Comentario sobre los Salmos", no obstante, busca situarse en un término medio entre ese concepto y su negación. El cosmos que sale de las manos de Dios, es, según

enseña el Apóstol, una vasta armonía. El hombre es como la síntesis del cosmos, debe ser, por lo tanto, como la armónica imagen de Dios.<sup>69</sup>

Creando al hombre, escribe NEMESIO DE EMESSA, Dios unió al mundo inteligible y el sensible. Es por eso que Moisés, describiendo el origen del mundo, dice que el hombre fue hecho en último término. Siendo creado luego del mundo visible, preparado para él, y antes que los seres espirituales, los ángeles, el hombre aparece como un vínculo entre ambos órdenes, como el lugar central donde se concreta la simpatía universal... En efecto, el hombre tiene en sí algo de todos los seres del cosmos: puede conducirse como ser terrestre, como animal, y al mismo tiempo, como espiritual y celeste. Nadie ignora que el hombre tiene rasgos comunes con los seres inanimados, que tiene una vida animal; pero que, por otra parte, alcanza, con el poder de su mente, a los seres intelectuales. Mediante su cuerpo, hecho con los cuatro elementos, el hombre entabla una relación simpática con los seres inanimados. Tiene un alma vegetativa y procreativa como los vegetales, y como los animales, posee una vida sensible y emotiva. Sin embargo, gracias a su inteligencia y razón, puede remontarse hasta el mundo de los espíritus.<sup>70</sup> Finalmente, en SCOTO ERÍGENA, se ve un cuadro general y jerárquico de la creación. Los seres vivientes creados se dividen en cuatro clases: 1) los ángeles, dotados de intelecto; 2) los hombres, caracterizados por la razón; 3) los animales, con vida sensible; 4) los gérmenes y los cuerpos brutos entre los que no se encuentra más que un vestigio de vida, y especialmente los cuatro elementos (fuego, aire, agua y tierra). Por esta razón puede decirse que el hombre es un resumen de la creación, en cuanto contiene en sí alguna cosa de todo lo creado. Posee inteligencia como el

<sup>66</sup> HONORIO DE AUTUN, *De imagine mundi*, I, 82. P. L. 172, 140. Edic. cit., II, págs. 164-65.

<sup>67</sup> HILDEGARDE DE BINGEN, *Liber divinorum operum*, I, 4, 93. P. L. 197, 871. Edic. cit. II, pág. 169.

<sup>68</sup> Orígenes, *Homilias sobre el Génesis*, I, 1-13. Edic. cit., II, pág. 151.

<sup>69</sup> GREGORIO DE NYSSA, *La creación del hombre*, trad. Laploge, París, 1943, págs. 150-51. Edic. cit., II, pág. 152.

<sup>70</sup> NEMESIO DE EMESSA, *De natura hominis*, I. P. Gr., 40, 506. Edic. cit. II, 153-54.

ángel, la razón que le es propia; pero, simultáneamente, siente como el animal, y vive con la vida elemental de todos los demás seres. Por todas estas cualidades, el hombre puede ser definido como “creaturarum omnium officina”.<sup>71</sup>

Como puede verse, a través de todas las expresiones reseñadas hasta aquí, estamos en el dominio de las imágenes tradicionales de la relación macro-microcósmica. En todo esto, y a pesar de tratarse de autores cristianos, nos encontramos aún en el pleno dominio de las posiciones naturalistas. Es decir, el hombre es definido como “microcosmos” por naturaleza, por el mero hecho de ser y existir.

## II

A partir del siglo XII, el tema de la relación macro-microcósmica va a complicarse con una nueva inserción de los motivos astrológicos que, en este caso, resultan del influjo de la ciencia y la filosofía de los árabes.

Hasta este momento, como fuimos viendo, al margen de las inevitables atingencias clásicas, predominó, entre los autores cristianos, la correspondencia cosmo-antropológica de inspiración bíblica.

Las nuevas circunstancias intelectuales van a dar paso al entrecruzamiento de diversas corrientes que, sin ser nuevas, ya que pertenecen al viejo contexto de la tradición mediterránea, van a adquirir aquí una orientación que busca ponerse en concordancia con la temática cristiana. Se inaugura así un proceso de acogimiento y polémica que dará largos frutos posteriores, y que han de prolongarse hasta el siglo XVII en los campos de la filosofía y del arte.

Se imponen, a partir de aquí, dos actitudes fundamentales. Una proviene de los escritos de los Padres de la Iglesia, apoyados en la Biblia, y apuntalada, en este caso, por el ra-

cionalismo aristotélico; mientras que la otra se nutre en el pensamiento árabe en el que se recogen antiquísimas nociones que postulaban y aceptaban la influencia de los astros en el destino de los hombres.

En el fondo se trataba de precisar, dada que la relación macro-microcósmica es generalmente aceptada, cuál era su fundamento, decir, si la comunión hombre-cosmos debía basarse en el hecho de ser el hombre “la obra del último día”, resumen y síntesis, por tanto, de la Creación, o si la identificación debía descansar en una regencia del orden terrestre por parte del cielo astral.

En uno u otro caso no debe extrañar que en el siglo XIII se produjera una notable vitalización del tema, a través de las preocupaciones naturalistas del “platonismo” de Chartres. Los hombres de Guillermo de Conches, Gilberto de la Porrée, Bernardo Silvestre, Guillermo de Saint-Thierry y Godefrido de Saint-Victor, son suficientemente expresivos al respecto.

Los tratados de estos autores retoman, al mismo tiempo, las ideas pitagóricas y los temas del Timeo a través del comentario de Calcidio.

A propósito de esta cuestión, fue común oponer a profetas y astrólogos, dado que ambos se referían a acontecimientos por venir, es decir, entendían remitirse a una enseñanza que atendía a la predeterminación del futuro. Demás está decir que, entre los autores cristianos, la posición es clara: Sólo a Dios compete el conocimiento del futuro, y en tal sentido, los profetas eran los portavoces del saber de la divinidad. Respecto de los astrólogos, recuerda, coherentemente, una vieja noción estoica, según la cual, ahí donde se habla de adivinación están presentes los dioses. Si se planteaba el problema, no cabían dudas: la astrología era una disciplina que se trataba en fórmulas mágicas, y que sólo tenía sentido en un contexto politeísta.

Podemos así decir que la enseñanza oficial de la Iglesia, a través de sus escuelas y sus

<sup>71</sup> SCOTO ERIGENA, *De divisione naturae*, III, 37. P. L. 122, 733. Edic. cit., II, págs. 159-60.

lósofos, repudiaba toda relación antro-po-cós-mica que se apoyara en supuestos astrológicos.

Para entender correctamente la posición de los autores cristianos al respecto, conviene tener en cuenta las posibles determinaciones de la noción de cielo que se da entre ellos. HONORIO DE AUTUN, retomando una tesis corriente en el siglo XII, distingue tres cielos: El cielo corporal, visible; el cielo espiritual, en el que habitan los bienaventurados; y el cielo íntimo y superior donde habita la Trinidad.

Demás está decir, que para el caso, lo que nos interesa es el primer cielo o cielo visible. Concebido como una semi-esfera que desde arriba envuelve la tierra, tiene su imagen en la cabeza del hombre, y aparece vinculado a la razón humana que allí tiene su asiento. Las estrellas brillan en el cielo como los ojos en el rostro del hombre. Esa relación entre cielo y cabeza humana se remite a antecedentes platónicos.

En su "De planctu naturae", ALAIN DE LILLE, dice que la Naturaleza es vicaria de Dios, que ella ha formado el cuerpo del hombre, y lo hizo capaz de unirse a un espíritu. De este modo, el mundo y el hombre son análogos: el movimiento del firmamento y de los planetas corresponde al de la razón y la sensibilidad estableciéndose una concordancia funcional entre los planetas y los órganos del cuerpo humano.

Al sol que ilumina y da calor a la tierra entera, corresponde el corazón que, por medio de la irrigación sanguínea calienta todo el cuerpo. A la luna, en cambio, se pliegan los humores, correspondiendo a Venus la jurisdicción sobre las voluptuosidades que tienen su sede en los riñones.

No debe extrañar que, entre los "platónicos" de Chartres reaparezca el tema del Alma del mundo como espíritu que confiere el movimiento y la vida. Es esa Alma la que permite establecer una armónica relación entre la vida de las plantas, la sensibilidad de los animales, la razón de los hombres y el movimiento de los astros.

En su "Sueño de Scipion", MACROBIO ya había recordado el papel del intelecto como facultad divina común a los hombres y los astros. El cuadro de equivalencias puede extenderse a todo el orden del universo, de modo que los astros, así como hacen brotar la razón del hombre producen la germinación del grano. El germen-fuego del grano y la razón del hombre también se corresponden.

Creando al hombre, Dios, según HILDEGARDE DE BINGEN, hizo de él una réplica del firmamento, el sol, la luna y las estrellas. Una derivación espiritual de estas creencias la tendríamos en las vinculaciones que las figuras de Cristo y de María tienen con el Sol y la Luna.

Un reflejo preciso de las creencias astrológicas de los Arabes se tendría en DANIEL DE MORLEY que tuvo ocasión de estudiarlas en Toledo. Vemos en él que las fases lunares tienen gran importancia sobre la vida del hombre y el movimiento de sus humores, sobre los sueños y el carácter. Describe, además, las diferentes correspondencias entre los signos del Zodíaco y los órganos del cuerpo humano.

Tendríamos así posiciones favorables y contrarias al complejo de influencias supuestas en la astrología tradicional.<sup>72</sup>

Podríamos decir, subsidiariamente, que las posiciones antagónicas se nutren en vetas espirituales de procedencia diversa. La tradición de los Padres, confirmada por la enseñanza oficial de la Iglesia, ve con desconfianza todas las implicaciones de la astrología en cuanto tienden a poner al hombre bajo una jurisdicción trascendente que no es la de la divinidad. En este caso podríamos decir que el rechazo se hace categórico toda vez que se supone que existe un modo de providencia que substituya, en relación con el universo y los hombres, a la Providencia divina. La astrología aparece así como una forma de inmanencia que pone la suerte del

<sup>72</sup> M. M. DAVY, *Astrologie au XIIe. siècle*, en *La Tour Saint Jacques*, 4-V-VI-1956, págs. 28 ss.

universo y del hombre en manos de los astros que así, de criaturas, se convierten en dioses.

Otra corriente de pensamiento estaría representada por creencias esotéricas que recogían los restos de las antiguas filosofías de Pitágoras y Hermes Trimegisto, pasando por el "Sueño de Escipión" de CICERÓN, la astrología de Fírmico Materno, de Ptolomeo y de Manethos. Todo esto se conjugaba con los libros árabes y el misticismo del Talmud y de la Cabala.

De todo este cuerpo fragmentario de doctrinas irracionalistas y esotéricas derivó una revitalizada noción de correspondencias antro-cósmicas que tendrían extraordinaria vitalidad en la temática del Humanismo.

Así, más allá de la ortodoxia tradicional, sin negarla, pero englobándola en una vasta síntesis que implicaba toda la sabiduría del Mediterráneo, se elaboraría la noción renovada de un Cosmos animado y jerárquicamente armónico en el que todos los elementos componentes guardaban adecuada correspondencia.

Toda la realidad era el producto de la "divina Analogía", es decir, de la ley universal que regía a todos los seres y que respondía al esencial magisterio de la Tabula Smaragdiana, según el cual, "Todo lo que está arriba es como todo lo que está abajo". Esta analogía permitía, a quien conociera una parte del Macrocosmos, conocerlo todo. Hacía posible, también, establecer concretas y correctas correspondencias entre el cuerpo del macrocosmos y el de su espejo y síntesis, el cuerpo del microcosmos.

Toda la creación aparecía así arquitecturada y correspondida de acuerdo con la voluntad del Creador que no conoce los miserables accidentes que definimos como "pasado" y "futuro" sino que todo lo contiene en un "presente" único e indivisible. Por eso, justamente, todo lo creó, macro y microcosmos, sobre un tipo igualmente único, de modo que todo futuro no será más que una reiteración de lo acontecido en el pasado desde el

momento en que todo fue fijado por adelantado y está inscripto en el pensamiento divino como en un libro que resume la ciencia reservada a los iniciados.<sup>73</sup>

### III

Si por el camino de las creencias astrológicas se va al esoterismo de los irregulares que irá tejiendo una trama sutil hasta desembocar en los tratados de ROBERT FLUDO ya en los dominios de la nueva cosmo-antropología del Barroco, por la vía de la escuela de Chartres, se reiterará la enseñanza platónica que a través de las exégesis del Timeo y de los correspondientes comentarios de Calcidio se nos revelará, un tanto inesperadamente, anclado en una filosofía de la naturaleza.

Esto importa subrayarlo porque, hasta ese momento, de acuerdo con la tradición que venía de la Patrística, el nombre de Platón aparecía vinculado a los intereses del espiritualismo cristiano.

Esta resultaría una prueba más de la particular vitalidad que poseen todas las reviviscencias. Son siempre los intereses contemporáneos los que provocan, definen y califican cualquier difusión de ideas o hechos del pasado.

No es casual que aquí se descubra a un Platón "físico". Para entender esto basta con tener en cuenta que el platonismo de Chartres se instala y madura en un ambiente cargado de intereses científicos. Uno de sus representantes más notables, GUILLERMO DE CONCHES, producirá con su obra una verdadera enciclopedia física que a través de imitaciones y ampliaciones, penetraría, especialmente, a través de "Speculum Naturale", de VINCENT DE BEAUVAIS, en la escultura naturalista posterior.

Lo que sucede es que el Platón del comentario de Calcidio se revela especialmente co-

<sup>73</sup> GRILLOT DE GIVRY, op. cit., págs. 233-35.

mo un filósofo de la naturaleza, como el investigador de las causas de las cosas. Esto es importante porque, contrariamente a lo que suele creerse, ese naturalismo tan presente en el siglo XIII se afirma ahora como de procedencia platónica.

Esto explica en gran medida, la fortuna alcanzada por el Timeo en esas circunstancias. Su éxito está ligado, como causa y como efecto, al desarrollo de los intereses “físicos” del pensamiento medieval que maduran en el círculo de la escuela catedralicia de Chartres. Nace así la noción de una Naturaleza que es a la vez autónoma y cooperadora de la acción creadora que prepara el camino, desde el siglo XII, al más completo y vasto cuadro de la física peripatética del siglo siguiente que se inserta en esa base platónica.<sup>74</sup>

En las caracterizaciones generales reaparece la vieja temática. Al crear el mundo, Dios quiso que hubiera admiradores y contempladores de su divina bondad. Para eso creó los ángeles y los hombres, pero sólo a estos últimos sometió el resto de la creación. De aquí aparece, ya en términos evangélicos, el papel excepcional que corresponde al hombre para el que todas las cosas fueron creadas.

Pero no sólo por eso. El hombre es “omnis creatura” porque, además de ser el fin de la creación, es también su resumen, es decir, sintetiza en sí todas las peculiares características de lo creado. Tiene común existencia con todos los seres: el vivir con los vegetales, el sentir con los animales y la inteligencia con los ángeles.

Esta interpretación del versículo evangélico recuerda, una vez más, el clásico paralelismo entre macrocosmos y microcosmos utilizado con frecuencia en la exégesis cristiana, especialmente para poder referir al hombre, por vía alegórica, lo que el Génesis enseñaba acerca de la creación del mundo. To-

dos los tratados “In Exameron”, desde el comienzo, pero más precisamente luego de SCOTO ERÍGENA, van a insistir sobre el tema. Esta posición “central” del hombre en el universo derivaba, esencialmente, de un enfoque físico, a partir de la vieja y siempre repetida composición por los cuatro elementos. Esta orientación poseía un contenido naturalista, y corría siempre el riesgo de dejar al hombre encerrado dentro del encadenamiento natural y causal del mundo fenoménico. Para corregir esta eventualidad, siempre acechante, se desarrollaba la doctrina del libre albedrío que escindía posibilidad poniendo al hombre fuera del encadenamiento natural, como centro, en el límite entre mundo sensible y suprasensible o para decirlo neoplatónicamente, ‘in horizonte aeternitatis et temporis’.

La noción de microcosmos quedaba así librada de sus presupuestos naturalistas y abría paso a un entendimiento humanista del tipo que será común siglos más tarde. Esta posibilidad importaba porque, si se trataba de eludir el acecho naturalista, al mismo tiempo, como se verá en Godefroy de Saint-Victor, la doctrina buscaba lograr un equilibrio que eximiera a la antropología de la tentación del pesimismo supranaturalista. Se esbozaba así el cuadro de una “dignitas hominis” que mantenía en adecuado equilibrio los derechos de la naturaleza y del espíritu.<sup>75</sup>

Otro aspecto interesante en el que también pueden discernirse vetas platónicas y neoplatónicas es el que se refiere a la exégesis de las implicaciones del Pecado original, uno de los temas centrales de la teología cristiana. La cuestión que se plantea es la de saber el porqué de la trascendencia universal del Pecado que más allá de la persona de Adam, contaminó a toda la especie humana.

La respuesta del platonismo de Chartres supone el aprovechamiento de doctrinas pla-

<sup>74</sup> E. GARIN, *Studi sul Platonismo Medievale*, Firenze, Le Monnier, 1958, págs. 20-22; 86. T. GREGORY, *Platonismo Medievale, Studi e Ricerche*, Roma, Ist. St. Italiano per il M. E., 1958, págs. 54-55.

<sup>75</sup> T. GREGORY, *Anima Mundi*. La filosofia di G. de Conches e la Scuola di Chartres, Firenze, Sansoni, 1955, págs. 102-05.

tónicas y plotinianas del siguiente modo: Al crear al hombre, Dios en realidad había creado a la naturaleza, es decir, una realidad universal que se implicaba en todos los individuos sin perder por eso su unidad. Al pecar, Adam había corrompido en sí esa naturaleza que era idéntica en todos los individuos, en cuanto, en cada caso, era concreta manifestación de una única sustancia. Cuando se lee en la Biblia que Dios creó al hombre, y no se hacen ulteriores especificaciones, debe entenderse que Dios creó la naturaleza humana en su universalidad. Es por eso que en la "individuación" Adam es un "a posteriori" en relación con el término hombre universalmente entendido. El hombre así creado por Dios antes de la división de los sexos, es la idea del hombre existente en las causas primordiales y apareció como un ejemplar único en la medida en que única es la naturaleza humana de la que muchos participan. Esa única naturaleza, toda implicada en Adam, fue irremediabilmente viciada por el Pecado.

Si en cambio, en ese momento hubieran existido otros hombres, es decir, si la naturaleza humana ya hubiera sido participada por otros, toda la sustancia no hubiera sido implicada por el Pecado de uno. Habría pecado, en tal caso, "un" hombre, y no "el" hombre, es decir que, aunque creado primero Adam sólo hubiera tenido, en el momento del pecado, una mera precedencia cronológica respecto de los demás.

Si las cosas fueron de otro modo es porque siendo única la sustancia del ser hombre, toda alma singular posee un ser que es ontológicamente anterior a todo individuo singular. En cada caso, Dios no aparece creando a un nuevo individuo sino a una nueva propiedad de la única sustancia humana.

Por este camino, ODon DE Tournai, esboza una concepción que se vincula a la génesis timaica en el punto donde se describe la formación de las almas a partir de los residuos de la sustancia compleja con la que se habría formado el alma del mundo, o, si se

prefiere, se remite a la noción plotiniana de un Alma única que, siendo idéntica e indivisa, aparece particularizándose en las almas singulares al modo en que el género se encuentra presente en las especies.<sup>76</sup>

Algunas precisiones merece la exégesis platónica de GUILLERMO DE CONCHES. El mundo, que como ya vimos en textos de la tradición alejandrina, es "segundo" en la jerarquía de la Creación, es aquí visto como simulacro de la divina sabiduría. En cuanto efecto en su composición y disposición puede advertirse cual y cuanta es esa sabiduría infinita y máxima que testimonia.<sup>77</sup>

El principio de animación universal reaparece aquí con todo vigor en la noción de la animalidad del mundo sensible y del mundo astral. Los cuatro elementos son el fundamento de todos los cuerpos de las criaturas, sean éstas terrestres o celestes. Las estrellas en cuanto animales, están en perpetuo movimiento, es decir, son cuerpos constreñidos por nexos vitales expresados por la proporción de los elementos, desde el momento que la vida se expresa en la igual conjunción de los mismos.<sup>78</sup>

Según quería Platón, desde el firmamento hasta la tierra, todo debía estar lleno de animales racionales cuyos géneros dividió en cinco clases. Colocó a la primera en el firmamento, esto es, a las estrellas, a las que definió como animales celestes, racionales, inmortales e impasibles. A la segunda, la colocó en el ether, y la definió como invisible, siendo animales, ethereos, inmortales y pasibles, cuyo oficio consistía en contemplar la divina voluntad y vivir beatamente. Puso a la tercera, en la zona media de la luna y el aire, definiéndola como animales aéreos, racionales, inmortales y pasibles, cuyo oficio es servir de intermediarios entre Dios y los hombres. Si-

<sup>76</sup> *Ibid.*, *Platonismo Medieval...*, cit., págs. 35-49.

<sup>77</sup> G. DE CONCHES, *Glosae super Platonem*, XXXVIII. Edic. de E. Jeanneau, Paris, Vrin, 1965, pág. 106.

<sup>78</sup> *Ibid.*, *Ibid.*, XLIII, pág. 110; CLXIX, pág. 279; C, pág. 183.

tuó a la cuarta, en la zona media, entre el aire y la tierra, definiéndolos como animales húmedos, racionales, inmortales y pasibles, cuya función es envidiar y dañar a los hombres. Yacen con mujeres y se llaman íncubos. Al quinto, ubicó en la tierra, y se refirió a los hombres, definidos como animales racionales y mortales. En el conjunto de los cinco géneros, dos son visibles, el celeste y el terreno, mientras que los otros tres, el ethereo, el aéreo y el húmedo, resultan invisibles. Estos tres géneros son llamados demonios, es decir, "conocedores", porque se considera al demonio como intérprete de la ciencia.<sup>79</sup>

#### IV

Más completa y acabada es la caracterización del "microcosmos" en BERNARDO SILVESTRE y GODOFREY DE SAINT-VICTOR.

El primero divide su obra "De mundi universitate" en dos partes: Megacosmos y Microcosmos. El primero es el mundo exterior.

Desde el comienzo de la obra se supone a la materia ya creada al modo platónico en el que se la supone preexistente. Esta materia se encuentra en estado de confusión. Los elementos están mezclados con otros. Ante esta caótica realidad, la naturaleza se dirige a Noys pidiéndole un mundo más bello y ordenado. Noys aparece aquí identificándose con la Providencia divina y resulta como un calco cristiano de la segunda hipóstasis plotiniana y del demiurgo platónico, símbolos del Nous de los textos herméticos que resumen todas las doctrinas enseñadas por los filósofos griegos desde Anaxágoras. Accediendo al pedido de Natura, Noys separa los elementos y emprende la tarea de organizar el mundo. A partir del cielo, dispone las nueve jerarquías angélicas, las estrellas, los siete planetas y los cuatro. Inmediatamente pone a la tierra en el centro del cosmos y hace que nazcan los animales. En esta ocasión para

que el autor describa las montañas, las hierbas y las plantas con sus virtudes medicinales los peces y los pájaros. Se ve claramente que Bernardo Silvestre fusiona aquí el Tímeo con el Génesis.

El segundo libro, titulado "microcosmos", comienza con un discurso de Noys en el que, dirigiéndose a Natura, se felicita por el trabajo cumplido y promete algo aún mejor con la creación del hombre. Para poder acabar su obra, reclama el concurso de Urania, reina de los astros y de Physis.

Luego de describir largos viajes por las regiones celestes y terrestres con variedad de datos, hace que Natura se encuentre con Urania en medio de los astros, y con la Ciencia en el jardín del mundo.

Las dos aceptan colaborar en la gran obra de la formación del hombre, junto con el alma del mundo, bajo la dirección de Noys. Luego de haber contemplado las ideas eternas, cada una de las tres obreras aportará una parte a la constitución del hombre. El alma del mundo formará el alma humana que Urania ornará de virtudes y ciencias. Al mismo tiempo, Natura modelará los cuatro elementos materiales para extraer de allí su cuerpo.

De esta acción conjunta, y de esta inserción de componentes celestes y terrestres, surge la similitud del mundo grande y el pequeño. El cosmos puede descomponerse en tres grandes partes: el cielo, la atmósfera o aire y la tierra. Este es el modelo en el que se va a inspirar Physis para distinguir en el hombre-microcosmos tres órganos esenciales: el cerebro, alojado en la cabeza; el corazón, en el pecho; y el hígado.

En el Cielo gobierna Dios, y, siguiendo la comparación, desde la cabeza del hombre, el alma dirige a todo el cuerpo. Por eso, a imagen y semejanza del cielo, la cabeza es redonda. Allí se alojan las fuerzas del alma: la fantasía en la frente, porque permite anticipar la acción; la memoria en el occipucio y, entre las dos, la razón. También están en la

<sup>79</sup> *Ibid. Ibid.*, CX, pág. 199-200.



cabeza los sentidos principales que se corresponden con los cuatro elementos: la vista con el fuego; el oído y el olfato con el aire; el gusto con el agua y el tacto con la tierra.

No para aquí la analogía. El corazón, que llena las funciones de agente de ejecución y de intermediario, tiene el lugar del aire que se sitúa entre el cielo y la tierra. Esta última sirve de modelo a los riñones y al hígado y a los miembros inferiores. Esta descripción podría servir de base para una comparación entre Bernardo Silvestre y Godefroy de Saint-Victor del que nos ocuparemos enseguida.

Para el primero, el hombre es microcosmos porque su cuerpo está formado a imagen del cosmos. En el segundo, el paralelo entre los dos mundos está basado, en cambio, en la comparación entre los cuatro elementos cósmicos y las cuatro facultades. Silvestre piensa en el cuerpo y accesoriamente en el alma; mientras que Godefroy deja de lado la consideración del organismo humano. Partiendo de una cosmología, Bernardo llega a una antropología; el otro, por el contrario, va desde una psicología a una teología.<sup>80</sup>

Veamos ahora las peculiaridades que admite el "microcosmos" de GODEFROY DE SAINT-VICTOR. Los filósofos en lengua griega, escribe Godefroy, llaman al mundo "cosmos" y distinguen en él dos especies: el macrocosmos y el microcosmos. Lo que se define como macro o megacosmos es la máquina visible del mundo, mientras que, por microcosmos entienden significar el verdadero nombre del hombre, y, al mismo tiempo, su verdadera condición. A partir de una interpretación del "Exameron" va a explicar luego, consecuentemente,<sup>81</sup> la constitución microcósmica del hombre.

Cuando en el Génesis se lee que en el principio creó Dios el cielo y la tierra, debe en-

tenderse que Dios creó el espíritu humano capaz de lo celeste y lo terrestre. Que la tierra estaba vacua e inane significa que ese espíritu tenía aptitud pero como la tierra, estaba inmóvil sin acto ni fruto. Al igual que el abismo sobre el que volaba el espíritu de Dios, su carne era una mole envuelta en densas tinieblas: ni veía ni oía, ni gustaba, ni olía, ni tocaba. El "fiat lux" indica que percibió el primer beneficio de la sensibilidad. Sus ojos comenzaron a ver los colores y las especies, y se ejercitaron los otros sentidos. La luz era la ciencia y las tinieblas la ignorancia. Cuando se lee que hizo el firmamento, y dividió las aguas de arriba y de abajo, se significa que el hombre alcanzó la imaginación y sus disposiciones, aunque todo estaba confuso hasta el momento en que la división alcanzó su sentido con la ubicación de los cuatro elementos del megacosmos, dos agentes y dos pacientes, sobreentendiéndose que los dos superiores actuaban sobre los inferiores. Si lo que está afuera pertenece al dominio de la sensibilidad, lo que está adentro pertenece a la imaginación.

Todo esto viene a indicar que, en el microcosmos, las aguas superiores simbolizan la imaginación y las inferiores la sensibilidad. En cuatro partes del microcosmos se disponen las cuatro fuentes de la imaginación. En el Oriente, el ingenio; en el Occidente, la memoria; en el Meridión, la concupiscencia; y en el Septentrión, la ira. Los elementos superiores, es decir, razón e inteligencia, operan como artífices sobre los inferiores, es decir, sobre la imaginación que actúa como una materia. El firmamento viene así a conferir operatividad a la razón y la inteligencia. La discreción, moviéndose desde el Oriente, y tendiendo a Occidente, llega a los confines del ingenio y la memoria.<sup>82</sup>

Veamos ahora como entiende Godefroy de Saint-Victor las cualidades elementales del hombre. La primera de ellas es la sensibili-

<sup>80</sup> BERNARDO SILVESTRE, *De mundi universitate*, Prologus, págs. 53-57; 64. Cfra. Ph. Delhayé, II, págs. 144-49.

<sup>81</sup> GODEFROY DE SAINT-VICTOR, *Microcosmos*, I, 2. Edic. Ph. Delhayé, cit. I, pág. 31.

<sup>82</sup> *Ibid. Ibid.*, I, 20-36. Edic. cit. I, págs. 47-59.

dad que es casi como una tierra corpulenta, obtusa e inmóvil, que yace en el abismo. La segunda es la imaginación, casi como agua corpulenta, obtusa pero móvil. La tercera es la razón, casi como aire sutil, obtuso y móvil. Cuarta es finalmente la inteligencia, casi como fuego sutil, agudo y móvil. Demás está decir, porque la comparación lo denuncia, que aquí las cuatro facultades del hombre funcionan como los cuatro elementos del microcosmos en equilibrada y simétrica correspondencia con los cuatro elementos del macrocosmos.

En la unidad del espíritu pueden discernirse como cuatro personas. La primera posee sensibilidad; la segunda sensibilidad e imaginación; la tercera, sensibilidad, imaginación y razón; integrándose en la cuarta todas las facultades: sensibilidad, imaginación, razón e inteligencia.

Supuestas esas cuatro personas, la primera revela la figura de los cuerpos; la segunda, los cuerpos y las imágenes; la tercera, además de eso, conoce las letras y puede leer, aunque no inteligir. La cuarta, finalmente, además de todo lo anotado, entiende.<sup>83</sup>

En el hombre, el espíritu y el cuerpo no forman más que una persona, un solo hombre que posee carne y espíritu, de donde puede hablarse de hombre carnal y espiritual, aunque, bien entendido, esto no anula la presencia de un solo hombre. Sin embargo, cuando se trata de optar en la definición de su esencia, el hombre es llamado “mundo” según el espíritu y no según el cuerpo.<sup>84</sup>

Al margen de esto, el hombre es una unidad inescindible en la que cuerpo y alma no pueden separarse, oponerse o compararse. La

única condición, para que no haya desequilibrio, es que el cuerpo se deje gobernar por el espíritu, es decir que, de acuerdo con la ya expresada relación de sabor cósmico, lo superior gobierne y rija a lo inferior. La relación entre sus partes, facultades o elementos que integran al hombre total deben entenderse a partir de esa regencia ejercida por los elementos superiores.

Mediante actos de discernimiento, la razón y la inteligencia van a obtener de las cuatro potencias de la imaginación, un esfuerzo de vigorización moral, suscitando las cuatro virtudes cardinales. A su vez, la prudencia guía al ingenio en la elección de las imágenes desdiciendo las que hacen a lo sensible y dando prioridad a las que evocan lo espiritual.

De este modo el hombre se detendrá en las ideas simbólicas del microcosmos, y será, en el mundo exterior el reflejo del interior. La justicia, en unión con la memoria que guarda el recuerdo de los derechos adquiridos, dará a cada uno lo que le corresponde, especialmente a Dios.

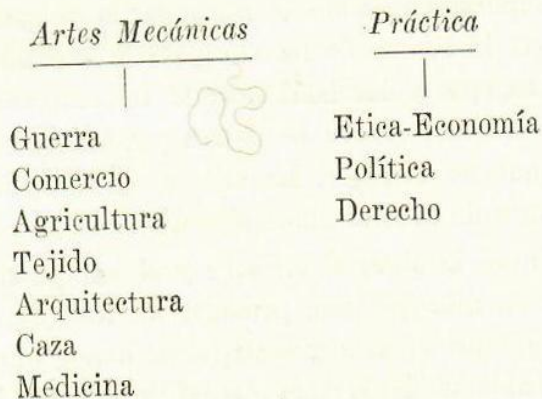
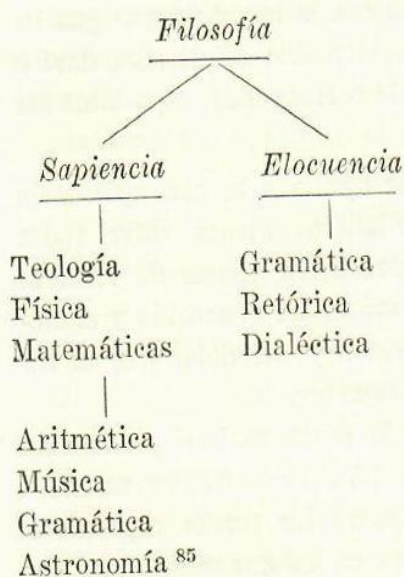
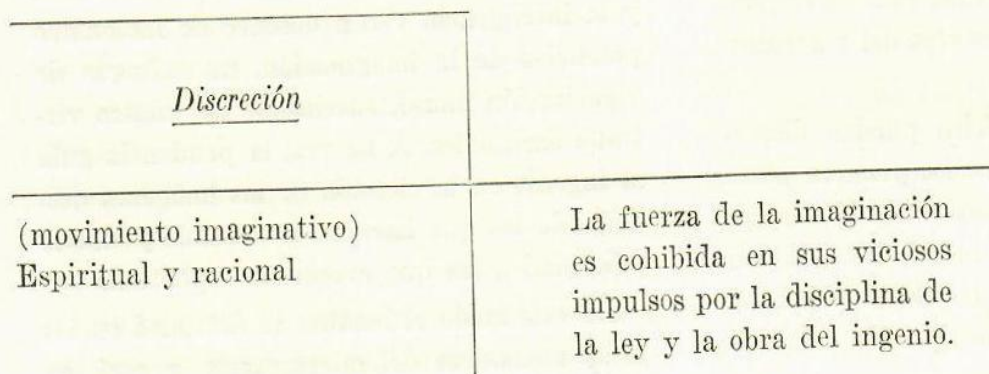
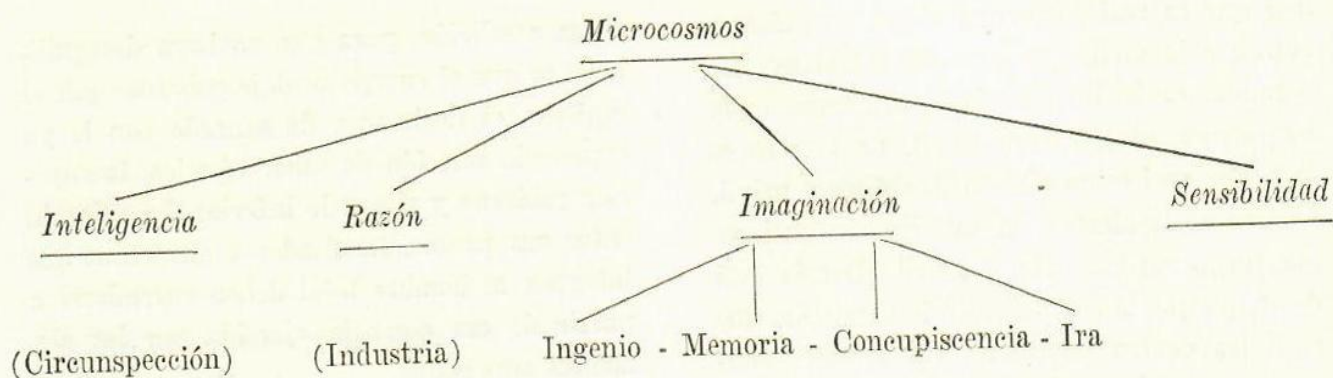
La temperancia ayuda a la concupiscencia a elegir los verdaderos bienes entre todos aquellos que le atraen. La fuerza da valor al alma y le hace comprender el sentido y el motivo de la adversidad y del dolor que la ira habría querido descartar.

En el plano de la acción todo el planteo de Godefroy de Saint-Victor conserva un adecuado equilibrio entre las tareas especulativas y las mecánicas en las que se suponen determinadas disciplinas.

El cuadro siguiente da una idea bastante clara de todo lo que se implica en el hombre entendido como esencia y existencia en las modalidades de su ser y en las características de su afirmarse, uno y a la vez, como “homo sapiens” y “homo faber”.

<sup>83</sup> *Ibid. Ibid.*, I, 19. Edic. cit., I, págs. 46-47.

<sup>84</sup> *Ibid. Ibid.*, I, 18. Edic. cit., I, pág. 45.



En la doctrina del microcosmos aquí desarrollada pueden advertirse dos vetas: la naturalista, de procedencia estoica, y la espiritualista de inspiración neoplatónica. Fundamentalmente, Godefroy de Saint-Victor sigue a Orígenes, S. Agustín y Scoto Erígena. El hombre aparece como sujeto de una doble creación: la natural, por la que aparece con

ciertas peculiaridades en el conjunto de los seres, y la espiritual, mediante la cual, Dios le convoca para el aprendizaje de una ciencia y el cumplimiento de un destino más alto mediante el cual es admitido en la divina familiaridad.

Esta, por así decir, segunda creación, no es pura y exclusivamente la resultante de un acto divino. Dios no quiere que ella se cumpla sin el hombre, y si se presenta como gracia,

<sup>85</sup> PH. DELHAVE, op. cit., II, págs. 94-118; 119.

debe entenderse que se trata de una gracia libremente aceptada.

Ambas creaciones se integran porque la vida natural se presenta como una preparación esencial y necesaria a la vida de la gracia.<sup>86</sup>

Esto viene a coincidir con la enseñanza de Alberto Magno, en la cual se ve que el hombre es llamado imagen de Dios, no según el cuerpo, sino según aquello por lo que el hombre sobresale sobre todos los restantes animales. Si el hombre, escribe Alberto, supera a todos los animales, lo hace en cuanto posee razón e intelecto. Por lo tanto, según estas dos facultades, que son incorpóreas, puede decirse que el hombre es a imagen de Dios.<sup>87</sup>

Veremos ahora, en una serie de textos que van del siglo XIII al XV, como se confirma y desarrolla la noción de la dignidad del hombre que, si parte de su tradicional contexto microcósmico, comienza a enriquecerse con otras connotaciones que preparan la vía a las más orgánicas y extensas caracterizaciones del Humanismo.

El hombre, escribe S. Buenaventura, al que se llama "mundo menor" tiene cinco sentidos que son como cinco puertas por las cuales entra el conocimiento de todo lo que está en el mundo sensible y en la misma alma. Pues por la vista entran los cuerpos sublimes y luminosos y las demás cosas coloreadas, por el tacto los cuerpos sólidos y terrestres, por los tres sentidos verdaderamente intermedios entran las cosas intermedias, todas las acuosas por el gusto, las aéreas por el oído, y las evaporables por el olfato.<sup>88</sup>

Componiendo la totalidad de sus características, Sto. Tomás escribe que el hombre tiene del género de las sustancias espirituales, el alma racional; de la semejanza de los cuerpos celestes, el equilibrio sintético por la gran ar-

monía de su complejión; y de los elementos, según su sustancia. Y esto se da de tal modo que los elementos superiores predominan según virtud, como son el fuego y el aire, pues la vida consiste, principalmente, en lo cálido, que es el fuego, y en lo húmedo, que es el aire; más los elementos inferiores que dominan en él según sustancia. De otro modo no podría haber equilibrio en la mezcla, si los elementos inferiores, que son de menor virtud, no abundasen en el hombre en volumen, y así se dice el cuerpo del hombre formado del barro de la tierra, porque barro se dice la tierra mezclada con agua; y por esto mismo se llama el hombre mundo pequeño o microcosmos, en cuanto todas las criaturas del mundo se hallan de algún modo en él.<sup>89</sup>

El tema de la verticalidad, que hace del hombre el más excelente de los animales, en cuanto lo pone en relación con el cielo, reaparece en Ristoro d'Arezzo.

Si el hombre es el más noble de los animales, conviene que pueda entender más nobles cosas. Si observamos a los animales, los vemos con las espaldas y los riñones vueltos hacia el cielo que es lo mejor que podemos ver, y al mismo tiempo, podemos ver que su pecho y su cabeza se curvan hacia la tierra, como pidiendo el alimento. Entre todos los animales, en cambio, el hombre se mantiene erguido, con la cabeza en lo alto y hacia lo alto, y allí, precisamente, reside el alma intelectiva para indicar, a la vez, su lejanía de la tierra, de la que se despega, y su vecindad con el cielo, al que se aproxima, para poder entender y apreciar el cuerpo del mundo, y en modo especial, las cosas más nobles que están arriba, toda la admirable sustancia del cielo, sus movimientos y operaciones. Lo mismo acontece con los sentidos de la vista y el oído, que de este modo, pueden oír mejor y ver al mundo en perspectiva.

Esto significa que el hombre fue hecho para conocer, saber y entender, de modo que, vien-

<sup>86</sup> *Ibid.*, op. cit., II, págs. 170-74.

<sup>87</sup> ALBERTO MAGNO, *I Sentencias*, dist. 3, art. 19-28. Cfra. G. PARÉ, *Le Roman de la Rose et la Scolastique Courtoise*, Paris-Otawa, 1941, págs. 117, nota 1.

<sup>88</sup> S. BUENAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, II, 3.

<sup>89</sup> STO. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, Quæstio XCI, i (a).

do y apreciando las admirables operaciones de este mundo, pudiera venerar y alabar a Dios, su autor. El hombre resulta así un testigo de la obra divina, cuyo mismo cuerpo fue estructurado para que pudiera cumplir con su misión de conocimiento y contemplación.<sup>90</sup>

Parecidas ideas, aunque enriquecidas con un más amplio tratamiento de la capacidad creadora del hombre, se encuentran en "Le Roman de la Rose".

La que aquí habla es la Naturaleza para quejarse por las dudosas hazañas de un ser tan bien dotado, y al mismo tiempo, tan ingrato. Nada tiene que decir de los otros seres, pero sí del hombre, que es peor que un lobo, a pesar que ha sido colmado con todos los bienes, que posee un rostro que mira hacia lo alto, atisbando el cielo, que tiene la propia forma de su Creador y provoca todo el trabajo y penar de la Naturaleza. El es, justamente, la suma de todas sus riquezas, su obra maestra. Nada tiene que ella no le dé, ni en cuanto al cuerpo ni en cuanto al alma, salvo el entendimiento que le viene directamente de Dios. Tres son las fuerzas que recibió en lo que hace al ser al vivir y al sentir. Si a pesar de su maldad quiere ser esforzado y sobrio tiene muchas ventajas y abunda en todas las virtudes que Dios puso en el mundo, está ligado a todo el universo, y participa de la naturaleza de todas las cosas. Posee así, ser como las piedras, vida como las hierbas, y sentimiento como las bestias. Pero, más allá de todo esto, tiene todavía la inteligencia que le es común con los ángeles. Tiene en sí todo lo que se puede pensar, y en este sentido, es como un pequeño mundo nuevo.<sup>91</sup> Desde su nacimiento, el hombre está destinado a ser audaz y hábil en todos sus asuntos, además de sabio, magnánimo y benevolente, guarnecido de amigos y riquezas, reputado por sus bue-

nas cualidades y bien dispuesto a vivir con adversa fortuna. Sin embargo, a pesar de todos los dones recibidos, él debe permanecer siempre vigilante, porque todo cambia según la virtud o el pecado. Si lucha con la razón contra sus disposiciones naturales y se contenta con lo que le basta, se hace de un buen corazón y puede dar y dispensar dinero, ropa y víveres sin hacerse pasar por pródigo. En este caso, nada tiene que temer de la avaricia que empuja a los hombres a acumular riquezas y los ciega apartándolos de la virtud. Del mismo modo, si no es vicioso, puede el hombre apartarse de todos los otros vicios, y así como puede también, si intenta el camino contrario, dejar la virtud para caer en manos de su opuesto. Todo esto se debe al poder de su voluntad que le permite ambas vías, cualquiera sea el influjo de los cuerpos celestes. La acción del hombre parece no encontrar límites, y en este sentido, no hay fuerza natural que él no pueda dominar con su ingenio y laboriosidad. Si el hombre pudiera prever las intemperies, las impediría. Si el cielo quisiera disecar el aire hasta el punto que los hombres muriesen de calor, y ellos lo supieran por adelantado, construirían nuevas casas en lugares húmedos, cerca de los ríos, cavarían cavernas y se refugiarían bajo la tierra desafiando el calor del sol. Si sobreviniera un gran diluvio, previsto a tiempo, los hombres abandonarían las llanuras y huirían a las montañas, o construirían navíos poderosos para subir en ellos y eludir las olas.

Si el cuerpo es tan poderoso, como para superar al conjunto de los elementos desencadenados y confundir su obra, el alma es aún más poderosa desde el momento en que se mueve y conduce al cuerpo con tal acción decisiva que, cuando ella no está, aquel es cosa muerta. Dentro de los atributos que ella ostenta, la voluntad es suficientemente poderosa como para superar todos los inconvenientes y contrastes que puedan aeechar al buen uso de la razón. El hombre, por otra parte, está en condiciones de no temer al sufrimiento.

<sup>90</sup> RISTORO D'AREZZO, *Della composizione del Mondo*, Milano, G. Daelli e Cia Editori, 1864, I, I, págs. 3-4.

<sup>91</sup> G. DE LORRIS ET DE MEUN, *Le Roman de la Rose*, mis en français moderne par André Mary, Paris, Gallimard, 1949, págs. 320-21.

Para esto basta con que recuerde la vieja sentencia, según la cual, él mismo es la causa de su malestar. En esta dirección, las tribulaciones externas no son más que la ocasión de sufrimientos cuya raíz se encuentra en el corazón del hombre. Hay todavía algo más importante, si el hombre conoce su nacimiento y considera su condición, no teme al destino porque está por encima de la fatalidad.<sup>92</sup>

La equilibrada semejanza macro-microcómica se renueva esquemáticamente en *Le Roman* de FAUVEL.

“Con grandes hazañas y breves demoras  
El vino hasta Macrocosmos  
Una ciudad de gran fantasma  
Que fue en otro tiempo hecha para el hombre,  
Al que la Razón designa Microcosmos.  
El autor de Seis Principios dice  
Y la Razón no le desdice  
Que el mundo tiene por nombre Macrocosmos  
Y el hombre es Microcosmos  
Esto es decir y entender  
El Mundo grande y el pequeño  
De los cuales uno al otro demasiado semeja”.<sup>93</sup>

Para finalizar esta reseña de textos acerca del problema de la dignidad del hombre, transcribiremos ahora unos párrafos del *Diálogo del Labrador y la Muerte*, compuesto en Alemania en los alrededores de 1470.

En él aparecen enfrentados la Muerte y su Acusador que va a asumir la defensa del hombre sometido a ese ineludible destino. A pesar de la fecha de composición, y este sería un hermoso ejemplo de que las fechas no significan nada en materia de caracterización histórica, la temática general continua anclada en definiciones y aclaraciones que provienen del contexto temático-ideológico de los siglos anteriores.

De todos modos los párrafos interesan porque el argumento, reiterativo, se desarrolla si no con nuevas imágenes, por lo menos con

mayor brío expositivo, con un estilo más resuelto y realista.

Accesoriamente, podemos anotar que el desarrollo del tema denota mayor riqueza expresiva y menos atingencias naturalistas. El motivo de los cinco sentidos que los filósofos no desdeñaban poner en relación con la sinfonía de los cuatro elementos tradicionales aparece aquí en cierto modo espiritualizado.

No ha cambiado la argumentación pero sí el modo de expresarla que abre paso, aún con ciertas vacilaciones, a la exaltación del hombre fuera del marco naturalista.

Veamos:

El Acusador: Puf infame saco de desvergüenzas: Cómo destruis y deshorráis al querido ser humano, la criatura predilecta de Dios, con lo que profanáis también a la misma deidad! Sólo ahora reconozco que estáis llena de mentiras y no fuisteis creada en el paraíso, como decís. Si os hubiesen dado a luz en el paraíso, sabrías que Dios creó al hombre y a todas las cosas con la máxima perfección, colocando al hombre encima de todas ellas, entregándole el dominio sobre todas las cosas y poniéndolas a sus plantas, de modo que el hombre reinase sobre los animales del orbe terrestre, sobre las aves del cielo, los peces del mar y todos los frutos de la tierra, como en efecto lo hace. Si el hombre fuera, pues, tan miserable, malo e impuro, como decís, en verdad Dios no hubiera creado nada bueno y útil. Si la mano todopoderosa y digna de Dios hubiera formado un pedazo de humanidad tan impuro y asqueroso, como decís, El sería un creador vituperable. Entonces tampoco sería verdad el versículo según el cual Dios creó a la perfección todas las cosas y al hombre sobre todas ellas.

Señora Muerte, dejad vuestro inútil ladrar. Ultrajáis a la criatura más hermosa de Dios. Pues los ángeles, el diablo, duendes y fantasmas plañideros son espíritus dominados por Dios; el hombre, en cambio, es de todas las obras de Dios la más estimable, más habilido-

<sup>92</sup> *Ibid. Ibid.*, XV, edic. cit., págs. 296-98.

<sup>93</sup> LE ROMAN DE FAUVEL, edic. Langfors, París, 1914-19, págs. 69 y 107. Cfra. G. PARÉ, op. cit., págs. 114-15.

sa y más libre. Dios lo formó a su semejanza, como El dijo al comienzo de la creación ¿Dónde, jamás, un maestro artesano creó una obra tan acertada y rica, una tan diminuta esfera artificial como es la cabeza del hombre? En ella hay fuerzas ingeniosas, desconocidas para todos los demonios; ahí, en el globo ocular, se encuentra el sentido de la vista, el testigo más fidedigno, construído magistralmente en forma de espejo y que llega hasta la serenidad del cielo; ahí, en las orejas se halla el oído que alcanza hasta la lejanía, cerrado admirablemente con una tenue membrana para la recepción y diferenciación de la variedad de dulces sonidos; ahí, en la nariz, está el olfato, que entrando y saliendo por dos orificios, se halla ingeniosamente dispuesto para placentero disfrute de cualquier fragancia deliciosa y agradable; ahí, en la boca, están los dientes que muelen día a día el alimento; además, la delgada lonja de la lengua manifiesta toda opinión del hombre al prójimo; también se efectúa allí, para toda suerte de alimento, el grato examen del gusto. Además, en la cabeza, están los pensamientos provenientes de lo más profundo del corazón, con los que el ser humano, hasta donde lo desee, puede rápidamente abarcarlo todo; hasta la esencia de la divinidad, y aún más allá de ella, asciende el hombre con su pensamiento. Y sólo el ser humano posee el noble tesoro de la razón. Sólo él tiene el hermoso cuerpo, que nadie sino Dios sabe formar; cuerpo que encierra sabiamente todas las cosas ingeniosas, todo arte y ciencia. Renunciad, Señora Muerte, sois la enemiga del hombre, por eso no queréis decir nada bueno de él:». Obsérvese la semejanza con lo expresado por San Buenaventura.<sup>94</sup>

Con todo lo que antecede creemos haber ilustrado suficientemente la relación antropocósmica que de un modo u otro se apoya en la tradición bíblica vista a la luz de la antropología cristiana.

<sup>94</sup> *Diálogo del Labrador y la Muerte*, trad. de R. Helbig, Antología Alemana N° 18, Inst. de Lit. Anglogermánica, F. de F. y L., Bs. As., 1950, págs. 47-49.

## Capítulo VII: *Adam Kadmon*.

### I

No cumpliríamos con nuestro propósito que se proponía integrar totalmente el aparato de fuentes de la cosmo-antropología del Humanismo, si dejáramos de lado las vetas cabalísticas tan presentes en las elucubraciones de PICO DE LA MIRÁNDOLA y, a través de él, especialmente, en autores italianos, franceses y alemanes.

De acuerdo con el orden que hasta aquí seguimos, comenzaremos por las nociones cosmológicas para venir luego a la concepción del hombre.

Digamos desde ya que, dentro del conjunto de lo que suele entenderse por Cábala, los textos que importan principalmente son el Zohar y el Sepher Yetzira que suponen una síncrexis de conceptos que provienen de las tradiciones bíblicas del Judaísmo y del Neoplatonismo, verificación que, de algún modo, vuelve a remitirnos al contexto cultural alejandrino.

Todo el material hasta aquí considerado, a pesar de su distinta procedencia ideológica y cultural, reconoce una cierta unidad de inspiración que vuelve a reiterarse en este caso, como para mostrarnos que todo coincide, al modo de una gigantesca sinfonía, en el tema cosmo-antropológico.

No debe extrañar, por lo tanto, que veamos coincidencias entre los conceptos básicos del Zohar y de la "Tabula Smaragdiana". Nos referimos al principio según el cual el mundo inferior refleja al mundo superior y viceversa, suponiéndose una interrelación entre ambos mundos. Esta idea influye en la religión judía en la que se desarrolla la noción de que el hombre puede influir en las esferas superiores, y que, al mismo tiempo, la corriente de bendiciones que baja desde lo alto es dinamizada por las solicitudes que provienen del mundo inferior.

En el lenguaje del Zohar, esta doble relación se expresa con la imagen de "las aguas

inferiores”, elemento femenino, que deben acercarse a las “aguas superiores”, elemento masculino.<sup>95</sup>

En términos más amplios, en el espíritu de la Cábala, Dios, hombre y mundo aparecen estrechamente ligados por la cadena del amor. El microcosmos se corresponde con el macrocosmos, y el Adam Kadmon, el hombre místico a cuya imagen fue creado el hombre terrestre, refleja los “rostros” de Dios.<sup>96</sup>

La relación entre lo alto y lo bajo, entre lo superior y lo inferior, se produce mediante las Sefhiroth, en cuyos supuestos y significaciones se implica toda la realidad.

Por su condición de trámite, las Sefhiroth admiten diversas definiciones significativas. En el orden del conocimiento, son como diez luminarias que esclarecen la inteligencia. En el orden de los nombres, son diez atributos del Santo. En el orden de la revelación, son diez aspectos bajo los que se hace conocer la divinidad, los diez revestimientos que toma, los diez grados proféticos mediante los cuales desarrolla sus comunicaciones reveladoras. En el orden cosmogónico, son las diez palabras con las cuales Dios creó el mundo, los diez sufrimientos por los cuales El lo mueve y vivifica, los diez números por lo que todo es nombrado, medido y pesado. En el orden beatífico, son las diez especies de gloria de que gozan las almas y los espíritus puros. Finalmente puede decirse que, como lo Universal es una armonía, es fácil establecer la serie de correspondencias alquímicas, astrológicas y otras.<sup>97</sup>

El árbol sephirótico se presenta como una superposición de tres triángulos constituidos por las nueve primeras sephiroth, quedando la última aparte, por debajo del conjunto.

<sup>95</sup> E. MÜLLER, *Histoire de la Mystique Juive*, trad. M. M. Davy, Paris, Payot, 1950, págs. 85-86.

<sup>96</sup> G. CASARIL, *Rabbi Siméon Bar Yochai et la Cabale*, Paris, Aux éditions du Seuil, 1961, pág. 172.

<sup>97</sup> VULLIAUD, *La Kabbale Juive*, págs. 324-25. Cfra. R. ABELLIO, *La Bible document chiffré*, Paris, Gallimard, 1950, II, págs. 25-26.

Se dan así, de arriba hacia abajo, cuatro planos:

- 1) Mundo de la emanación (Atziluth).
- 2) Mundo de la creación (Brrah).
- 3) Mundo de la formación (Yetzirah).
- 4) Mundo de la acción (Asiah).

Las tres primeras son las Sefhiroth intelectuales, quedando las otras siete como inferiores. Esa relación entre el tres y el siete plantea uno de los problemas claves de la ciencia de los números como se ve en el ternario del Ying-Yang chino y en el septenario del sello de Salomón. A ellos se vinculan, por otra parte, dos grandes axiomas: 1) Todo lo que está arriba es como todo lo que está abajo, es decir, que los tres Sefhiroth de arriba se desarrollan y equilibran en los siete de abajo. 2) El microcosmos es como el macrocosmos, lo que equivale a expresar que cada parte contiene al todo. Es como si se dijera que las tres Sefhiroth de arriba contienen a las siete de abajo, o más generalmente, que cada Sefhiroth contiene a todas las otras.<sup>98</sup>

Además, de acuerdo con una tradición que ya tuvimos ocasión de observar en capítulos anteriores, puede establecerse una relación entre Sefhiroth y colores. La Corona (Kether) admite una representación por el negro, el blanco y el incoloro. Es negra porque deriva del En-Soph, y resulta nada ante la luz primordial infinita. Es blanca en sí misma, porque contiene a todas las otras Sefhiroth, y finalmente, en relación con nosotros, en cuanto impenetrable, resulta incolora. Belleza (Tipheret) es púrpura porque encierra en sí las cuatro últimas Sefhiroth que junto con ella responden a ese color que, según el Zohar, está formado por cinco de sus congéneres. Realeza (Malcouth) es un záfiro transparente que irisa todos los colores. Esa Sefhira condensa en sí la armonía de todas las otras.

El arco iris ocupa en el Zohar un lugar especial. Los tres colores fundamentales, verde,

<sup>98</sup> R. ABELLIO, op. cit., II, págs. 27; 30-31.



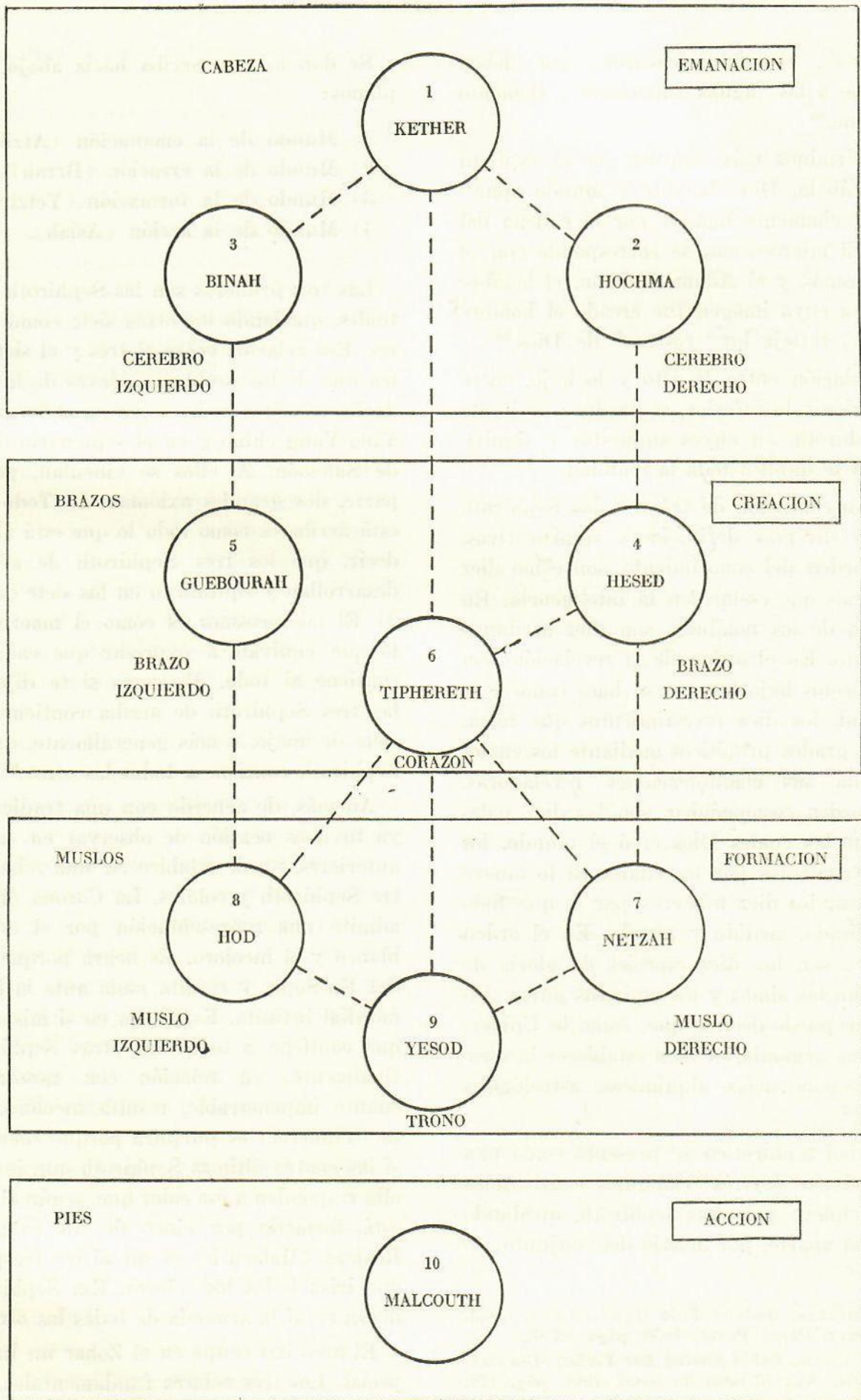


Figura III

rojo y blanco simbolizan en la obra los dos contrarios y el principio mediador. El blanco representa la gracia, el rojo la justicia y el verde la unión de los dos. Los tres colores también aluden a los tres Patriarcas: El verde a Abraham, el rojo a Isaac y el blanco a Jacob.

En otro pasaje, el Zohar distingue cuatro colores fundamentales: verde, rojo, blanco y záfiro, que corresponden a las cuatro bestias de la visión de Ezequiel. Estos colores son para el Zohar, los esenciales en el universo.<sup>99</sup>

Si pudiéramos al árbol sephirótico en relación con el antropomorfismo cósmico, veríamos que el orden de los seres, en la escala descendente que procede de Dios, admite algunas variantes de acuerdo con la respectiva enseñanza del Sepher Yetzirah y el Zohar. Según el primero, conocido también como Libro de la Creación, las diez Sephiroth son: 1) El Espíritu o Sabiduría de Dios, idéntico a su Verbo. 2) De ese Espíritu se engendra el aire por el que se manifiesta la palabra. 3) El agua es engendrada por el aire, y solidificándose, produce la tierra, las tinieblas y las partes densas del mundo. 4) El fuego es el elemento sutil encerrado en el agua. 5) 6) 7) 8) Son los puntos cardinales. 9) 10) Son los dos polos.

Las seis últimas Sephiroth constituyen el medio y los factores de organización utilizados por las cuatro primeras para construir el templo de Dios, es decir, el universo. Estas Sephiroth provienen de las nociones teocráticas fundamentales: la idea de polo, las cuatro regiones del espacio, con los cuatro elementos correspondientes: aire-tierra-fuego y agua, más el elemento central o ether espacial en el que reside la primera de las diez Sephiroth.

En el Zohar o *Libro del Esplendor*, la lista de las Sephiroth varía y corresponde, no a la creación del cosmos sino a la del hombre. Dios es aquí el En-Soph, sustancia infinita de to-

do lo que es, y que se manifiesta en el hombre por una serie de diez intermediarios que, partiendo del "punto primero", es decir, del polo dinámico, llega por grados hasta el hombre físico. Son como diez canales que se denominan: Corona-Sabiduría-Inteligencia-Gracia-Justicia-Belleza-Triunfo-Gloria-Base-Realeza. La décima se llama Reina y junto con la sexta, Rey, produce por hierogamia al alma humana.

La primera Sephiroth posee una importancia primordial. En ella se resumen todas las otras y actúa, al respecto, como fuente. A menudo desempeñó el papel de demiurgo, siendo también la Shekinah, la presencia real de Dios y, al mismo tiempo, es Metraton, el guardián, el Señor, el enviado, el mediador. Si la Corona resume a las diez Sephiroth por lo alto, la décima, la Reina, las resume por lo bajo, tocando al mundo físico.

Las nueve primeras Sephiroth se ordenan en tríadas del siguiente modo:

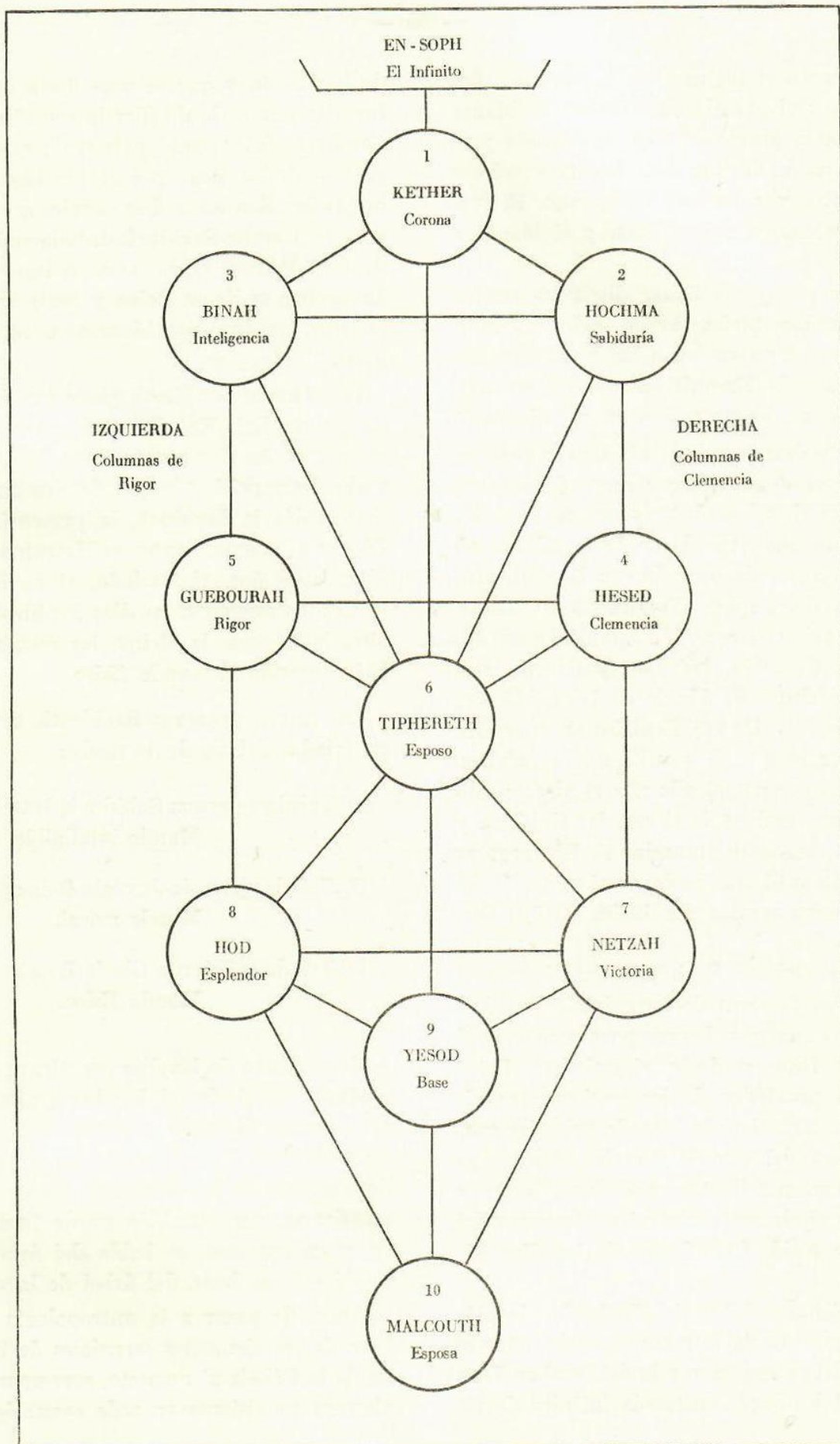
- 1ª Tríada (Corona-Sabiduría-Inteligencia)  
Mundo inteligible.
- 2ª Tríada (Gracia-Justicia-Belleza)  
Mundo moral.
- 3ª Tríada (Triunfo-Gloria-Base)  
Mundo físico.

El conjunto de las diez constituye el Adam Kadmon, es decir, el hombre primordial, el ser humano dinámico y eterno del que todos somos imagen. De este modo, la interpretación descendente de las Sephiroth puede antropomorfizarse, pero también puede fitomorfizarse, y en ese caso, se habla del árbol de las Sephiroth, es decir, del árbol de la vida.<sup>100</sup>

Antes de pasar a la antropología y al esbozo de los elementos esenciales de la doctrina de la Cábala al respecto, corresponden aún algunas precisiones en sede cosmológica.

<sup>99</sup> H. SEROUYA, *La Kabbale*, Paris, Grasset, 1947, págs. 262-63.

<sup>100</sup> P. GORDON, *L'Image du Monde dans l'Antiquité*, Paris, P. U. E., 1949, págs. 193-95.



*Figura IV*

Los espíritus o dioses mencionados en el Deuteronomio pueden ser puestos en relación con los siete planetas del siguiente modo:

1) Adonai (el primero, el inefable) ..... Sol.

2) Iao (espíritu planetario de la) ..... Luna.

3) Eloí (espíritu planetario de) ..... Júpiter.

4) Sabaoth (dios de los ejércitos) ..... Marte.

5) Orai (espíritu de) ..... Venus.

6) Astaphai (espíritu de) ..... Mercurio.

7) Il-dabaoth (espíritu de) ..... Saturno.<sup>101</sup>

La relación macro-microcósmica se expresa también en la simbología de las dos estrellas. La de seis puntas, que resulta del entrelace de dos triángulos, es la estrella del macrocosmos que simboliza la unión de Dios con la naturaleza. La de cinco puntas, en cambio, es la del microcosmos que contiene, en cada una de ellas, la cabeza y los miembros del hombre.<sup>102</sup>

Por vía de comparación podemos referir el cuadro de la creación septenaria, tal se da entre los primeros Arios.

La creación, de acuerdo con esta antiquísima referencia, se produjo en dos grandes etapas. Primero se produjo la creación primaria, la de la luz o del Espíritu que se dividió en tres fases, y que está separada por un período de reposo de 4.320 millones de años de la creación secundaria o de las Tinieblas o Materia que comporta, a su vez, cuatro fases durante las cuales se creó y organizó la materia física.

<sup>101</sup> J. DUCHAUSSEY, *Le bestiaire divin ou La Symbolique des Animaux*, Paris, La Colombe, 1958, pág. 199.

<sup>102</sup> O. WIRTH, *El Simbolismo Hermético*, trad. P. CANTO, Bs. As., Saros, 1958, págs. 92 y 96.

Reconociendo estas fases a partir, a partir del comienzo, vemos que la 1) Presencia un despertar de la divinidad, es decir, se inicia la auto-evolución de lo mental divino, consciente e inteligente. Es el espíritu del alma universal, la Ley Unica en el caos primordial. La 2) es una creación elemental, el primer soplo divino que diferencia a los elementos pre-cósmicos o raíces de la materia. La 3) comporta la creación arquetípica de los sentidos.

Al llegar allí, el Unico, habiendo creado el mundo de los dioses, reposó un día, es decir, 4.320 millones de años, durante los cuales el universo quedó sin cambio.

Sucedan luego las fases de la creación del mundo de los fenómenos, que son cuatro. La 1) supone el nacimiento de los tres reinos elementales: a) Los centros nacientes de las fuerzas intelectuales y físicas. b) La fuerza nerviosa. c) La percepción naciente. La 2) supone la creación de los animales sagrados (gérmenes conscientes de toda vida). En la 3) se crean las primogenituras que son los prototipos de la primera raza humana. En la 4) aparecen los seres humanos rudimentarios, hombres inconscientes. Es el tipo físico del hombre animal perfeccionado, hijo del dios lunar y de sus ángeles. Luego el espíritu divino se va a encarnar bajo la forma de los siete hijos de la Sabiduría. Estos crearán la primera raza humana pensante y autoconsciente. Así aparece el hombre, animal divino, el rey y el fruto de toda la creación.<sup>103</sup>

## II

Así como la creación total, también la antropogonía supone diversas fases, desde el Adam Kadmon hasta el hombre histórico. De acuerdo con los supuestos de la Cábala esas etapas, que implican otras tantas epifanías humanas, son cuatro:

1) El Adam Kadmon. Es el hombre celeste o cósmico, un fantasma divino que no posee

<sup>103</sup> J. DUCHAUSSEY, op. cit., págs. 207-09.

cuerpo psíquico ni físico. Santo y perfecto, es el Adam macho y hembra del primer capítulo que fue creado junto con los animales sagrados del Zodíaco. El representa a la legión de las diez Sephiroth, fuerzas creadoras o ángeles creados a imagen de Dios. De esas diez Sephiroth, que componen el árbol de la vida, la Tríada superior quedó en el mundo de los arquetipos, mientras las otras siete crean el mundo material que se manifiesta y son:

2) El segundo Adam. Andrógino él mismo, pero psíquico, prototipo de la humanidad. Es el creador del mundo material. Su criatura es:

3) El Adam-Belial. Hecho de polvo, el primer Adam terrestre, aún indiferenciado, inocente y despojado de mente. Es Adam antes de la caída, que posee el soplo vital pero que no tiene el alma divina.

4) El Adam. Al que se unieron los principios intelectuales y espirituales, para formar un hombre completo. Es el que se separa en dos sexos, posee la facultad de reproducción de la especie, y representa a la primera raza humana desde el punto de vista de la ciencia actual.<sup>104</sup>

Adam Kadmon representa así en la Cábala al prototipo antropogónico que es puesto en relación con todo el mundo de la creación, y por lo tanto, con el árbol sephirótico. Resulta él como la manifestación del primer principio de la concentración del En-Soph.

Es la figura del hombre que planea por encima de los cuatro animales simbólicos de Ezequiel, y es el prototipo de la creación. De él, al mismo tiempo, dependen los cuatro grados o mundos: Atziluth, Beriah, Yetzirah y Asiah. Opera con los diez instrumentos que forman la santa década de las Sephiroth que se compone de dos números sagrados, el 3 y el 7. Todas sus cualidades, potencias e inteligencias emanan de él, y todos los mundos

inherentes a él. Su cuerpo, emblema de la materia, no es más que la vestimenta, su valor real, intrínseco, reside en el alma, en esa forma de espiritualidad pura de carácter divino. Así ese microcosmos es para los cabalistas, como un resumen tangible del universo, como el coronamiento de todos los seres, sin el cual, el universo no estaría completo.

Dentro del contexto de la Cábala, el hombre terrestre es una copia fiel del Adam-Kadmon, el Adam celeste del mundo sephirótico. Además, tomado en un sentido global, el Adam Kadmon es la forma sintética de la totalidad en todas sus manifestaciones divinas.<sup>105</sup>

Se sobrentiende que las siete formas o Sephiroth inferiores se refieren a los siete miembros que constituyen principalmente al hombre. Como los miembros del hombre terrestre se corresponden con los de su arquetipo, es decir, el Hombre primordial, debe entenderse que las mismas tres formas superiores, si bien no se identifican con partes de la anatomía del Adam Kadmon, aluden, sin embargo, a sus fuerzas intelectuales superiores: pensamiento, sabiduría, inteligencia.

Esta resulta una reiteración, en el terreno antropológico, del principio según el cual todo lo que encontramos en el mundo visible tiene sus arquetipos en el cielo, y que estos actúan como fuentes nutricias de todos los seres terrestres.

En este caso la vinculación con la serie de equivalencias cosmo-antropológicas, se da en la simetría de las seis direcciones del espacio, y su centro, el templo sagrado, y los siete miembros del hombre: cabeza-tronco-dos brazos-dos piernas-sexo.<sup>106</sup>

Al cuadro tradicional de correspondencias astrológicas que tuvimos ocasión de reseñar en un capítulo anterior, sucede aquí un esquema más complejo que conserva, no obstan-

<sup>105</sup> H. SEROUYA, op. cit., págs. 354-55.

<sup>106</sup> G. G. SCHOLEM, *Les Origines de la Kabbale*, trad. de l'Allemande par J. LÖWENSON, Paris, Aubier-Montaigne, 1966, págs. 152-54.

te, la línea vertebral de esa inspiración. En lugar de los astros, en primer término figuran en relación con los órganos del cuerpo humano, las principales figuras del orden paleo-testamentario. La cabeza corresponde a Adam; el brazo derecho a Abraham; el izquierdo a Isaac; el tronco a Jacob. Entre las vísceras, el hígado a Essaú; el bazo a Ismael, y el corazón a Jacob.

La serie se amplía con la presencia de los cuatro elementos que vienen a regir determinadas vísceras junto con los astros. Los pulmones son imagen del agua; los riñones del fuego, y a su vez, la cabeza representa la bóveda celeste; el sol y la luna se expresan en los ojos, mientras que los cabellos están en relación con las estrellas y los signos del Zodíaco.<sup>107</sup>

La correspondencia entre las diez Sephiroth y la constitución del hombre admite también diversas equivalencias.

En un caso se dan del siguiente modo:

Kether: Cráneo.  
Hochma: Cerebro.  
Binah: Garganta o lengua.  
Hesed-Ghebourad: Los brazos.  
Thipheret: Corazón.  
Netzod-Hod: Las piernas.  
Yesod: Organos de la generación.  
Malcouth: Los pies.<sup>108</sup>

En otro resulta así:

Kether: Cabeza y frente.  
Hochma: Cerebro derecho.  
Binah: Cerebro izquierdo.  
Hesed: Brazo derecho.  
Ghebourad: Brazo izquierdo.  
Thipheret: Corazón y pecho.  
Netzah: Muslo y pierna derecha.  
Hod: Muslo y pierna izquierda.  
Yesod: Vientre y órganos genitales.  
Malcouth: Pies y espalda.<sup>109</sup>

Esto equivale a decir que el árbol sephirótico culmina en la imagen de un hombre cada uno de cuyos miembros simbolizan una sephira. El Adam Kadmon al que se asocian las Sephiroth, es el Adam celeste, creado a imagen y semejanza de Dios, arquetipo del primer hombre histórico, el Adam del jardín del Edén.<sup>110</sup>

El hombre es el producto de la acción de Dios sobre la tierra. El Cielo, la Tierra y el agua resultaron, en este caso, los obreros de Dios; pero ellos no pudieron dar un alma al hombre hasta el momento en que los dos, Dios y el hombre se unieron para hacerlo. Cuando Dios dijo: "hagamos un hombre", no se dirigió a los ángeles sino a la tierra. Acto seguido la tierra creó al Golem, es decir, al cuerpo de Adam.<sup>111</sup>

En este sentido, Adam es como el símbolo eterno de las bodas de Elohim con la tierra. Se produjo entonces un "hierosgamos" mediante el cual los elementos telúricos y pneumáticos actuaron sobre Adam y sus descendientes. Hubo así una acción de Dios sobre las fuerzas de la tierra que aquí aparece figurada en la realidad histórica del Edén.<sup>112</sup>

Así Adam, el ser creado que recibió de Dios, a través del soplo, la vida y la palabra, es el ser engendrado desde la tierra que debe volver a ella; pero, y en esto consiste su peculiaridad, si es el hombre de la tierra, al mismo tiempo es la "Imagen del más grande" que se expresa como tal en la libre elección del bien.

Adam es también centro y ombligo de la tierra que reúne en sí a todos los elementos. El polvo que le daría nacimiento fue tomado por Dios de todas partes, como lo expresa la etimología al indicar que su nombre es abreviación de los elementos o, también, de la denominación de los cuatro puntos cardinales que se contienen en él.

<sup>107</sup> H. SEROUYA, op. cit., págs. 360-63; 63, nota 4.

<sup>108</sup> F. WARRAIN, *La Theodicée de la Kabbale*, Paris, Les Editions Vega, 1949, pág. 68.

<sup>109</sup> A. JOUNNET, *La Clave del Zohar*, vers. east. de M. MAESTRI, Bs. As., Kier, 1951, pág. 122.

<sup>110</sup> G. CASARIL, op. cit., pág. 107.

<sup>111</sup> G. G. SCHOLEM, *La Kabbale et sa Symbolique*, trad. de l'Allemand par J. BOESSE, Paris, Payot, 1966, pág. 185, nota 16.

<sup>112</sup> *Ibid.*, pág. 185.

La grandeza monstruosa de Adam, que llenaba el universo entero, fue reducida luego del pecado, según el texto de la *Haggada*, a la escala humana del Adam histórico. Esas medidas descomunales de Adam representaban, “in-extenso”, las fuerzas del entero universo que se resumía en su estructura.<sup>113</sup>

De todo esto puede deducirse la responsabilidad cósmica del hombre. El no es el fin de la Creación desde el momento en que no es el único que se encuentra en el mundo, pero sí es el único responsable.

Se admite así en la Cábala un antropocentrismo cuyo último sentido afinca en la noción de responsabilidad. Las acciones del hombre son las únicas, en todo el contexto de la creación, que tienen repercusiones cósmicas.<sup>114</sup>

Esta última noción tiene en el rito su adecuada expresión cosmolátrica. Es el rito el que asegura la unidad de lo inferior y lo superior, suscitando en las profundidades de la divinidad, mediante una acción mística, la fuerza creadora. La función del ritual es la de ligar a los hombres, en tanto son microcosmos, con el gran mundo y el “gran hombre”, es decir, con el Adam Kadmon. Ese acto de los hombres viene a restaurar la estructura del Adam Kadmon, que es como decir que permite la revelación de la misma divinidad.<sup>115</sup>

Cuando los cabalistas consideran el texto según el cual el hombre fue creado “a imagen y semejanza de Dios”, entienden su significación de dos modos. En primer término, que la potencia de las Sefiroth, paradigma de la vida divina, existe y opera también en el hombre. Luego, que el mundo de las Sefiroth, es decir, el mundo de Dios creador, es capaz de hacerse visible bajo la imagen del hombre creado. Los miembros del hombre vienen así a resultar imágenes de un cierto modo espiritual de existencia que se manifiesta en la figura del Adam Kadmon, el hombre primi-

genio. Y esto es coherente porque, si el Ser divino no puede ser representado, todo lo que podemos imaginar son sus símbolos.

En su estado paradisiaco, el hombre tenía una relación directa con Dios, en cuanto era una síntesis de todas las fuerzas espirituales que actuaron en la obra de la creación. El cuerpo vendría a resultar, por lo tanto, una consecuencia del pecado. Este destruyó la relación directa del hombre con Dios y, consecuentemente, afectó, de algún modo, la vida de Dios en el contexto de la creación.<sup>116</sup>

Esta constante interacción entre Dios, hombre y mundo, vuelve a reafirmarse cada vez que se considera la supeditación del hombre a influencias cósmicas que provienen del mundo astral. Los planetas están misteriosamente conectados con los órganos del cuerpo humano. Saturno regula las funciones del bazo; Júpiter, las del hígado; y Marte, ejerce vigilancia sobre la bilis. Al exceso de estas influencias se deben los tres pecados que el Talmud considera como capitales: el adulterio, la idolatría y el homicidio.<sup>117</sup>

Puede también establecerse una relación entre el mundo celeste y el cuerpo del hombre: ambos se dividen en partes correspondientes y simétricas. La cabeza del hombre equivale al mundo de la región de los ángeles. Los astros encuentran su ubicación en el sector que va desde el cuello hasta el ombligo, en tanto que la región del bajo vientre o abdominal traduce el tipo de vida del mundo sensual, el mundo terrestre o de la materialidad.<sup>118</sup>

En la imagen del universo que traduce el Zohar, el hombre se encuentra en el centro de la existencia. En efecto, el mundo sólo alcanza estabilidad, sentido y permanencia con la creación del hombre. Gracias a esa particularísima epifanía, todos los demás seres se hicieron visibles y fructíferos, y el mismo nom-

113 *Ibid.*, págs. 180-81; 182-83.

114 A. SAFRAN, *La Cabale*, Paris, Payot, 1960, pág. 270.

115 G. G. SCHOLEM, *La Kabbale et sa Symbolique...* cit., págs. 146-47.

116 G. G. SCHOLEM, *Les Grands Courants de la Mystique Juive*, trad. de M. M. Davy, Paris, Payot, 1950, págs. 230-31; 247.

117 E. MÜLLER, op. cit., pág. 90.

118 H. SEROUYA, op. cit., pág. 355, nota 1.

bre de Dios no encontró acabamiento sino en el nombre de Abraham.

El prototipo divino u hombre primigenio, Adam Kadmon, y el primer hombre, Adam ha-Richon, encierran en sí a toda la humanidad. El hombre como tal, sea cósmico o terrestre, visto como estirpe o como individuo, tiene su morada real en la esfera elevada donde moran los seres celestes. El árbol sephirótico que representa al organismo del mundo, simboliza, al mismo tiempo, la forma espiritual originaria del hombre. Resulta así, como en otras concepciones místicas del mundo, que el hombre es la copia del mundo, y que, como “microcosmos” o pequeño mundo, corresponde al macrocosmos” o mundo grande, o al “macroántropos” u hombre cósmico.<sup>119</sup>

Así visto, el hombre es la esencia que media entre lo Absoluto y lo Relativo, y reconoce que esa esencia mediadora reside en su pensamiento, que es un principio derivado inmediatamente de lo Absoluto, para establecer la razón y la vida, esas dos funciones de lo Absoluto que se hacen immanentes a lo relativo para manifestarse en él y permitirle subsistir.<sup>120</sup>

De acuerdo con todo esto, los mismos cabalistas no consideran al hombre sólo como el fundamento de la constitución de todos los seres materiales e inmateriales, sino al mismo tiempo, como una extensión del ser supremo, como una totalidad. En síntesis, que de algún modo, personifica el mecanismo entero del universo en sus aspectos más diversos.<sup>121</sup>

Demás está decir que en esta concepción, el hombre está muy por encima del resto de las criaturas. Todos los seres temen al hombre porque en el momento de la creación llevaba sobre su rostro el sello celeste. El cuerpo no es aquí más que un envoltorio, una simple vestimenta que no impide que las almas puedan ver las formas celestes y contemplar la gloria de su Jefe.

La esencia del alma comporta tres grados, es decir, que no es para el Zohar un principio simple sino la reunión de los tres elementos jerarquizados: 1) Nefesch (soplo o espíritu vital). 2) Rouah (espíritu intelectual). 3) Nechamah (alma propiamente dicha). Es función del cuerpo humano la de servir de pedestal a Nechamah que representa aquí la esencia divina.<sup>122</sup>

### III

Luego de estas precisiones introductorias conviene ahora analizar directamente algunos textos del Zohar para ver en qué medida se conforman con una cosmo-antropología susceptible de ser puesta en relación con las nociones centrales de la temática humanista.

Al margen de confirmar la ya anotada identidad de mundo superior e inferior en la que se mantienen los datos fundamentales de la concepción mágico-religiosa al modo alejandrino, el Zohar nos va a presentar la imagen de un hombre visto como síntesis del universo a partir, en este caso, de la enseñanza bíblica.

Se advierte en principio la preocupación por afirmar la absoluta creación del hombre sin intervención de ningún otro espíritu celeste. En efecto, si Dios creó al hombre de manera que participara de todos los espíritus celestes, no debe entenderse que fueron éstos los que le otorgaron sus dones respectivos, porque de ser así, en un momento de irritación podían haber reasumido sus partes, y la misma existencia del hombre se hubiera visto comprometida.

Todo lo que el hombre posee por creación lo debe a Dios que imprimió en él la imagen del reino sagrado, es decir del Todo. Esa es la imagen que Dios tuvo presente cuando creó al mundo y todas sus criaturas, entendiéndose que esa imagen es la síntesis de todos los espíritus de arriba y de abajo, la síntesis de todas las Sefirot de sus nombres, sus epítetos y denominaciones.

119 E. MÜLLER, op. cit., págs. 87-88.

120 F. WARRAIN, op. cit., págs. 73-74. Lo mismo en O. WIRTH, op. cit., pág. 95.

121 H. SEROUYA, op. cit., pág. 350.

122 *Ibid.*, págs. 355-56.



Cuando Dios creó al mundo hizo al hombre a su imagen. Adam fue creado de la tierra sobre la que se elevaba el santuario de aquí abajo, que es, a la vez, la síntesis de los cuatro puntos cardinales creados en el momento de la creación con los cuatro elementos constitutivos del mundo de abajo: el fuego, el aire, el agua y la tierra. Mezclando esos cuatro elementos, Dios creó un cuerpo de acuerdo con el modelo de arriba. Los cuerpos están compuestos con elementos de los dos mundos: el de arriba y el de abajo. Esto significa que a los cuatro elementos celestes corresponden los cuatro elementos materiales, de modo que, si sobre su cuerpo se eleva el santuario de abajo, sobre el alma de la "tierra" se asienta el santuario de arriba. Esto significa que si el cuerpo fue creado con la "tierra" de abajo, el alma fue, en cambio, engendrada a partir de la "tierra" de arriba. En otros términos, si por su cuerpo el hombre es criatura terrestre y representa la síntesis del mundo de abajo, por su alma es criatura celeste y síntesis del mundo de arriba.<sup>123</sup>

La dignidad excepcional que posee el hombre en relación con el mundo creado se pone de manifiesto desde el mismo Génesis. Cuando Dios creó al mundo, dio a la tierra toda la fuerza generadora que necesitaba. Esa fuerza, sin embargo, quedó toda encerrada en sus flores y no se manifestaba en ninguna producción de frutos hasta la creación del hombre. Sólo luego de su aparición, la fuerza generadora de la tierra se hizo visible al mundo. De este modo, sólo con la presencia de Adam, el cielo liberó la lluvia que encerraba para que, a su vez, la tierra expusiera la fuerza generadora contenida en su seno.

Cielo y tierra estaban presentes como en estado de atonía, de latencia y potencialidad hasta el advenimiento del hombre. Con él todas las cosas aparecieron en la plenitud que les otorgaba el orden de creación. Es que el

hombre, resumen y síntesis de todo lo de arriba y lo de abajo, creado a imagen y semejanza de Dios, fue el encargado de poner en movimiento, con su presencia, lo que hasta ese momento parecía un vasto pero mudo escenario sin actores.<sup>124</sup>

Y como contrapartida, diríamos, esta dignidad del hombre apoyada en el hecho decisivo de la creación en la que aparece reflejada puntualmente, encuentra también y casi simétricamente, su afirmación en las consecuencias cósmicas del pecado de Adam. Dentro del desarrollo del argumento esta consecuencia se presenta sin mayores violencias porque si toda la creación se exalta y triunfa con la epifanía del hombre, es lógico suponer que, al mismo tiempo, se degrada y disminuye con su caída. Así, tanto para el bien como para el mal, hombre y mundo resultan inescindibles.

Según se supone en el Zohar, Dios creó al hombre para que permaneciera espiritualmente inalterable, fuera del alternarse de las vicisitudes. Al pecar, Adam, y también Eva, que no es en principio más que un desgloce del primer hombre, se apegaron al reino de la variedad. Esa búsqueda del cambio, lo sumerge en las alternativas del bien y del mal expresadas en el Arbol que, en suma, constituyen su pecado. Las demás criaturas, que le temen y le imitan no hacen más que seguir el camino iniciado por el Pecado de su guía y maestro: con Adam peca toda la creación sometiéndose a las leyes del ritmo y la inestabilidad.<sup>125</sup>

#### IV

Ideas complementarias, que apuntan frecuentemente al plano cosmológico encontramos en el *Sepher-Yetzirah*. Este texto denuncia claras semejanzas con el contexto de las especulaciones del tardío helenismo, como puede verse en la noción de correspondencias macro-microcósmicas, espacio-temporales y an-

<sup>123</sup> ZOHAR, I, 253 b; II, 24 a - 24 b. *La Cabbale*, Pages Clásées du Zohar, trad. J. de Pavlov. Preface d'Edmond Fleg. Paris, Editions du Chant Nouveau, 1946, págs. 71-72.

<sup>124</sup> ZOHAR, I, 97 a - 97 b. Edic. cit., págs. 73-74.

<sup>125</sup> ZOHAR, III, 107 a - 107 b. Edic. cit., págs. 79-80.

tropológicas. Dígase lo mismo acerca del uso esotérico de las letras del alfabeto con implicaciones cosmo-antropológicas. Del mismo modo, el texto puede admitir un cierto paralelismo con algunas corrientes del gnosticismo cristiano del tipo que se contiene en las *Homilias Clementinas* compuestas en los alrededores del 310 d. C., un poco antes de la fecha atribuida al Sepher-Yetzirah.<sup>126</sup>

Se supone aquí que las 22 letras del alfabeto están relacionadas con la construcción del cosmos, de modo que cada una de ellas reina sobre una región del mundo exterior y sobre un miembro del hombre. En este caso, son las 22 letras las que unifican, en su significación engendradora, el cuadro de correspondencias macro-microcósmicas.<sup>127</sup>

Siguiendo el texto del Sepher-Yetzirah veremos completarse el cuadro de significaciones cosmo-antropológicas a partir de entendimientos aritmológicos. Según explica R. Abellio, la transformación de los elementos primordiales: agua-fuego-aire, en el elemento final tierra, equivale al pasaje del cielo divino a los cielos humanos. Sabemos que, de acuerdo con el Sepher-Yetzirah, las tres letras madres: Aleph-Mem-Schin, representan, respectivamente, el aire, el agua y el fuego. Este cuadro de equivalencias más que fundar una cosmogonía, suponen un soporte simbólico.

Veamos el texto:

III-2: “Tres letras madres: Aleph, mem, schin, el fuego, el aire, el agua. El origen del cielo es el fuego, el origen de la atmósfera es el aire, el origen de la tierra es el agua. El fuego sube, el agua descende y el aire es la regla que pone en equilibrio a los otros dos...”

IV-1: “Diez números primordiales. Primeramente: el Espíritu de Dios-viviente, vida del mundo, cuyo trono está afirmado desde toda la eternidad...”

2: “Segundamente: El trazó un aire de otro aire, él talló los cuatro costados del cielo: el oriente, el occidente, el norte y el sud, hay un viento de cada costado...”

5: “Formó de la nada lo real, hizo existir lo que no existía...”

6: “Terceramente: El creó el agua del aire...”

7: “Cuartamente: El fuego del agua...”

8: “Quintamente: El eligió tres letras simples y las fijó con su gran nombre y selló con ellas los seis costados. Selló lo alto...”

“Sextamente: selló lo bajo...”

“Séptimamente: selló el Oriente...”

“Octavamente: selló el Occidente...”

“Novenamente: selló el Mediodía...”

V-1: “Hizo reinar el aleph en el aire...”

2: “Hizo reinar el mem sobre el agua...”

3: “Hizo reinar el schin en el fuego...”

“El cielo es de fuego, la atmósfera es de aire, la tierra es de agua. La cabeza del hombre es de fuego, su corazón es de aire, su vientre es de agua”.<sup>128</sup>

Sigue luego, a través de la simbología de las llamadas “letras dobles”, el nacimiento de una compleja estructura cosmo-planetario-antropológica en la que puede apreciarse el valor arquetípico y paradigmático de las letras del alfabeto hebreo.

V-4: “Siete letras dobles: b, g, d, k, p, r, t: él las trazó, talló, mezcló, equilibró y permutó; él creó con ellas los planetas, los días y las aberturas.

5: “Hizo reinar el beth y a él apegó una corona, y combinó a uno y otra, y creó con él a Saturno en el mundo, el sabbat en el año, y la boca en la persona.”

6: “Hizo reinar el ghimel, y le apegó una corona, y mezcló a uno con la otra; y

<sup>126</sup> G. CASARIL, op. cit., pág. 42.

<sup>127</sup> G. G. SCHOLEM, *La Kabbale et sa Symbolique...* cit., pág. 188.

<sup>128</sup> R. ABELLIO, op. cit., I, págs. 166-68.

creó a Júpiter en el mundo, el domingo en el año, y el ojo derecho en la persona.

- 7: "Hizo reinar el daeth, le apegó una corona, mezcló al uno con la otra, y creó con él a Marte en el mundo, el lunes en el año, y el ojo izquierdo en la persona.
- 8: "Hizo reinar el kaph, le apegó una corona, mezcló al uno con la otra, y creó con él al sol en el mundo, el martes en el año, y la narina derecha en la persona.
- 9: "Hizo reinar el pe, le apegó una corona, mezcló a uno con la otra, y creó con él Venus en el mundo, el miércoles en el año, y la narina izquierda en la persona.
- 10: "Hizo reinar el resch, le apegó una corona, mezcló al uno con la otra, y creó con él a Mercurio en el mundo, el jueves en el año, y la oreja derecha en la persona.
- 11: "Hizo reinar el tau, le apegó una corona, mezcló al uno con la otra, y creó con él la Luna en el mundo, el viernes en el año, y la oreja izquierda en la persona.
- 12: "Separó a los testimonios y los colocó cada uno aparte, el mundo aparte, el año aparte y la persona aparte".<sup>129</sup>

Con esto hemos completado el cuadro de las fuentes fundamentales de la cosmo-antropología del Mediterráneo tal subyace, de un modo u otro, y con distinta y variada intensidad, en la temática del humanismo de los siglos XV y XVI.

Nuestro primer objetivo será ahora ver como se mantiene en la especulación antropológica de esos siglos la tradicional definición del hombre como microcosmos para apreciar luego como esa noción, tan tenazmente reiterada, a través de los siglos, comienza a modi-

ficarse para dar paso a una definición del hombre que supera el marco naturalista y haciendo hincapié en su libertad y en su capacidad creadora, aproxima la idea del hombre entendido como "microtheos".

## B) EL MICROCOSMOS

### Capítulo I: *Algunas expresiones del naturalismo astrológico.*

#### I

Ya desde las primeras páginas de este trabajo hemos sostenido que la cosmo-antropología del Humanismo constituye un, si se quiere, apasionante caso particular dentro de esa secular estructura de pensamiento que se tradujo en las nociones de macrocosmos y microcosmos. Es, si se prefiere, el último capítulo de la vieja cosmo-antropología del Mediterráneo cuya vigencia comenzó a alterarse decisivamente a partir de la segunda mitad del siglo XVI, para dar paso, luego de la organización científico-matemática del saber natural que se cumple en el siglo XVII con Galileo, Descartes y Leibniz, a un nuevo modo de concebir las relaciones hombre-mundo que, a su vez, entrará en crisis hacia fines del siglo XIX.

Convendría no olvidar que esta revolución, también "copernicana", y que está ligada, otra parte, a las inusitadas experiencias europeas en el mundo exterior a partir de las cuales abandona al Mediterráneo, viejo teatro de sus anteriores experiencias político-culturales, es la responsable de esa rotunda peculiaridad que Europa alcanza en relación con los otros orbes civilizados en lo que solemos llamar el período moderno de su historia.

Sin esa reedificación del concepto de naturaleza que se cumple entre el XVI y el XVII la civilización europea no habría podido explicitar ese concepto de ciencia físico-natural que está en la base de sus posteriores conquistas tecnológicas. Una ciencia, cabe decirlo, que

<sup>129</sup> *Ibid.*, op. cit., I, págs. 178-80.

le permitió tantas hazañas posteriores justamente porque no encaró al mundo como conjunto de armonías sobrecogedoras sino como objeto de observación, organización y dominio.

Viejas nociones escolares, aún presentes en el ánimo de muchos filósofos, hombres de ciencia e historiadores, querían que esa ruptura con lo que oportunamente llamamos la concepción mágico-religiosa del universo se hubiera producido en el Renacimiento. Si por tal entendemos, como suele hacerse generalmente, un período cronológico cuya curva de máxima amplitud debe ponerse entre mediados del XIII y mediados del XVI, debemos decir que esto no es así porque las mismas categorías escolares a que hacíamos alusión contradicen el aserto.

Si deseamos mantener, como parece ser el caso de aquellos a quienes impugnamos, la presencia de un Renacimiento con entidad propia en la serie cronológico-conceptual con que se construye habitualmente la periodificación de la historia europea, tenemos que comenzar por admitir, y van implicadas en ello sus notas definitorias, que el Renacimiento no es un período cerrado sino abierto. Es decir, que, entre todos los períodos, y no cuestionamos ahora su definición, es el que aparece dotado de menor estabilidad y de mayor plasticidad. Creemos que, a poco que se observe, su carácter distintivo, si es que ha de tener alguno, consiste en su peculiar capacidad, mucho más rica que la de otros momentos, para cerrar y dejar pasar.

En lo que a nosotros interesa, el cierre tiene como consecuencia el agotamiento de viejas formas mentales del período Mediterráneo de las que se salva, sin embargo, la cuota que pudo quedar enhiesta luego de las especulaciones de los físicos de Oxford y de París. No innova sustancialmente pero deja pasar los elementos esenciales que harán posible la innovación.

A partir del agotarse de la concepción de cosmos cerrado, arquitecturalmente estatuido

en categorías y estratos precisos, deja pasar, desde Pico a Bruno, desde Bovillus a Bacon, algunos de los hilos con los que se urdirá luego la trama de una nueva cosmovisión.

El hábito metodológico que encontraba placer en las oposiciones violentas, nutridas o en una observación superficial de los fenómenos de época o en bien comprensibles pero no válidos motivos polémicos contemporáneos, llevó a descuidar este su carácter peculiar. La consecuencia más evidente fue que, detrás de preocupaciones ontológicas que buscaban describir y definir el "ser" de la época, se llegó a la formulación de tantos renacimientos como fueran los puntos de partida de observadores que, detrás de su particular lente filosófico, coloreaban esos siglos de acuerdo con la inspiración y los propósitos de lo que se quería demostrar.

Estas observaciones preliminares se imponen toda vez que tropezamos con afirmaciones como las de E. CASSIRER: "Uno de los motivos básicos de la filosofía del Renacimiento, el motivo del microcosmos, que constituye una esfera media en la que se encuentran y determinan mutuamente el concepto de naturaleza y el de "humanitas" que el Renacimiento tiene..."<sup>130</sup>

El texto que transcribimos plantea, como tantos otros, un caso de sí y no. Veamos. Podemos asentir con respecto a la afirmación primera que nos dice de la importancia que la noción de "microcosmos" tiene en la filosofía del Renacimiento; pero, lo que no podemos admitir es que se pretenda ponerla en conexión con la correspondiente noción de "humanitas", salvo que se atiendan para esto a las afirmaciones más tradicionales y menos significativas.

Digamos de paso algo que alcanzará toda su amplitud y significación más adelante: Es justamente el concepto de "humanitas", tal se da en la línea Pico-Bovillus, el que permite

<sup>130</sup> E. CASSIRER, *Individuo y Cosmos en la filosofía del Renacimiento*, trad. de A. Bixio, Bs. As., Emecé, 1951, pág. 143.

que se vaya deshaciendo la tradicional imagen macro-microcósmica del Universo. Es precisamente ese concepto el que constituye uno de los hilos que pasan a la cosmovisión del Barroco.

Hay que lamentar que E. CASSIRER no extrajera mayor provecho de lo que vio con claridad al referirse al pensamiento de NICOLÁS DE CUSA. Al ponerlo en oposición con la cosmología de Aristóteles escribe con acierto: “Para Nicolás de Cusa no hay ni un arriba ni un abajo sino un único cosmos homogéneo en sí mismo, que como cosmos empírico se opone al ser absoluto, así como por otro lado, en cuanto todo, participa de lo absoluto en la medida en que la naturaleza empírica admita semejante participación...”.<sup>131</sup>

Esta afirmación debió tornarlo más cauteloso porque, en función del amplísimo contexto que este problema exige manejar, y sin el cual no puede entenderse a fondo, debió ver que al impugnar la tradicional imagen de un “arriba” y un “abajo”, estatuida orgánicamente en la “Tabula Smaragdiana” de la que nos ocupamos en el primer capítulo de las fuentes, NICOLÁS DE CUSA comenzaba a deshacer la concepción macro-microcósmica.

Creemos que el equívoco nace de la infortunada vinculación que en la continuación del texto antes citado se hace de los conceptos de “microcosmos” y de “humanitas” con el *De triplici Vita* de FICINO. Queremos que se nos entienda bien: la vinculación es correcta; lo que, en cambio, no lo es, es la utilización de Ficino cuya concepción es la menos indicada para entrar en el meollo de la cuestión.

El *De triplici vita* de MARSILIO FICINO es la culminación, la plena madurez en esos años, de la tradicional cosmo-antropología mediterránea y en consecuencia no sirve para mostrar la peculiaridad que pudo tener, en ese momento, la concepción de la “dignitas hominis”.

Vemos aquí una de las consabidas contradicciones, bastantes frecuentes por desgracia, entre los que se ocupan de problemas renacentistas. Por un lado se presenta el motivo del “microcosmos” como si se tratara de una peculiaridad exclusiva del Renacimiento, ignorándose que se trata de una mera reiteración. Tal motivo es nuevo con una juventud de, por lo menos, veintiún siglos... Por el otro, se lo vincula con el concepto de humanitas al que también se pretende mostrar como novedad, como dotado de un contenido propio, de la nueva concepción antropológica. Y es aquí donde no estamos de acuerdo. Si la peculiaridad de la filosofía renacentista descansara en la vinculación solidaria de las nociones de “microcosmos” y de “humanitas” no habría en ella ninguna novedad. Lo que ha enturbiado la vista de Cassirer es la presencia de tal concordancia en el pensamiento de Ficino. Y también en este caso las deducciones proceden al modo silogístico: Como dato de base se tiene la concepción previa y prejuiciada de un Renacimiento visto a la luz de imágenes candorosamente escolares. En segundo término, Ficino, personaje preponderante de la Academia de Villa Careggi, es un pensador de la segunda mitad del 400. En tercer lugar, concluyendo, el pensamiento de Ficino, “ergo”, expresa la nueva cosmovisión que el comentarista maneja como un estereotipo.

Lo sorprendente del caso es que, por este camino, a esa cosmo-antropología no le cabe ninguna novedad, y si mal no recordamos, el empeño más tenaz de los tratadistas es el de salvar la originalidad del preocupante Renacimiento.

Libres de tales empeños digamos que a nosotros no nos preocupa la defensa de ninguna creación humana porque éstas o se defienden solas o no las defiende nadie.

En el terreno de esta inquisición creemos que debe procederse por un camino opuesto al adoptado por Cassirer dado que nuestras búsquedas nos han mostrado que el único

<sup>131</sup> *Ibid.*, pág. 42.

modo de salvar la originalidad de la antropología humanista es el que atiende a la ruptura que se produce, dentro de una cosmología aún tradicional, de la noción de “microcosmos” en favor de una nueva concepción del hombre.

La noción de “microcosmos” sólo podía nacer y vivir dentro de una cosmo-antropología que supone la existencia de un mundo cerrado, perfectamente organizado y arquitecturado pero estático. Un cosmos en el que la perfecta estabilidad de los dos estratos, mundo hiper y sub-lunar, permitiera el funcionamiento de un juego de simpatías y correspondencias dentro del cual “todo lo que está arriba es como todo lo que está abajo; y todo lo que está abajo es como todo lo que está arriba”. En esta figuración del Universo la noción de “homo-microcosmus” alcanza su plena significación definiéndose la dignidad de la “humanitas” por su carácter, a la vez, de síntesis y mediación de lo creado. El hombre, ocupando en este cosmos cerrado un lugar prefijado de antemano, como se verá luego en Ficino, afirma su dignidad en cuanto se sabe intermedio nudo y vínculo entre las naturalezas inferiores y superiores. Su esencia consiste en los supuestos de su propia definición microcósmica que lo pone como “mundo menor”, reflejo y síntesis de todo lo creado. Puede, de acuerdo con esto, convertirse luego en un escrutador del universo que en él se refleja, puede incluso, convertirse en el más autorizado y sobrecogido contemplador de la acción creadora y providencial de Dios, dado que su dotación y sus medios exceden, por su armónica complejidad a los de todas las demás criaturas; pero, todo esto, desde una atalaya incommovible, desde el lugar que se le ha prefijado y del que no puede salir porque tal supuesto alteraría los cimientos mismos del sistema en el que se le incluye. Por esto decimos que el concepto de “homo-microcosmus” es la única correcta y posible traducción que la “dignitas hominis” puede tener dentro de la cosmo-antropología tradicional del viejo Mediterráneo.

En todo esto, tal se da en el humanismo tradicional al que se emparenta la cosmo-antropología de Ficino, no hay ninguna novedad. Es más, por este camino no puede escindirse el marco del naturalismo astrológico que tienen el contemporáneo Paracelso su más explícita formulación.

Si hay algo salvable dentro del humanismo esto debe buscarse dentro de lo que llamaríamos el ángulo antropológico de su cosmovisión a través de hombres como Pico de la Mirándola y Charles Bovillus (Bovillus) que abren paso, en el seno de una concepción tradicional, a nuevas ideas acerca de la peculiar naturaleza del hombre.

En un caso, Pico, afirmando la suprema libertad del hombre, don divino que lo extrae del arquitecturado y estático sistema anterior y le da, tras el vuelo potente de su inteligencia escrutadora y contemplativa, la posibilidad de quebrar el inmóvil cascarón de las esferas y remontarse hasta la vera del Padre, o si su elección fuera pervertida, degradar al nivel de los brutos. Su libertad, expresada en la multiforme y variada capacidad de elección no niega las calidades que tradicionalmente se le atribuían, pero, y éste es muy importante, ya no es un ser de elección que ejerce su ministerio desde el mirador instalado en el punto preciso de una atalaya incommovible. La organización del cosmos, su marco y estructura, siguen siendo los mismos. La diferencia consiste en que el hombre caracterizado por Pico ha escapado de él porque sólo el uso que haga de sus facultades puede ponerle alguna limitación. Su atalaya, que traslada libremente de un punto a otro sin respetar ni limitarse a estratos conformadores, deja entrever al próximo escrutador de mundos plurales. Detrás de Pico aparece el rostro curioso y flagelado de Giordano Bruno.

En el otro, Bovillus, se da, si cabe, un paso más, y poco importa que se mantenga aquí la calificación de “microcosmos” porque el sentido es completamente distinto al de la tradición. El hombre natural se constituye y

define así como síntesis de lo mineral, lo vegetal y lo animal, pero su acceso a la categoría de "microcosmos" resulta una adquisición. El hombre no nace como tal, sólo un fatigoso y constante esfuerzo de su inteligencia puesta al servicio del dominio y transformación del mundo, le permite acceder a la sabiduría. Ya no le basta, si pretende alcanzar la suprema dignidad de "microcosmos", con ser hombre. Debe dar un paso más y convertirse en "sapiente", es decir, en alguien que ha penetrado en los senos del mundo, ha desentrañado su sentido y lo ha sometido a su dominio.

En ambos casos, con matices y gradaciones diferentes, el hombre ya no es el rey, la más excelsa criatura de la creación sentado en un trono cual inmóvil contemplador. Este hombre de Pico y de Bovillus ha descendido de él dispuesto a caminar por el cosmos, a hurgarlo, a conocerlo, a transformarlo, a dominarlo y a ponerlo a su servicio. El nuevo Prometeo ha nacido a la espera de los grandes metodólogos del Barroco que le proveerán de los instrumentos adecuados para consumir su obra.

## II

Luego de estas necesarias aclaraciones nos ocuparemos, en el presente capítulo, del análisis de algunas expresiones vinculadas al naturalismo tradicional y astrológico.

Creemos que esto es necesario para ver como se mantienen en este momento ideas y mociones que proceden del vasto contexto mental anterior. A partir de aquí iremos viendo, más adelante, como se abre camino una nueva concepción del hombre a través de una lenta pero segura ruptura de la concepción de mundo cerrado.

El trazado de este itinerario conceptual mostrará, por su particular complejidad, cuán ingenuas y acriticas son las violentas contraposiciones que se empeñaba en subrayar una historiografía demasiado vinculada a las preocupaciones y esquemas de las escuelas.

En su *De situ Elementorum*, ANTONIO DE FERRARIIS, llamado el Galateo, parte de la conocida división platónica entre mundo hiper y sub-lunar. El primero de ellos aparece como la sede de esencias inmortales, intransformables y perfectas, mientras que el segundo está representado por los elementos, sujetos a disgregación y caducidad. La región hiperurania era aquella a la que los antiguos llamaron "Ether" con el significado "fuego" o esfera ígnea. La zona inferior, en cambio, es decir el mundo verdadero y propio se compone de los ensabidos cuatro elementos que se disponen en orden descendente de Fuego-Aire-Agua y Tierra. Ambas zonas poseen su propio movimiento: La superior está dotada, en sus cuerpos, de movimiento circular y eterno; la inferior, es dueña, en sus elementos, de movimiento rectilíneo finito...<sup>132</sup> Como puede apreciarse, no salimos aquí de la cosmología tradicional.

Más completas, aunque igualmente conocidas resultan las aproximaciones de Leonardo. "Los antiguos, escribe, llamaron al hombre microcosmos, y en verdad ese epíteto se aplica bien a él. Porque si el hombre está compuesto de agua, aire y fuego, sucede lo mismo con el cuerpo de la tierra; y si el hombre tiene en sí una armadura de huesos para su carne, el mundo tiene sus rocas, soporte de la tierra; si el hombre recela un lago de sangre donde los pulmones, cuando él respira se dilatan y contraen, el cuerpo terrestre tiene su océano, que crece y decrece cada seis horas, con la respiración del universo; si de ese lago de sangre parten las venas que se ramifican a través del cuerpo humano, el océano llena el cuerpo de la tierra con una infinidad de venas acuosas. A ese cuerpo terrestre faltan sin embargo los nervios, creados con vistas al movimiento; como el mundo es perfectamente estable en sí ningún movimiento se produce, y por lo tanto los nervios no son necesarios;

<sup>132</sup> E. SAVINO, *Un curioso poligrafo del' 400*. Antonio De Ferrariis (Galateo), Bari, Luigi Maeri, 1941, págs. 288-89.

pero para todo el resto, hombre y mundo poseen una gran analogía".<sup>133</sup>

Otra variante de la vinculación macro-microcósmica se da en Leonardo a través de la vinculación anátomo-cosmográfica en la que sigue el modelo ptolemaico. Se habla aquí de una cosmografía del "minor mondo" que se revela a través de las quince figuras enteras, de acuerdo con el tratamiento de la Cosmografía de Ptolomeo. Leonardo aclara que dividirá los miembros según el orden de las provincias que utilizó el geógrafo y cosmógrafo helenístico, definiendo las funciones que corresponden a cada parte, colocando bajo los ojos del observador la representación de toda la figura y potencia del hombre junto con el movimiento local que anima a las partes.<sup>134</sup>

Interesante es también el paralelismo que traza el organismo de la naturaleza y el del hombre. El agua que brota de la montaña, aclara, es la sangre que la mantiene con vida. Si se produce una herida, tanto en la naturaleza como en el hombre, se ve que inmediatamente, el organismo diligente procura subsanar la pérdida de materia húmeda buscando restañar la herida. A medida que le llega el auxilio, la sangre afluye bajo la piel y forma una hinchazón que tiene por objeto cerrar la parte infectada. Lo mismo acontece con la montaña. Cuando la vida es cercenada en su cumbre, la naturaleza envía sus humores, desde lo más bajo a lo más alto del lugar desgarnecido no privándola del fluído vital.<sup>135</sup>

Como puede verse, en todos los textos, Leonardo no sale de los supuestos tradicionales que habíamos reconocido en las doctrinas médicas debidas, en última instancia, a la inspiración hipocrática. Con mayor modestia el hombre no aparece aquí tanto como "microcosmos" sino más bien como "microphysis"

<sup>133</sup> LEONARDO, *De la naturaleza del agua*, A. 54 v. Les Carnets de Léonard de Vinci, edic. E. Mac Cürdy, Paris, Gallimard, 1942, II, pág. 17.

<sup>134</sup> *Ibid.*, *Descripción del cuerpo humano durante la disección*, Cuadernos, I 2 r., edic. cit., I, pág. 151.

<sup>135</sup> *Ibid.*, *Paralelo entre el organismo de la naturaleza y el hombre*, H 77 (29) r., edic. cit., I, pág. 71.

desde el momento en que su naturalismo prescinde claramente del contexto astrológico.

Este, en cambio, aparecerá en todas sus implicaciones en la Leyenda del Doctor Fausto, texto alemán de fines del siglo XVI que alude a las enseñanzas del sabio, entre histórico y legendario, cuya vida se habría prolongado desde 1480 a 1550.

Compuesta al modo de las narraciones biográficas estatuidas en la Leyenda Dorada, resulta, en algunas de sus partes, especialmente reveladora para los intereses de nuestro tema.

Contestando a un discípulo, inspirado por Mefistófeles, que le interroga, expone Fausto la belleza del cielo. "No ignoras, le dice, que el mundo está compuesto de cuatro elementos: el fuego, el aire, el agua y la tierra; y de tres partes, el cielo, la tierra y el infierno. El cielo, que al moverse transporta las estrellas, es una cúpula sólida y clara como el cristal. Por esta razón también se le llama "firmamento". Las estrellas, hechas de fuego divino son incorruptibles por naturaleza. Su calor sería suficiente para inflamar el cielo y la tierra, si las nubes y las brisas del mar no refrescaran constantemente la atmósfera".

"En el interior del cielo de las Fijas (las estrellas se llaman fijadas porque quedan fijadas contra la bóveda celeste) se hallan los cielos de los siete planetas. Estos planetas se mueven en sentido inverso de las estrellas y muy lentamente; pero esto no es maravilloso, pues se les puede comparar con siete hormigas que caminan a la inversa de una gran rueda".

Bajo los cielos, nuestra tierra está inmóvil y depende enteramente de aquellos: en efecto, de los cielos y de los astros que los pueblan con sus puntos de oro, la tierra recibe la luz, el calor y la vida".

"Los cielos, como el resto del mundo, están compuestos de cuatro elementos, pero el fuego predomina en los cielos superiores, en los que está comprendido el círculo del sol; el aire luminoso llega hasta los cielos medianos donde se halla el círculo de la luna; y por fin, el aire oscuro llena la zona que separa el cielo



de la tierra. En esta región de los cielos inferiores están las nubes, la lluvia, el granizo, la nieve, el rayo, el trueno y los relámpagos...".

"Por el estudio de la entrada y salida de las estrellas, por el análisis de la ascensión y conjunción de los planetas, por el examen de la marcha del sol en los doce signos, y sobre todo por la observación de la relación que existe entre todos estos movimientos y el nacimiento, crecimiento, enfermedades y muerte de los hombres, se puede determinar la complexión de cada individuo y prever el curso de su vida. Este es el arte superior de los hombres que se dedican a hacer horóscopos. Son raros los astrólogos que saben predecir con exactitud un movimiento".

"Todo depende de los astros: el movimiento alternado de la noche y el día, las estaciones, la lluvia, la sequía, la abundancia de los vegetales, la fecundidad de los animales, el nacimiento, la carrera y la muerte de los hombres. Y esta dependencia universal aumenta la grandeza, el poder y la belleza de los cielos".

"El hombre, formado también por los cuatro elementos, no es sino una copia en pequeña escala de ese vasto mundo. Por eso se le llama "microcosmos" es decir mundo pequeño, como contraposición al conjunto del mundo celeste que se llama "macrocosmos", o sea mundo grande. Para hacer visible esta verdad, los cabalistas de otro tiempo imaginaron representar el cielo como un hombre inmenso, que llamaban Hombre Celeste, el gran hombre de los Cielos, o si no Adam Kadmon. Para conocer, pues, al hombre, sería suficiente conocer el cielo, pero para tarea tan ardua, habría que tener las alas del águila o la agilidad de los Espíritus".<sup>136</sup>

Luego de estas apreciaciones de carácter general, la leyenda se ocupa de especificar los dos grandes aspectos de la astrología tradicional el planetario y el zodiacal en relación con la vida y el destino del hombre.

"Los antiguos, se lee ahí, denominaban a los siete planetas: Saturno, Júpiter, Marte, Sol, Venus, Mercurio y Luna. Los consideraba los siete gobernantes del mundo. Cada hombre sufre, en particular, la influencia de uno o dos planetas, según la posición que éstos ocupaban en el momento de su nacimiento, y su genio, su temperamento, sus humores, y por consiguiente su destino, dependen de ellos".

"Saturno es el más poderoso y malo de los planetas. Su naturaleza es calmosa y paciente artificiosa y furtiva; se lo representa armado de una horquilla, como el Tiempo, con quien lo confundían los griegos de la antigüedad, dándole el nombre de "Chronos". Sus rayos son casi siempre maléficis. El saturnismo es bilioso, frío y reflexivo; es inteligente pero triste y a menudo desgraciado".

Júpiter, el padre celestial de todos los seres, le sigue en importancia. Su naturaleza buena y compasiva, extiende sobre hombres y cosas un calor dulce y penetrante. El jupiterino es un sanguíneo bilioso. Es franco y leal, pero imperioso y dominador. Su conversación es seria y grave, pero al mismo tiempo afable y simpática".

"Marte, el dios de las batallas es un astro peleador; tiene el genio de la crueldad y de la destrucción y su voluntad es fuerte y obstinada. El marciano es ante todo un ser de músculo; su cuerpo es robusto y bien formado, su mirada audaz, y su temperamento impaciente, impulsivo y violento".

"El Sol, adorado con razón por cien pueblos diferentes, es el planeta radiante por excelencia. El Helios de Hesíodo y de Homero es la cabeza de oro del mundo. También se le llama "astro imperial"; armado de la cuchilla resplandeciente, es el destructor de las fuerzas maléficis. El "solario" es un ser armonioso, de carácter noble y generoso. Fervoroso idealista, es un creador, un artista".

"Venus es la diosa del amor. Uno de sus innumerables nombres es el de Afrodita; todos aquellos que aman la belleza y sueñan con

<sup>136</sup> P. SAINTYVES, *La leyenda del Doctor Fausto*, trad. de A. HOROVITZ, Bs. As., Lautaro, 1944, págs. 52-55.

ser fecundos, saben que ella es la fuente y la madre. Los venusinos son nerviosos y al mismo tiempo sanguíneos y linfáticos; muy favorecidos por el bello sexo, pero inconstantes e incapaces de dominarse, caen fácilmente en el libertinaje”.

“Mercurio, el de los pies alados, es el correo de los dioses; su inteligencia y su actividad lo inducen a ocuparse de todo, con audacia y muchas veces con suerte. Nerviosos biliosos, los mercurianos están dotados de fina espiritualidad, habilidad y astucia; nadie puede comparárseles cuando se trata de llevar a buen fin empresas difíciles”.

“La Luna, reina del cielo y de la noche, es adorada como la esposa del Sol. Es ante todo, un astro reflejo y tiene muy poca actividad propia; pero desenvuelve y muchas veces refuerza el influjo que recibe de los otros astros. Los lunarios son esencialmente linfáticos y de carácter débil; por lo general, demuestran indiferencia por todo. Perezosos y soñadores, con frecuencia resultan lunáticos”.<sup>137</sup>

Pasa luego a la correspondiente reseña astrológico-zodiacal.

“El zodiaco, escribe, es una ancha banda de cielo y estrellas que rodea la esfera celeste. Se ha dividido dicha banda en doce partes, que se llaman casas de los planetas; las estrellas cercanas a cada una de esas casas, han sido a su vez agrupadas en doce signos o constelaciones. Para el que lee el horóscopo, cada cada presenta un aspecto particular: la primera revela el temperamento de la persona; la segunda, sus intereses materiales; la tercera, sus viajes; la cuarta, su padre y su patrimonio; la quinta, sus hijos; la sexta, su familia y sus sirvientes; la séptima, su o sus matrimonios, sus uniones y asociaciones; la octava, lo imprevisto, la dicha o la pena; la novena, sus aptitudes científicas y sus inclinaciones religiosas; la décima, el triunfo social y su buena o mala fortuna; la undéci-

ma, sus amigos y protectores; la duodécima, las contrariedades de toda especie”.

“Todos estos presagios dependen de los planetas que se hallen en esas casas, y de la combinación de su influjo con la actividad propia de los signos cuyas características son las siguientes:

“El Carnero representa la cabeza del Hombre cósmico y refuerza la influencia de los planetas activos o agresivos, tales como Mercurio y Marte. Es un principio de acción y pensamiento. El hombre señalado por el Carnero es ardiente y apasionado”.

“El Toro se distingue por su fecundidad y fuerza creadora; aumenta y corrige la acción de Venus y de la Luna. Los señalados por este signo son lentos pero laboriosos. Esperan con paciencia los resultados de sus esfuerzos”.

“Los Gemelos ponen de manifiesto los beneficios de la unión y de la asociación en las actividades; representan las manos y los brazos del Gran Hombre del Universo. El que se halla bajo el signo de los Gemelos, reúne en sí la razón y la instrucción; maravillosamente inteligente y enérgico, es de la raza de los jefes y maestros”.

El Cáncer expresa la esencia de las fuerzas vitales y representa el pecho y el vientre del Hombre de los cielos estrellados. Conservador del pensamiento y la energía, humaniza la acción de los planetas. Marcado por el Cangrejo, el hombre es dulce y pensativo, pero infatigable y altamente inspirado”.

“El León tiene la fuerza, el coraje y el ardor. Es el corazón del Hombre Cósmico. Su acción sobre el hombre terrestre procura a éste la generosidad, la audacia y la ambición”.

“La Virgen se distingue por su poder regulador, y dirige la facultad de asimilación. Es él, plexo solar del Gran Hombre arquetipo. El que nace bajo su signo es calmoso, confiado, abierto a todo, notable por sus extensos conocimientos; tiene además el sentido innato de las realidades políticas”.

“La Balanza señala los riñones y las espaldas del Hombre Celeste. Representa también

la equidad o justicia. El hombre que sufre su influencia es notablemente equilibrado, justo, amable, bueno por naturaleza”.

“El Escorpión expresa la generación en todos los órdenes y corresponde a los órganos sexuales del Hombre Cósmico. El individuo dominado por este signo es como una hoguera en su actividad intelectual, pero se entrega a menudo a los excesos sexuales”.

“Sagitario designa los muslos del Adam Celeste y se caracteriza por su estabilidad. Fructuosa es su asociación con el Sol o con Júpiter. El que haya nacido bajo este signo tendrá un carácter vivaz y aficionado a los deportes, a menudo cazador, será jovial y afable”.

“El Capricornio se confunde con el pecado. Comprende a las rodillas del Adam del Macrocosmos. El hombre nacido bajo su influencia es artificioso, sutil y a menudo melancólico”.

“El Acuario simboliza al juicio y señala las piernas del Hombre Celeste; preside las funciones de la locomoción. De inteligencia brillante y espíritu conquistador, el hombre nacido bajo este signo está dotado de un raro discernimiento”.

“Los Peces corresponden a los pies del Gran Hombre de los cielos; señalan la base y el fundamento de todo. Aquellos que están dominados por su influjo carecen de personalidad y toman las cosas tal como vienen. Forman el rebaño que otros conducen”.<sup>138</sup>

Como dato complementario pero de interés cabe consignar que en el capítulo XI del texto de la Leyenda, Fausto hace referencia a la desconfianza que en los círculos oficiales provoca el ejercicio de la astrología y la alquimia. Su defensa personal consistió en subrayar que esa ciencia “descansaba en el conocimiento de las leyes impuestas por Dios al mundo; y de los cálculos de las relaciones entre los astros y los hombres establecidas por el Creador”. A su vez, FREDERIC BROMAUER de

Schweinitz, además de aludir en su testimonio a la precisión de los horóscopos formulados por el Dr. Fausto, expresó que se le acusaba de practicar una ciencia que había sido la tradicional de los egipcios, los griegos y los romanos, respetada en todos los tiempos. Por otra parte, recordó que los Magos que visitaron al Niño Dios eran astrólogos, y que doctores en teología y aún Príncipes de la Iglesia no vacilaban en consultar al acusado.<sup>139</sup>

Estas referencias son ilustradoras porque, confirmadas por muchas otras, incluso por los que atacaban este tipo de prácticas y creencias, demuestran la extraordinaria difusión que el astrologismo alcanzó en los siglos XV y XVI en relación con los problemas cosmo-antropológicos.

La decadencia de tal sistema, a la vez defensorio y explicativo, de la relación hombre-mundo estará vinculada al despuntar de una nueva cosmovisión en la que la noción de mundo cerrado será reemplazada por la de espacios abiertos y mundos infinitos. Al respecto no es casual que Pico se mostrara enérgico adversario de la astrología tradicional detrás de una antropología que sustrayendo a su protagonista del férreo contexto naturalista, lo postulaba como esencialmente libre y creador.

Dentro del tema podemos espigar algunas referencias en la literatura inglesa del período. Luego de poner al hombre en relación con los cuatro elementos. Du Bartas escribe que “el hombre es el Epítome del mundo”, un “pequeño mapa”.

Sir John Davies lo define como “uno de los pequeños reyes de la naturaleza” que, sin embargo, es esclavo de las menores y más viles cosas, y ser hombre es, al mismo tiempo, una soberbia y desdichada cosa.

Su naturaleza de ser intermedio se expresa bien en Sir Thomas Browne: “Nosotros somos sólo esta anfibia porción corporal entre una

<sup>138</sup> *Ibid.*, págs. 81-85.

<sup>139</sup> *Ibid.*, págs. 87-88.

corporal y espiritual Esencia, esa media forma que limita a ambas y torna bueno el Método de Dios y Naturaleza”. El hombre es “un grande y verdadero Anfibio, cuya naturaleza está dispuesta para vivir, no sólo como semejante a las otras criaturas en diversos elementos sino para dividir y distinguir los mundos”.

Lo mismo vale para Shakespeare, aunque en Hamlet se subrayan especialmente los caracteres de su superioridad espiritual. “Que obra maestra es el hombre, anota, cuán noble en su razón, cuán infinito e nsus facultades, en su forma, y movimiento, cuán expresivo y admirable en la acción, cuán semejante a Dios: la belleza del mundo...”.<sup>140</sup>

RAYMOND DE SEBOND, zaherido luego por Montaigne, veía de este modo la posición del hombre en el cosmos.

- I) El reino inanimado (formado por los elementos y los minerales).
- II) El reino vegetativo (que se subdivide en criaturas que tienen tacto, pero no movimiento y memoria; aquellos que los poseen, pero carecen de oído; y los que tienen todas las facultades sensoriales).
- III) El hombre (cuyas facultades intelectuales hacen de él un emperador sobre la tierra).
- IV) Los Angeles.
- V) Dios (la cúspide y el autor de toda la creación).<sup>141</sup>

Este esquema jerárquico que como veremos luego se asemeja bastante al de Marsilio Ficino, no innova en lo que hace a la inserción del

hombre en el contexto cósmico tal se lo entiende en la época. La definición que hacía del hombre la “cópula del mundo” tenía una larga tradición que se remitía a las más prestigiosas fuentes orientales.

### III

Volviendo a los textos de procedencia italiana nos detendremos brevemente en una figura que tuvo en su momento particular importancia. Nos referimos a Lorenzo Bonincontri, astrólogo de San Miniato cuya vida transcurrió entre 1410 y 1491.

En él la astrología es puesta al servicio de una interpretación unitaria del universo. El estudio de los cielos, matemáticamente fundado, pretende poner en evidencia las leyes precisas que dominan y gobiernan la realidad, porque el influjo celeste cubre todo el campo del devenir natural sin excluir al hombre que forma parte de esa naturaleza. Los planetas y el Zodíaco les confieren características espirituales y físicas, aptitudes y tendencias desde el momento en que todo el arco de la vida humana está puesto bajo el dominio de las estrellas. Ellas presiden el nacimiento y en cada etapa de la vida un planeta señorea particularmente hasta el consumarse de cada temporalidad particular.

Esto acaece a los individuos pero el encuadre astrológico va más allá: la misma historia está sometida a él, y son las conjunciones planetarias las que jalonan el devenir de la colectiva experiencia humana. Capítulos importantes como el diluvio universal, el nacimiento de Cristo, el advenimiento de Mahoma, aparecen bajo su signo.

<sup>140</sup> Estas referencias en H. BAKER, *The Image of Man*, op. cit., págs. 236-39

<sup>141</sup> *Ibid.*, pág. 228, nota 25. En su Apología de Raymond Sebond que se extiende a lo largo del cap. 12 del Libro XXX II de sus Ensayos, Montaigne expone una visión pesimista de la naturaleza humana que, en este caso, lejos de resultar excepcional en el contexto de la creación, no resiste la comparación con las capacidades que poseen los animales. Si en algo se distingue el hombre es precisamente por los abusos que comete. En todo caso la única y verdadera dis-

finición posible reside en la belleza corporal del hombre, su hermosa tez y su bella disposición orgánica. Lo demás sólo deriva del orgullo que hace pensar que aquello que no se asemeja a nosotros de nada vale. “No es por razones sólidas sino por testarudez vana y loca por lo que nos tenemos por superiores a los otros seres y nos alejamos de su sociedad y condición”. M. DE MONTAIGNE, *Ensayos*, trad. de C. Román y Salamero, París, Garnier, 1938, 1, pág. 421-22.

Como astrólogo que se precia, Bonincontri entra francamente en el plano de las predicciones: el año 1504 signará el nacimiento de un gran reformador, probablemente religioso, que imprimirá un nuevo curso a la historia del mundo. La fecha no deja de ser sugestiva si pensamos en el comienzo de la vocación de Lutero o en el nacimiento de Calvino pocos años después. Por otra parte, ya sabemos que siempre, pero especialmente en esos momentos, para un europeo la historia del mundo se identifica con la de Europa. Una visión del mundo puesta en estos términos no podrá soslayar, si se atienden sus consecuencias extremas la noción de un determinismo universal, y esta tentación acecha a Bonincontri que en repetidas ocasiones sostiene la insustancialidad de los acaecimientos particulares de los que dirá, con entendimiento aristotélico, que no hay "scientia certa". Sin embargo, no deja de advertir que, en tal contexto, la libertad del hombre aparece comprometida, y éste es un don que pertenece a la especie humana que el quiere salvar a toda costa.

Para esto hará notar que cayendo los influjos celestes sobre un mundo que es corruptible, su incidencia será variada. Se da, pues, en los acaecimientos humanos una cierta variedad, ofreciéndose al hombre la posibilidad de intervenir en ellos. Al actuar, el hombre va eligiendo entre las diversas formas de vida producidas por los astros y puede, de este modo, aunque parcialmente y dentro de ciertos límites, quebrar el determinismo universal que parece envolverlo.

En este proceso de selección y concentración de influjos cabe un papel importante al astrólogo que es el único que conoce y domina ese mundo de secretas correspondencias con que el influjo de los astros se hace presente en el mundo sub-lunar. En este sentido el astrólogo es también un mago.

Magia y astrología se funden aquí en una visión del mundo que, como sabemos, es visto a través de su interno proceso de armónica animación. Sólo el astrólogo puede asir esos

sus nexos profundos junto con los procesos que generan de modo que llega a convertirse, en esta visión, en el centro focal, en el nudo en que convergen las múltiples correspondencias del universo asidas en su íntima esencia.

No debe extrañar que aparezca aquí el tema del hombre-microcosmos, artífice de su destino, cuya caracterización se funda en la polémica antiaverroista en pro de la inmortalidad del alma. No hace falta aclarar que apenas se soslayaba un poco la postulación puramente naturalista, la inmortalidad del alma aparecía como el atributo esencial de un hombre visto como suprema y elegida criatura en el vasto marco de la Creación.<sup>142</sup>

Como muestra del difundido interés por los temas astrológicos durante el 400 y el 500 merece citarse el caso de SERAFINO DEI CIMINELLI DALL'AQUILA (1466-1500), conocido mejor como SERAFINO AQUILANO, músico, poeta y ocasionalmente dramaturgo. Nos interesa aquí especialmente, uno de sus *Actos Escénicos*, titulado "Dell'Oroscopo" compuesto, según todo hace suponer, para su representación en la corte de los Gonzaga, en Mantua a la que Isabel d'Este, esposa del marqués Francesco, había llevado el gusto por las representaciones teatrales que animaba a su nativa corte de Ferrara.

Representado probablemente en 1497, con motivo del cumpleaños del marqués, nacido el 9 de agosto de 1466, alude el Acto al horóscopo del que había sido Capitán General de la República de Venecia, se había ilustrado en Fornovo, y había luego caído en desgracia, siendo relevado, a su vuelta de una expedición al reino de Nápoles, del cargo que había desempeñado discretamente.

Dado su interés y su relativa amplitud optamos por transcribirlo íntegro para que se aprecie, además, como juega en estos casos la argumentación.

<sup>142</sup> P. LANDUCCI RUFFO, LORENZO BONINCONTRI e alcuni suoi scritti ignoti, en *Rinascimento*, cit., 2da. serie, vol. 5, Firenze, Sansoni, 1965, págs. 173-75.

Dice así:

1. "Oh hijo de fortuna, alto y veraz,  
Que tan gran peso ya has sufrido en la tierra,  
Ya aquíetate, ya date paz.
4. "Yo que ya estoy pleno de toda mundana  
[guerra]  
Te tenderé la mano de día en día  
Que así quiere el cielo, que nunca yerra.
7. "Vencidas están las perfidias que en tu daño  
[fueron,]  
Vencidas las estrellas infectas y rebeldes,  
En el amplio cielo con tenaz burla.
10. "Feliz es aquel, entre todos los animados,  
Que en mí se fía y conmigo se aconseja,  
Y tiene siempre mi movimiento presente.
13. "Pero, hijo, ya conmigo acógete,  
Que tu vida constante y tu fortaleza  
Ha puesto a la Fortuna una tenaz rienda.
16. "Tu providencia en el futuro se prueba,  
Promete a tí, hijo, diversos honores,  
y la prudencia una suprema altura.
19. "Al nacer tú el cielo de muchos favores  
Te encendió una lumbre, llamada sol,  
Es decir, dador de sus años mayores.
22. "Pero como Marte encendido toma por el  
[estado]  
Lentos esos años pasaron, que confusión  
Te daban y dolor por todas partes.
25. "Y estando el sol con Marte en el León,  
En la séptima casa al corazón unido,  
Las reales estrellas, como Júpiter buenas,
28. "Te harán siempre en las batallas pronto,  
Con darte cada una nuevas victorias,  
Sin tener ya de ser compungido.
31. "El corazón de Scorpio, que de Marte y  
[Júpiter]  
Naturaleza tiene, se acrece y divide el cielo,  
y Alderaban, es decir ojo de buey.
34. "En el corazón de Tauro, que tiene vigor de  
[Marte,]  
En la cuarta casa cada uno sale gallardo  
Que glorioso quiere más que a nadie hacerte.
37. "La cabeza del Dragón, con el frío y lento  
Saturno, alto señor de lo ascendente,  
Que en la segunda casa observe,
40. "Te crean hoy una piadosa mente,  
Hácente liberal más que a otro en el mundo,  
Que semejante don a pocos el cielo consciente.
43. "El temperado Júpiter, nutricio, alegre,  
En el ángulo de la tierra ha puesto su curso  
El Sol muestra darte alguna grave carga:
46. Pero no temas, hijo, que su transcurso  
Buen fin te pondrá, que el sabio sólo  
Es el que pone a todas las estrellas freno.
49. "Ahora entra pues, y ya no te des duelo:  
Y porque yo nunca aquí abajo detengo mi  
[carrera,]  
Conviene que parta y que redoble el vuelo.
52. "Que para salvar el tu vivir enfermo  
Demasiado aquí estuve, de donde conviene  
[que vuele.]  
Para no formar estado estable y firme.
55. "Y vosotros hijos aquí del claro Sol,  
Que habéis todos el bello espectáculo visto,  
Y bien notado el son de las palabras,
58. "Alegraos ya, que el cielo ha previsto  
A vuestro bien, que está en el estrellado  
[claustró:]  
Y que conquista hará contra vosotros
61. "Si todo el cielo se tiene con el señor  
[nuestro"<sup>143</sup>]

Como se ve, el Acto Escénico "dell'Oroscopo" pone en evidencia una intención a la vez laudatoria y consoladora: A pesar de los sinsabores presentes el mal no duraría porque las estrellas se mostraban propicias al "claro Sol", es decir, al marqués Francesco Gonzaga. De paso, obsérvese como al final se hace clara la intención del Acto. El envío a los súbditos con que se cierra la composición tiende a fortalecer la lealtad que deben a su señor, y que las desgracias presentes podrían debilitar. Nada sucederá finalmente, se les advierte, porque todo el cielo se muestra favorable al jefe del marquesado.

Puesta en el contexto del momento histórico que se vive la amonestación dista de ser idílica. Al respecto puede recordarse como Ludovico el Moro, que acogía con complacencia las predicciones favorables de la astrología, perseguía con saña a aquellos que formulaban, traduciendo el lenguaje de las estrellas, presagios de los que podía deducirse la desgracia del señor local, porque, ¿quién querría obedecer a un jefe al que los astros marcaban

<sup>143</sup> V. R. GIUSTINIANI, SERAFINO AQUILANO e il teatro del Quattrocento, en *Rinascimento*, cit., 2da. serie, vol. 5, Firenze, Sansoni, 1965, págs. 107-10.

como desventurado y expuesto a peligros y zozobras?<sup>144</sup>

En años en que la estabilidad de los dominios reposaba en bases sumamente endeblés no podían permitirse premoniciones veleidosas. Para gentes que creían en el poder de los astros una conjunción desfavorable al Príncipe era casi una invitación a sacudir el yugo, desde el momento en que antiquísimas creencias, vinculadas al poder de la realeza certificaban que un monarca débil era un monarca inútil, incapaz de asegurar a su pueblo la paz y la prosperidad.

Para cerrar este capítulo veremos ahora como funcionan en algunos escritos de G. Vasari los datos del naturalismo tradicional con base astrológica.

Las nociones que aquí se exponen surgieron de la colaboración ideológica entre Vasari y Vincenzo Borghini que cruzan sus puntos de vista en torno a la doctrina de los elementos. Se trataba del resumen de una lección que como nosotros ya sabemos suponía un amplio y antiguo contexto.

El primer punto hace a la teoría de las trasmutaciones que se fundaba sobre la ligazón y la conveniencia que un elemento tiene con los otros de manera tal que todos entre sí vienen a unirse y ligarse juntos. La segunda aproximación se refiere a la correspondencia de los elementos del "maggior mondo" con los humores de "questo minore". Se ve luego que los elementos hacen la unidad del universo y permiten al mismo tiempo su conservación.

Los elementos no tienen todos la misma función. Dos de ellos, la tierra y el agua, son como el "cuerpo" y la "materia" del universo. Son los elementos visibles. Los otros dos, en cambio, el aire y el fuego, actúan como causas "eficiente" y "operativa". Son elementos invisibles y activos, especialmente el fuego.

Los elementos poseen una diversa naturaleza antropomórfica. El agua, "muy generativa", principio pasivo, femenino, según los alquimistas, está representada por dos divinidades femeninas (Venus y Anfitrite). El fuego, principio activo, masculino, está personificado por Apolo y Vulcano. La tierra y el aire pueden ser considerados tanto masculinos como femeninos porque sus cualidades esenciales están indiferenciadas.

En la tetrazomía que formulaban Vasari y Borghini parece insinuarse una grosera mineralogía con un embrión de zoología y botánica.

Según el orden de los elementos los minerales, vegetales y animales se disponen así:

*Tierra*: (Pórfiro, jaspe, ágata, mármoles, otras piedras; huesos y cráneos de animales; marfil).

*Agua*: (Ambar, coral, perlas).

*Aire*: (Diamante, anillos, piedras preciosas).

*Fuego*: (Lapisiázuli; huesos de animales; hierbas y otros compuestos).<sup>145</sup>

En lo que hace a la relación entre "Cielo", "Natura" y "Hombre" los postulados de Vasari son los siguientes:

- 1) Se puede creer, sin reticencias, que el cielo es el que conduce a los hombres desde la bajeza infinita en que se encuentran, desde su nacimiento, hasta la grandeza que alcanzan.
- 2) El Tiempo (colocado bajo el signo de Saturno) consume las cuatro estaciones de la vida en más o menos años, según que las complexiones de los que nacen estén más o menos ofendidas o protegidas por las constelaciones de otros planetas.
- 3) La acción de los hombres está guiada por los signos celestes, es decir, por las estrellas y por su temperamento.

<sup>144</sup> S. A. NULLI, *Ludovico il Moro*, Milano, Ambrosiana, 1949, págs. 138-39.

<sup>145</sup> J. ROUCHETTE, *La Renaissance que nous a léguée Vasari*, op. cit., págs. 35-36.

- 4) La benevolencia de las estrellas y la mezcla bien proporcionada de los humores.
- 5) No parece que los cielos quieran mantener largo tiempo en sitio las cosas de aquí abajo.
- 6) Natura deliberó hacer nacer a aquél que, por sus obras, reduciría a una forma perfecta los broncees deformes y los mármoles miserables. Para mejor cumplir su voluntad y decisión, ella colmó a Donatello, desde su nacimiento, con dones maravillosos.
- 7) Ellos tienen una gran deuda con el Cielo y Natura, los que sin fatiga, hacen nacer sus obras con esa gracia que no se puede obtener ni por el estudio ni por imitación. Es un don celeste que cae como una lluvia sobre esas cosas que llevan en ellas tanta gracia y gentileza.
- 8) Natura no pudo formar un espíritu más vivo y que ejerciera las cosas del arte con la ventaja de invención y de medida que tuvo Bramante.
- 9) En verdad Natura nos produce un gran daño cuando, luego de darnos genio que podría ser el ornamento de su siglo y rendir grandes servicios a sus contemporáneos, lo quita tan pronto de la tierra.<sup>146</sup>

Todas las referencias antecedentes, como puede apreciarse, salvando algunas precisiones que hacen a su condición de historiógrafo del arte italiano, quedan en el encuadre tradicional de la cosmo-antropología mediterránea.

Plenamente tradicional es también la enseñanza que se contiene en el *Kalendrier des Bergiers*, el primer almanaque popular destinado a las plebes urbanas y rurales cuya primera edición data de 1493. Se lee allí lo siguiente: "Todos los pastores dicen que el

hombre es un pequeño mundo en sí mismo a causa de las conveniencias y similitudes que él tiene con el gran mundo, el cual es agregación de los nueve cielos, los cuatro elementos y todas las cosas que allí están. Primeramente el hombre tiene tal similitud con el primer móvil que es soberano cielo y principal parte del mundo; porque, como en ese primer móvil está el zodíaco dividido en doce partes que el hombre está dividido en doce partes cada una son los doce signos, del mismo modo que el de las cuales está dominada por su propio signo como lo muestra la historia".<sup>146 bis</sup>

La ilustración de la esfera de cada planeta y de cada signo no sale en nada de lo ya conocido a través de exposiciones anteriores.

#### Apéndice: *El palacio Schifanoia de Ferrara.*

La ilustración pictórica de motivos astrológicos reconocía un interesante antecedente en el "Libro de horas" de JUAN DE FRANCIA, DUQUE DE BERRY, en el que los hermanos Limburgo habían miniaturizado el tema del Calendario. Eran doce composiciones, una para cada mes del año, en las que se veían escenas de la vida cotidiana, campestre y urbana, con indicaciones del estado del paisaje y labores típicas de cada mes del año que aparecían encabezadas por el semicírculo de la banda zodiacal con indicación de los dos signos que se repartían de modo desigual el dominio del mes.<sup>147</sup>

En el siglo que nos ocupa en este momento merecen especial mención las pinturas que ejecutó Pinturicchio en el apartamento Borgia en las que la vida de su héroe aparece colocada bajo el influjo de los dioses planetarios griegos y egipcios; las que fueron probablemente ejecutadas por Cosme Tura, Francesco del Cossa y Hércules Roberti en las paredes

<sup>146 bis</sup> Le Grand Kalendrier et Compost des Bergiers, en *La Tour Saint Jacques*, 4, mai-juin, 1956, págs. 40-41.

<sup>147</sup> *Les tres Riches Heures du Duc de Berry*. Le Calendrier. Présenté par JEAN PORCHER, Paris, Les éditions Nomis, s/f.



del Salón de los Meses del palacio Schifanoia de Ferrara, en las que se ven los dioses planetarios griegos, los decanos egipcios y los signos del Zodíaco presidir el destino de la casa d'Este; y finalmente la representación, en la Capilla de Sta. María del Popolo, por encargo del poderoso banquero Agostino Chigi, de las figuras planetarias que aquí aparecen colocadas bajo el Padre Eterno. En este último caso, un ángel sirve de intermediario entre ellos y la divinidad.<sup>148</sup>

Atendiendo a los medios de que disponemos, y a la particular importancia del conjunto, haremos aquí especial mención de las pinturas del palacio Schifanoia.<sup>149</sup>

Los trabajos de construcción del palacio Schifanoia de Ferrara parecen haberse iniciado en 1391, por orden de Alberto V de Este, aunque quizá en esa fecha se amplió la primitiva edificación de 1385, agregándole un piso con un largo de 64 metros.

Pocas trazas quedan de ese edificio primitivo por las alteraciones a que fue sometido en tiempos de Borso d'Este en los alrededores de 1467. En esta última oportunidad se le agregó otro piso que contenía ricos apartamentos, entre ellos, el "Salón de los Estucos" y el "Salón de los Meses" con los espléndidos cielorrasos pintados por Bongiovanni di Gemignano y Domenico de París.

El cronista Ugo Caleffini escribe que, al terminarse los trabajos en 1470, se habían gastado más de treinta mil ducados de oro.

Posteriormente, el palacio pasó a otras manos: las familias de Thiene, de Cibo y la de Tossoni, para convertirse luego en una factoría de tabaco y en un granero.

Las pinturas del "Salón de los Meses", que habían sido blanqueadas, fueron parcialmente descubiertas en 1820. Veinte años más tarde, Alessandro Compagnoni las puso en evidencia y el conde Francesco Aventi las describió.

El "Salón de los Meses" tenía veinticuatro metros de largo, once de ancho y siete y medio de alto. Las grandiosas pinturas, ahora parcialmente deterioradas, estaban divididas en doce paneles, uno para cada mes del año, del siguiente modo: tres, en el muro Este; cuatro, en el muro Norte; tres, en el Oeste y dos en el Sur. Cada composición estaba separada de las otras por pequeños pilares monocromos. Pudo observarse que cada panel estaba dividido en tres bandas horizontales, puestas una sobre la otra, y todas, de un modo u otro tenían por objeto la exaltación de la persona de Borso d'Este.

La particularidad de estas pinturas reside en el hecho de ser el más amplio retablo renacentista dedicado a un tema profano: se muestran ahí episodios de la vida de la ciudad, de la corte del Príncipe y de la campaña.

Antes de entrar en el problema de las fuentes y el espíritu de la gigantesca composición conviene que nos detengamos sumariamente en la descripción de sus motivos teniendo en cuenta la indicación que puede hacerse a través de los frescos restaurados.

La serie comienza por el mes de marzo colocado bajo el signo de Aries del siguiente modo:

MARZO:

Banda superior: Triunfo de Minerva.

Banda media: Aries y Decanos.

Banda inferior: Se ven en ella diversos episodios sobre diferentes planos, estando los más importantes referidos a la vida de Borso: El Duque administrando justicia; cazando; un grupo de viñadores en su trabajo.

148 J. ROUCHETTE, op. cit., pág. 29.

149 ABY WARBURG, *Arte italiana e astrologia internazionale nel palazzo Schifanoia di Ferrara* (1912), en *La Rinascita del Paganesimo Antico*, trad. di D. Cantimori, Firenze, La Nuova Italia, 1966, págs. 247-72.

P. D'ANCONA, *The Schifanoia Months at Ferrara*, Milano, Il Milione, 1954.

A. ROTONDÓ, PELLEGRINO, en *Rinascimento*, Año VI, I, Firenze, Sansoni, VI-1960, págs. 69-110.

ABRIL:

- B. s.: Triunfo de Venus.  
B. m.: Taurus y Decanos.  
B. i.: De pie, frente a una pequeña estructura de formas clásicas, se ve a Borso rodeado de cortesanos con vestidos multicolores. El Duque sonríe a su bufón Scoceola. A la derecha, semidestruida, se ve una escena en la que aparecen jinetes que vuelven de la caza. En la parte superior, sobre el mismo sector se ven ricos edificios con balcones en los que están diversos espectadores, entre los que se ve al mismo Borso, que presencian una carrera de caballos y asnos.

MAYO:

- B. s.: Triunfo de Apolo.  
B. m.: Geminis y Decanos.  
B. i.: Bastante destruida. En el resto se ve a unos paisanos ocupados en podar árboles, y detrás, una lonja del hermoso paisaje ferrarés.

JUNIO:

- B. s.: Triunfo de Mercurio.  
B. m.: Cáncer y Decanos.  
B. i.: La composición está bastante arruinada. A la derecha se ve una "loggia" en la que aparece Borso, rodeado de cortesanos, en el acto de recibir un mensaje que le entrega un caballero arrodillado frente a él. A la izquierda, se ve al Duque volver de la caza y arriba un paisaje de la ribera del Po, los campos entre éste y las murallas de la ciudad.

JULIO:

- B. s.: Triunfo de Júpiter.  
B. m.: Leo y Decanos.  
B. i.: Dañada. En el centro se ve una estructura de tipo renacentista con las armas de la casa ducal. Allí se ve a Borso y sus cortesanos. A la izquierda, un grupo de caballeros; y a la derecha, los mismos en campo abierto.

AGOSTO:

- B. s.: Triunfo de Ceres.  
B. m.: Virgo y Decanos.  
B. i.: Dañada. Escena con caballeros y Borso colocados delante de algunos edificios. Más atrás, escenas de la vida rural.

SEPTIEMBRE:

- B. s.: Triunfo de Vulcano.  
B. m.: Libra y Decanos.  
B. i.: Dañada. Presenta la recepción del embajador veneciano, probablemente Paolo Morossini. En el resto, se ve a Borso encabezando un cortejo de cortesanos, parte para la caza. Detrás, unos campesinos están ocupados en la vendimia.

DICIEMBRE:

- B. s. Triunfo de Vesta.  
El resto está destruido.<sup>150</sup>

Parece evidente que con las figuras que presiden las escenas de costumbres, que se representan en la banda inferior, los pintores de la corte deseaban revivir los viejos cielos de los dioses planetarios tal como habían sido representados por los artistas griegos y romanos.

La simbolística aquí presente se remitía a nociones medievales según las cuales todos estos dioses y diosas planetarios tenían adjudicadas especiales virtudes y cualidades, junto con el supuesto de su afortunada o desafortunada influencia sobre el curso de la vida humana.

De acuerdo con esa tabla de valores, Mercurio presidía las mutaciones. Los hombres nacidos bajo su signo se dedicaban a los estudios y la música y tenían inclinación por los negocios. La influencia de Venus traía suerte, y su presencia se hacía notar en el naci-

<sup>150</sup> En Apéndice al libro citado de P. D'ANCONA, *The Scifancia Months... etc.*, Cesare Gnudi da interesantes noticias sobre los recientes trabajos de restauración de los frescos.

miento y fundación de los reinos. Marte era violento y se relacionaba con guerras y revoluciones. Jupiter era visto como planeta benigno, simbolizaba el buen gobierno. Saturno personificaba la ancianidad, siendo negativa su influencia sobre los hombres. Los signados por ella resultaban melancólicos y ta-citurnos.

Las cosas se complicaban un tanto en las representaciones de la banda central en la que, junto a los signos zodiacales, se veían tres figuras un tanto enigmáticas y de significado poco claro. De acuerdo con la interpretación de Aby Warburg, que seguimos en esta ilustración, esas figuras representarían a los "decanos", es decir, las triparticiones decenales de los días del mes.

De acuerdo con él, los frescos de Schifanoia deben ser puestos en relación con las nociones astrológicas tradicionales que en los siglos anteriores habían tenido singular vigencia.

En el norte de Europa el interés por la mitología clásica se había puesto de manifiesto en una serie de manuales ilustrados cuyo destino era satisfacer la curiosidad de pintores y astrólogos. En esa región se había compuesto ese tratado fundamental, para los pintores de divinidades paganas, que era el *De deorum imaginibus libellus* atribuido al monje inglés Alberigo (siglo XII). Su mitología ilustrada, con la descripción de las imágenes de veintitrés divinidades paganas, ejerció sobre la literatura mitológica posterior una influencia no siempre bien atendida, especialmente en Francia, donde el conocimiento de la antigüedad giraba en torno a interpretaciones moralizantes de Ovidio.

En el sur de Alemania el influjo de las representaciones de Alberigo se hace sentir desde el siglo XII hasta el XVI. En Landshut se ve una figuración de los siete dioses griegos que, bajo el influjo oriental se convierten en planetas o, mejor dicho, asumen la regencia de las estrellas errantes a las que dan su nombre.

Se creía así que los siete planetas, en cada sección del año solar, regían, de acuerdo con leyes seudomatemáticas, los meses, los días y las horas de las suertes humanas. La más manejable de estas influencias, la del ciclo mensual, posibilitó que, a través de los calendarios, esos dioses, sus imágenes, encontraran buena acogida y larga difusión por mano de pintores locales. La aparición de la imprenta hizo que esas representaciones se vehiculizaran rápidamente en el siglo XV bajo el doble aspecto de divinidades griegas tradicionales y demonios astrales.

Un análisis iconológico de los frescos de Schifanoia permitía reconocer ese influjo bajo el doble aspecto olímpico y astral. Esto se ve en las bandas superiores y media en siete de los frescos recuperados de un conjunto de doce.

La banda central contenía los símbolos de las estrellas fijas que luego de un largo peregrinaje, desde Grecia hasta Asia Menor, Egipto, Mesopotamia, Arabia y España, llegaban a Europa con sus contornos helénicos bastante desvanecidos.

A. Warburg cree que en las representaciones de Schifanoia puede reconocerse el influjo de tres fuentes fundamentales: "La Sphera barbarica" de Teucro, el "Introductorium Majus" de Abu Ma' shar, y el "Astrolabium" de Pietro d'Abano. El enigma de las figuras centrales se aclara si se tiene en cuenta que Abu Ma' shar trae una sinopsis de tres diferentes sistemas de estrellas fijas: el árabe, el ptolemaico y el hindú. En el último caso los símbolos griegos están recubiertos por accesorios orientales.

En la corte de los Este, en Ferrara, la mitología antigua está impregnada por el recuerdo de las tradiciones medievales referidas al argumento astrológico. El inspirador de este interés en Pellegrino Prisciani, bibliotecario e historiógrafo de la corte.

Los frescos de Schifanoia resultan una representación plana de un sistema esférico. El núcleo central de la esfera terrestre está sim-

bolizado por el calendario ilustrado de la corte de Borso. En la banda más alta se ven, de acuerdo con las enseñanzas de Manilio, las doce divinidades olímpicas que aparecen aquí como patronas de los meses. Con esta adjudicación, Manilio había desplazado la regencia planetaria, viniendo de este modo a coincidir la regencia olímpica de los meses con la zodiacal.

Esta es la doctrina que se observa puntualmente en Ferrara quedando relegada la tradición de la regencia planetaria a algunos detalles de menor importancia.

En resumen, la mitografía erudita de Alberico, vehiculizada a través de los últimos siglos, anima el fondo de las composiciones, mientras que las representaciones de la banda central que reproducen los decanos hindúes, son el resultado de la enseñanza de Abu Ma' shar.

Toda la precedente ilustración nos muestra, en este caso a través de un documento plástico, como se funden y reelaboran en el siglo XV las nociones cosmo-antropológicas gratas a la tradición mediterránea. La postulación de un universo cerrado, rigurosamente estatuido, que se mostraba a través de esferas y estratos armónicamente trabados atrapaba al hombre cuya máxima excelencia, en este caso, descansaba en su capacidad para resumirlo en el trono inmóvil que se le había fijado. A pesar de todos los forcejeos teóricos, en este sistema cosmo-antropológico la libertad creadora del hombre quedaba diluida bajo la acción de los grandes circuitos determinantes; porque, evidentemente, la concepción microcósmica del hombre no daba para más.

## Capítulo II: *Paracelso*.

### I

Podemos decir, sin riesgo de equivocarnos demasiado, que en Paracelso alcanza su culminación el naturalismo astrológico que animaba la tradicional concepción microcósmica

del hombre. Vamos a ver, incluso, cómo en él se complica el esquema secular y se añaden nuevas connotaciones y precisiones que se apoyan en su específico interés inclinado a fundar el ejercicio de la medicina sobre una base científica seria con apoyo filosófico y astrológico.

Dentro de la línea de pensamiento en la que se mueve, el mundo sigue siendo el gran viviente animado de la tradición mediterránea, de modo que no debe extrañarnos que mantenga en todo su vigor la noción de la estricta correspondencia entre el "arriba" y el "abajo". En este contexto si el mundo es el círculo mayor, el hombre es el círculo menor, el consabido y reiterado "microcosmos".

Hay, sin embargo, en él una nota complementaria que deriva de su condición de médico preocupado por el cuerpo del hombre sujeto de sus operaciones. Junto a la noción de un "arriba" y un "abajo" que fundaba cosmológicamente la relación hombre-mundo, vemos que se insinúa en Paracelso la de un "adentro" y un "afuera"<sup>151</sup> que tiende, en un terreno más antropológico, a plantearse las posibles interacciones entre la interioridad del cuerpo humano y el ambiente que le circunda. Es como si la vieja categoría que definía en vertical la relación hombre-mundo, se pusiera aquí en términos de horizontalidad, atendiendo a la vez, en la plenitud de su maternidad, a lo cosmológico y lo antropológico. La primera relación, por lo menos dentro de los datos esenciales de la tradición correspondiente, aparecía preocupada por la explicación de la totalidad de lo existente; la segunda, más cercana a sus intereses médicos, venía a mostrar que el conocimiento del "círculo mayor" sólo encontraba su justificación en la medida en que se presentara como una propedéutica necesaria e ineludible para la inteligencia de los problemas de salud que se le presentaran al "círculo menor".

<sup>151</sup> C. G. JUNG, *Paracelso*, en *La Realtá dell'Anima*, trad. de P. SANTARCANGELI, Roma, Astrolabio, 1949, pág. 89.

Y esto se ve bien toda vez que atendemos al papel que cumple el “cielo” en relación con el hombre.

Hay entre ambos una relación bivalente:

- 1) El cielo forma como un “retrato” o un “modelo” del hombre. Este, junto con sus actos bueno o malos, aparece representado en el cielo como si se tratara de lo reflejado en un espejo.
- 2) El cielo resulta el “preludio” del hombre porque reproduce, por anticipado, las obras de éste, su conducta y su modo de vida. En este sentido hay que entender que, más que como “causa”, el cielo funciona aquí como “profecía”, más que como condicionante debe vérselo como inspirante.<sup>152</sup>

El hombre aparece participando de los dos mundos, el visible y el invisible, el elemental y el celeste, el mundo de la materia puesto al servicio de su cuerpo y el de la acción, el de los poderes destinados a su espíritu y su intelecto. Resulta así como una quinta esencia, extraída del uno y del otro, para constituir un nuevo ser único. En la distribución de su contextura total, la sabiduría, la razón y la composición orgánica de su cuerpo le vienen del “astrum”; su carne y su sangre están formados por los elementos. En cuanto es hijo del entero universo, esta quinta esencia resulta “microcosmos”.<sup>153</sup>

Dentro de este orden, el hombre resulta un cosmos inverso. La luz divina que reside fuera y por encima del mundo elemental, ocupa, no obstante, el centro más íntimo del hombre.

La inversa correspondencia entre lo celeste y lo terreno se da en todo el orden de los elementos:

- a) El agua “espiritual” del mundo superior corresponde al fuego y al espíritu del hombre.
- b) El fuego “espiritual” corresponde al aire y al alma del hombre, a los “espíritus siderales” y a la razón.
- c) El aire “espiritual” corresponde al agua y la sangre del hombre.
- d) Finalmente, el agua “elemental” corresponde a la tierra y la carne del hombre.

De este modo, el mundo de los cuerpos, el mundo de aquí abajo, resulta como el facsimil del mundo de los espíritus, su perfecta reproducción en tono menor.<sup>154</sup>

El hombre es “microcosmos” porque lo comprende todo: el mundo sensible y material, los astros y el mismo Dios. Por ser esto así, en él deben darse partes, elementos constitutivos que se corresponden con los tres planos del universo total: el material, el astral y la divinidad. En efecto, el hombre es triple, y en su composición entran el cuerpo, el alma y el espíritu, ingredientes en los que se hacen presentes las partes del gran todo. Es la misma Escritura la que da a entender que él es un verdadero “microcosmos” en cuanto asegura que su cuerpo fue creado del “limo de la tierra”, expresión con la que se alude al entero universo. Además, allí se enseña que fue creado “a imagen y semejanza” de la divinidad, por lo que debe entenderse que también fue creado a imagen y semejanza del mundo. La primera similitud está representada en él por el espíritu que sería el “soplo” de Dios, mientras que la segunda se hace presente en él por el alma que indica el mundo astral hiperlunar, y el cuerpo, que participa de los procesos de generación y corrupción que tipifican el mundo de los cuatro elementos, traduce a la tierra. Por eso es que la correspondencia entre el cuerpo del hombre y el cuerpo del mundo no sólo hace a su conformación

<sup>152</sup> W. PAGEL, *Paracelse, Introduction a la médecine philosophique de la Renaissance*, trad. de l'Anglais par M. Deutsch, Paris, Arthaud, 1963, pág. 79.

<sup>153</sup> *Ibid.*, pág. 77.

<sup>154</sup> *Ibid.*, pág. 119.

exterior, a lo que podemos llamar su envoltura sino a su misma interioridad. El papel que los planetas y constelaciones representan en el interior del cuerpo del mundo lo desempeñan en el del hombre los órganos y aparatos que hacen posible y mantienen su vitalidad.<sup>155</sup>

Esta peculiaridad de la naturaleza humana se explica porque, para Paracelso, el mundo actual es el producto de una doble creación, de un doble movimiento de descenso y ascenso. Este mundo es la resultante de la Caída, la de Lucifer y sus ángeles en primer término, y fue creado para que sirviera de prisión a los espíritus rebeldes. Sin embargo, a pesar de esto, es también, y en modo notable, el escenario de la acción del poder divino que busca levantar de nuevo hacia él a este mundo caído. Este doble proceso se ejemplifica teológica e historicamente en el hombre, el “limbo menor”, cuyas vicisitudes reproducen exactamente las acaecidas en la historia, y el proceso del “limbo mayor”. El cuerpo humano, tanto como el del universo, es la resultante de la caída. Ambos son “cagástricos”, expresión que en Paracelso significa lo que es producto de una perversión, de una degradación.

En el caso del hombre, éste es el producto nacido de la persona “cagástrica” de Eva porque Adam, antes de su caída, poseía su cuerpo “yliástrico”, un cuerpo que extractaba y representaba al universo. Adam, precisamente, había sido creado para llevar toda la naturaleza hasta un plano superior, para ser artesano en el conjunto del universo. La caída, en cambio, por efecto contrario, lo transformó hundiéndolo en el mundo grosero de los elementos separados.

Antes de la caída el cuerpo de Adam era dinámico, no se nutría como todos, no comía. Esto porque si todos los cuerpos necesitan nutrición, los seres superiores, por ejemplo los ángeles, no se nutren por la boca como lo hacen los animales y el hombre caído. Adam, consecuentemente, no poseía ni intestinos ni

sexo, no estaba sujeto a la muerte, y siendo andrógino, debía engendrar mágicamente.

El hombre actual, en cambio, representa al universo actual. Uno es producido por el firmamento matriz de su madre la naturaleza; y el otro, por la matriz de su madre terrena.

Pasadas sus revoluciones, ambos han de morir. No obstante, como la naturaleza tiende a su estado primitivo, y en eso también el hombre es hijo del universo, debía conseguir de algún modo la restauración de su capacidad perdida.

Creado doble, el hombre recibió su cuerpo de “abajo” mientras que desde lo “alto” se le imprimió, con el espíritu, la imagen divina. Esta transformación se produjo por obra de Cristo, el nuevo Adam capaz de recrear con su redención el perdido cuerpo original al modo como la piedra filosofal es capaz de transformar y transfigurar la materia metálica. En este sentido la “gran Obra” del alquimista no es para Paracelso más que el símbolo de ese proceso más general de la transfiguración y de la vuelta del mundo a Dios.<sup>156</sup>

## II

En base a estos principios generales que animan toda su obra, Paracelso va a deducir los instrumentos metodológicos de su arte médico. Ha llegado el momento de que le oigamos directamente.

El punto de partida de su pensamiento, plenamente instalado en el contexto tradicional, se remite a la noción de unidad del cosmos. Desde el momento en que existe un solo firmamento, un solo astro, una sola naturaleza y una sola existencia, aunque bajo formas y figuras diversas, todos los cuerpos deben ser conocidos y comprendidos tanto en la esfera superior del macrocosmos o Limbo mayor como en la esfera del microcosmos o Limbo menor.

<sup>155</sup> A. KOYRÉ, *Paracelse, en Mystiques, Spirituels, Alchimistes*, Paris, Armand Colin, 1955, págs. 52-53.

<sup>156</sup> *Ibid.*, págs. 65-66.

Su propósito era el de demostrar que el hombre tiene al cielo y al aire como padre, es decir, que el hombre es un niño engendrado a la vez por el aire y el firmamento.<sup>157</sup>

La misma mano que separó la luz de las tinieblas es la que creó el cielo y la tierra, y la que creó las cosas inferiores del microcosmos tomándolas de las superiores de modo tal que encerró en la piel del hombre todo lo que el cielo abraza.<sup>158</sup>

Esta también parece ser la condición para que el hombre fuera capaz de comprender las cosas hechas por Dios (por ejemplo el hecho de que los astros nos instruyen) y extraer de ese conocimiento el provecho correspondiente. Es esta una versión del antiguo principio que Paracelso reconoce como filósofo y como astrólogo, según el cual Dios quiere ser conocido en sus obras. Puede deducirse que en esa marcha hacia Dios a través de las cosas creadas, espera al hombre una tarea en el cumplimiento de la cual se distingue y afirma como criatura excepcional.<sup>159</sup>

La verificación de esa paternidad del astro sobre el hombre que de él toma origen, permite una importante deducción en favor del arte iátrico en cuanto debe saberse que toda infección comienza en el astro y desde él penetra en el hombre. Justamente porque el hombre fue creado semejante a los astros, el “cielo interior” actúa respecto del “exterior” sucesivamente, es decir, repitiendo en sí mismo los procesos que han afectado antes a su modelo.<sup>160</sup>

Si el hombre puede comunicar de ese modo con el mundo superior es porque posee dos cuerpos: el elemental y el super-elemental, es decir, el “cuerpo astral”. Por medio de este último, el hombre se comunica con el mundo super-elemental de las estrellas que puede así

revelarle sus secretos. Gracias a las comunicaciones que recibe su cuerpo astral el hombre está en condiciones de informarse acerca de todo lo relativo al mundo exterior.<sup>161</sup>

Este sería a la vez un aspecto esencial y parcial que ilustra la excelencia de su papel en el contexto de la Creación. Por ser nudo y cópula del mundo, el hombre reúne en sí todos los elementos constitutivos del mundo que le rodea: los minerales, las plantas, los animales y los cuerpos celestes, y está habilitado para tener de la naturaleza un conocimiento directo e “interno” que va mucho más allá de la mera contemplación “externa” y racional de la misma. Si esto es posible se debe a que el “cuerpo astral” actúa como maestro del hombre poniéndolo en comunicación con el mundo superelemental de los Astra.

Dentro de estos supuestos, el “Astrum” no es sólo un cuerpo celeste, es aún más la “virtud” que constituye la esencia de todo objeto. Por esto los grandes hechos y situaciones de la naturaleza son revelados al hombre por medio de su “cuerpo astral”. Si, por ejemplo, se quiere estudiar una hierba dotada de una virtud específica, el físico natural debe “sorprender” su mecanismo interior. Si puede hacerlo es porque existe un elemento constitutivo del investigador, él mismo un todo microcósmico, que es correspondiente al de la planta y que debe unirse con ella en un acto de atracción simbólico-magnética. En este contexto no caben dudas acerca de la importancia que la medicina de Paracelso concede a las nociones homeopáticas e isopáticas.<sup>162</sup>

De acuerdo con los intereses de su particular enfoque, Paracelso va a explicitar la naturaleza de las relaciones especialmente íntimas que el hombre mantiene con el mundo que le rodea. Si el hombre no hubiera sido constituido dentro del orbe y de sus partes, el microcosmos no hubiera podido existir, y en tal caso tampoco hubiera podido recibir todo lo que el Gran Mundo produce.

<sup>157</sup> Paracelso, *Paragrano, ovvero le quattro colonne dell'arte medica*, Introd., trad. e note di F. Masini, Torino, Boringhieri, 1961, págs. 88-89.

<sup>158</sup> *Ibid.*, pág. 96.

<sup>159</sup> W. E. PEUCKERT, *L'Astrologie*, op. cit., pág. 225.

<sup>160</sup> Paracelso, *Paragrano*, cit., págs. 97 y 98.

<sup>161</sup> W. PAGEL, op. cit., págs. 120-21.

<sup>162</sup> *Ibid.*, págs. 64 y 66.

Todo lo que el hombre come o consume es verdaderamente una parte de sí mismo que, habiendo nacido del Macrosocosmos es también parte de éste. En este sentido no puede decirse que el hombre haya sido hecho de la nada, por el contrario, fue fabricado con la materia del Gran Mundo dentro del cual se encuentra.

Es por esta íntima relación que el hombre come y consume, tanto en alimentos como en medicamentos, la materia del Gran Mundo, dado que entre aquellos sólo hay diferencia de figura y de forma. En este alimentarse y medicarse el cuerpo del hombre absorbe el cuerpo del Mundo, así, y del mismo modo en que el hijo tiene la sangre de su padre. Estos últimos no constituyen más que dos almas con un mismo cuerpo y una misma sangre.

La deducción es simple: del mismo modo el cielo, la tierra, el aire y el agua, están en el cuerpo del hombre en la medida en que él constituye por sí mismo un verdadero Mundo.<sup>163</sup>

El hombre fue creado y construido sobre la base de los cuatro elementos simples y no sobre un complejo de ellos, como pretenden algunos, y tiene su naturaleza, su cuerpo y su realidad, sus frutos, sus propiedades. Corresponde así saber que en el hombre reside todo el joven cielo, es decir, que todos los planetas tienen en el hombre su imagen, su signo y sus hijos, siendo el cielo su padre en la medida en que cielo y tierra concurren en la formación del hombre, y éste está hecho de cielo y tierra.

Si el hombre resulta de la conjunción de cielo, tierra, aire y agua, el médico debe saber que en el hombre están presentes Saturno, Jupiter, Marte, Sol, Venus, Mercurio y Luna, todos los signos celestes, los polos: ártico y antártico junto con los signos del Zodíaco.<sup>164</sup>

Se impone aquí una aclaración. Llevado por los intereses de su profesión, Paracelso intro-

duce un matiz especial dentro de la concepción astrológica tradicional. En esta última, los astros estaban presentes en los órganos principales del cuerpo humano a través de una "proyección": determinados planetas "regían" tales o cuales órganos así como los signos del Zodíaco, en cierto modo, circunscribían al cuerpo humano de la cabeza a los pies.

En Paracelso la relación se da, en cambio, a través de una omnipresencia de los Astra en el cielo, en la tierra y en sus frutos. Los siete planetas resultaban así intrínsecos al hombre, a los animales, a las plantas, los minerales y metales, así como a los cuatro elementos tradicionales: fuego, aire, agua y tierra. En este caso ya los astros no envían sus rayos benéficos o maléficos desde lo alto porque su sede, omnipresente, se traslada y se instala en todos los estratos, grados y seres de la creación. Se cumplía, de este modo, el ideal mágico-natural de "desposar el cielo con la tierra".

Queda así entendido que la función de los siete planetas cumplen en el cielo es participada en el "cielo interior" del hombre por los siete órganos principales que hacen sus veces. Los siete planetas: Saturno, Jupiter, Marte, Sol, Venus, Mercurio, Luna, aseguran el cumplimiento de los circuitos vitales del mundo superior. Los siete órganos principales del cuerpo humano: Bazo, Hígado, Bilis, Corazón, Riñones, Pulmones y Cerebro, en orden de relación correlativa con los otros siete, aseguran el cumplimiento de los circuitos vitales del mundo inferior.

Las revoluciones de los "planetas corporales" (los órganos del cuerpo humano) están aquí en inmediata relación con la duración de la vida humana cuya permanencia está signada por un número igual de revoluciones que pueden corresponder a quien muere centenario como a quien sólo sobrevive diez días. En el primer caso, el ritmo de la revolución de los "planetas corporales" será lento; en el segundo, violento y rápido.<sup>165</sup>

<sup>163</sup> Paracelso, *Opus Paramirum*, II, 2, en Paracelso, *Obras Completas*, primera trad. castellana con estudio preliminar y anotaciones de E. LLUESMA-URANGA, 2da. edic., Bs As., Schapire, 1965, págs. 174-75.

<sup>164</sup> PARACELSO, PARAGRANO, op. cit., págs. 165-66.

<sup>165</sup> W. PAGEL, op. cit., págs. 41 y 87.



El número de revoluciones es exactamente el mismo, lo que varía es su velocidad y su ritmo.

Conviene tener en cuenta, para apreciar el cuerpo central de sus ideas, que en Paracelso convergen y se funden orgánicamente todas las vetas del naturalismo astrológico del Mediterráneo. Sin la síncrexis que el helenismo opera con los elementos del simbolismo griego, oriental, judío y cristiano, traducida luego en el neo-platonismo, el gnosticismo, la cábala, la alquimia, la astrología y la magia, nada de su pensamiento resultaría inteligible.

El médico debe comprender la importancia de seguir las lecciones de la naturaleza. Debe saber que así como hay un Saturno en el cielo, hay otro en la tierra, que hay un sol en el agua como lo hay en el cielo, y que cada cosa en el hombre es cuádruple.

La Venus del círculo terrestre es la matriz, Marte es el acero. Sólo la forma externa diferencia a los astros del cielo de los que residen en el "cielo del hombre", es decir, sus órganos porque la función es la misma: aseguran el cumplimiento de las revoluciones vitales.<sup>166</sup>

Para alcanzar un claro conocimiento del hombre, el médico debe extraerlo del espejo de los cuatro elementos, ya que éstos ponen bajo los ojos el entero microcosmos, de modo que puede ver a través de ellos como si se tratara de la gelatina encerrada en un vaso. En efecto, la exterioridad es madre de la interioridad y el hombre resulta un simulacro que merced a los cuatro elementos fue proyectado en un espejo, siguiendo a la desaparición de ellos la del hombre.<sup>167</sup>

La relación del hombre con los elementos se pone de un modo especial. El hombre debe penar para adquirir conocimiento de un objeto determinado, en cambio, este conocimiento es innato en los seres que hacen uno con los elementos como los "Sagani", los silfos, las ninfas, los lemures y los gnomos. El hombre no hace físicamente uno con los elementos

sino que libre sobre la tierra, pero no en la tierra; sobre el agua, pero no en el agua; bajo el cielo, pero no en el cielo; gracias al aire, pero no en el aire; forma, sin embargo el centro de los cuatro elementos: en él se funden todas las operaciones, hacia él convergen todos los rayos. Por eso el hombre es ambivalente en la naturaleza y conquista su libertad y su dominio sobre los elementos a costa de su alienación y su ignorancia.<sup>168</sup>

Con todo importa subrayar que, para Paracelso, cada objeto es fruto de su elemento, y su origen se revela por el elemento al que vuelve: las ninfas al agua, el hombre a la tierra, las brujas al aire. La formación de objetos no resulta de la conjunción de elementos sino del primado simple de uno de ellos, porque en cada objeto la matriz, el "mysterium", es simple y no el producto de una conjunción o composición.<sup>169</sup>

Así como es fundamental para el médico el conocimiento de la coincidencia correlativa del "arriba" y el "abajo", de no menos importancia le resultará saber que lo que está fuera del hombre también está en su interior.

El filósofo que no quiere errar debe dar a su pensamiento un fundamento que abrace cielo y tierra, sabiendo que nada hay, en el cielo y en la tierra, que no esté también en el hombre y viceversa, variando sólo su forma.<sup>170</sup>

La filosofía resulta así disciplina fundadora y madre de la medicina que le enseña la importancia de conocer la naturaleza, y sus indicaciones orientadoras que le advierten la necesidad de conocer todo lo que el mundo exterior produce en el hombre.

Por medio del conocimiento del mundo debe acceder al del hombre, sabiendo que éste, en cada momento, tiene en sí todas las enfermedades, tanto las de la humanidad desaparecida como de la por venir. El conocimiento del "macranthropo" es la vía adecuada para aproximarse al hombre interior y viceversa, reco-

166 PARACELSO, PARAGRANO, op. cit., págs. 69-70.

167 *Ibid.*, págs. 60-61.

168 W. PAGEL, op. cit., pág. 74.

169 *Ibid.*, pág. 99.

170 PARACELSO, PARAGRANO, op. cit., pág. 72.

nociendo al “microcosmos” en la naturaleza exterior se comprenderá el gran secreto que yace en el hombre.<sup>171</sup>

Se ve así que si el médico quiere conocer al hombre y sus enfermedades, debe comenzar por descubrir las enfermedades de todas las cosas universales que la naturaleza produce en el Macrocosmos porque estas son, en definitiva, las que dan al hombre sus sufrimientos. Cada cosa sufre de un modo determinado pero finalmente todo sufre en el hombre. Esto no debe sorprender, porque si el hombre proviene de la totalidad del “limbo” es lógico que lleve en sí todos los bienes y todos los males.<sup>172</sup>

De todo esto debe deducirse, consecuentemente, que el médico debe ser versado tanto en filosofía como en astronomía, debiendo aplicar sus experiencias del mundo exterior al mundo interior. Si ha de definírsele, el médico es un filósofo y un astrónomo de lo interior generado e ilustrado por la astronomía y la filosofía de lo exterior.<sup>173</sup>

Esto se aclara suficientemente con lo dicho más arriba porque el operar del astrónomo en relación con los siete cuerpos del cielo planetario, debe ser reproducido por el médico que tiene a su cargo la exposición y el estudio de los planetas orgánicos cuyas revoluciones ilustran el “cielo interior” del hombre.

La tierra es seno que acoge y matriz que engendra. “Cuando el Microcosmos desaparece y se reintegra a la tierra, ésta, con su admirable virtud, lo revierte, engendrando de nuevo los frutos correspondientes a las semillas que con él se sembraron... Así nace el segundo elemento, el agua, la que por medio de la spagyrica o iatroquímica, dado que es la matriz de los minerales, construye el rubí. Esta preparación produce el tercer elemento, esto es el fuego, que determina el granizo, y el cuarto elemento aéreo, el que, como en un vaso de vidrio cerrado se destila a sí mismo,

dando lugar al rocío con la ascención de su espíritu”.<sup>174</sup>

Hay en el hombre dos anatomías, la local y la material. Llama Paracelso anatomía local a la que el hombre presenta en sí mismo cuando por medio de la disección podemos considerar los huesos, la carne, las venas, etc., en los sitios que a cada uno corresponden. La anatomía material, en cambio, que es mucho más importante, estudia las transmuciones por las que se introduce en el hombre la vida nueva luego de la primera y la media, así como la naturaleza de su sangre, de los elementos Azufre, Mercurio y Sal, y del funcionamiento del corazón, del cerebro y de todos los miembros del cuerpo. Esto es, según él, la verdadera y auténtica anatomía, origen de todo, en la que el médico debe formarse.<sup>175</sup>

La importancia macro-microcósmica de las tres sustancias aquí indicadas había sido largamente atestada por la gran tradición alquímica. De acuerdo con Paracelso, es preciso conocer, en primer término, la importancia que estas tres sustancias y sus propiedades tienen en el Macrocosmos para poder luego hallarlas y referirlas en el hombre, comprendiendo así lo que él es, y lo que en él existe...

Se impone establecer una teoría que permita determinar claramente la naturaleza del Azufre, el Mercurio y la Sal que se hallan en todas las materias para poder luego determinar el grado y forma en que contribuyen a la composición del microcosmos. Ya se sabe, confirma Paracelso, que el cuerpo del hombre no es otra cosa que Mercurio, Azufre y Sal, sustancias en las que se alojan la salud y la enfermedad y todo lo que se relaciona con cualquiera de ambos estados. Son estos tres los que permiten establecer correctas relaciones de composición entre el Macro y el Microcosmos; porque, si se presentan en el primero, se sabe que en la naturaleza del hombre la primera materia resulta de la coagulación de

<sup>171</sup> *Ibid.*, págs. 80-81; 85-86.

<sup>172</sup> PARACELSO, *Opus Paramirum*, I, 3, edic. cit., pág. 134.

<sup>173</sup> PARACELSO, PARAGRANO, op. cit., pág. 42.

<sup>174</sup> PARACELSO, *Opus Paramirum*, II, 2, edic. cit., págs. 170-71.

<sup>175</sup> *Ibid.*, I, 6, edic. cit., pág. 147.

esas tres sustancias y de los cuatro elementos en el limbo.<sup>176</sup>

### III

Vamos a ocuparnos ahora, con cierta amplitud, de las ideas que expone PARACELSO en el Libro III del *Opus Pagoyum*, titulado *De Ente Naturali*, en el que se ocupa orgánicamente de la doctrina del microcosmos.

Reitera al comenzar la importancia introductoria que la astronomía tiene en relación con el estudio de la medicina, porque el estudio del "genio del cielo" es vital toda vez que se pretende penetrar en el conocimiento del hombre ya que éste también posee una constelación y un firmamento.

Es conocida y exacta la doctrina por la que se llama al hombre "microcosmos", pero su interpretación aparece generalmente envuelta en confusión y oscuridad. Por este motivo, Paracelso se apresta a aclarar la verdadera proyección de su significado a través de las correspondencias que deben establecerse entre naturaleza del cielo y del hombre. Así como el cielo existe, según sus atributos, por él y para él mismo, también el hombre aparece constelado de astros en su interior, y así como el firmamento está en el cielo por sí mismo, libre de toda dependencia, el firmamento del hombre se halla también libre de toda obediencia respecto de otras criaturas.

Puede convenirse así que hay dos clases de seres: el Macrocosmos (cielo y tierra) y el Microcosmos (el hombre). Extraña, dice Paracelso, que no se haya reconocido en el hombre la presencia de ese mismo Universo toda vez que se estudiaron los admirables movimientos de planetas y estrellas, sus exaltaciones, conjunciones y oposiciones, máxime si se tiene en cuenta que nadie que ignore la astronomía puede alcanzar una verdadera sabiduría médica.

El cuerpo del hombre es doble: planetario y terrestre, compuesto por el conjunto de cosas

nutritivas y por el conjunto de las que necesitan ser alimentadas. Conviene por lo tanto, recordar que hay en el organismo del hombre algo que no necesita de alimentos exteriores y se llama "firmamento" del cuerpo. Este, que es como una copia del celeste, al igual que aquél no necesita alimentarse porque se nutre por sí mismo.

El cuerpo, semejante en todo a la tierra, provee de alimentos a sus cuatro miembros que no necesitan ya de ninguna otra cosa más porque sus cuatro espíritus se robustecen y nutren con el propio cuerpo. El alimento actúa respecto del cuerpo como el humus respecto de la tierra a la que calienta y nutre.

Así como los planetas no necesitan ningún abono para proveer al sustento de su cuerpo, porque desde el momento mismo de su creación recibieron suficientes provisiones, lo mismo puede decirse de los órganos del cuerpo humano.

En la correspondencia de un cielo a otro debe entenderse que Saturno es el bazo; Júpiter, el hígado; Marte, la bilis; Sol, el corazón; Venus, los riñones; Mercurio, los pulmones; y Luna, el cerebro.

Cuando nace un niño con él aparece también su firmamento y sus siete miembros que, al igual que los planetas, como ya se dijo, se bastan a sí mismos. El firmamento de cada niño, al nacer, tiene marcada la predestinación de sus revoluciones que, más rápidas o más lentas, como se dijo más arriba, han de cumplirse inexorablemente. Lo único que importa tener en cuenta es que lo que en revoluciones rapidísimas puede durar diez horas, en revoluciones muy lentas puede tardar cien años. Cada vida humana dura lo que su predestinación originaria ha establecido.

Luego de esto, pasa Paracelso a ocuparse de las correspondencias entre los planetas celestes y los orgánicos. El corazón es el Sol del cuerpo y ambos, Sol y corazón cumplen en sus respectivos cuerpos, macro y microcosmos, idénticas funciones. Lo mismo acontece con la Luna y el cerebro, aunque en este caso las

<sup>176</sup> *Ibid.*, I, 2, edic. cit., págs. 127-29.

semejanzas y las influencias corresponden a la esfera espiritual y no a la sustancia. El bazo realiza sus movimientos del mismo modo que Saturno y cumple su curso tantas veces como el planeta va desde su creación hasta su predestinación. La bilis corresponde a Marte, y es tan independiente en su sustancia como Marte en su espíritu. La naturaleza y la exaltación de Venus está en los riñones, y así como la operación que realiza Venus se conduce hacia los frutos de la tierra que deben engendrarse, la potencia de los riñones se concentra en el fruto humano. Venus recibe su fuerza de la Gran Entidad, mientras que los riñones la extraen del sentimiento y la voluntad del hombre. Mercurio es el planeta de los pulmones, y finalmente Júpiter corresponde al hígado sin el que nada puede subsistir en el cuerpo como nada se produce en el cielo sin Júpiter.

Cada planeta corporal cumple siempre su propio curso desde el centro en que se halla hasta las extremidades y viceversa. El corazón difunde su espíritu en el cuerpo exactamente como el Sol en el mundo. El hígado hace circular su espíritu hacia la sangre sin mezclarlo en ninguna parte. El bazo dirige su corriente por los flancos y los intestinos. Los riñones abren su camino por los lomos, las vías urinarias y partes vecinas. La vía de los pulmones se encuentra en el perímetro del pecho y la garganta. La bilis toma su movimiento del ventrículo a los intestinos. Dado que todas estas partes tienen su destino perfectamente establecido, no se podrá ignorar que si cualquiera de ellas toma un camino extraviado y penetra en un curso que no le corresponde, se producen en el cuerpo graves alteraciones

De acuerdo con esto se ve que hay como siete clases de vida, tomando los otros miembros su vida de la acción de aquellas que, a su vez, la reciben del planeta correspondiente de acuerdo con el movimiento que les ha sido adjudicado.

Aclarado esto, Paracelso pasa a ocuparse de la relación que existe entre el cuerpo y los

cuatro elementos. El fuego es invisible en el cuerpo y no se revela más que a través de las heridas y contusiones. El agua inunda el cuerpo entero: venas, partes nerviosas, huesos, carne, miembros. El aire está presente en el cuerpo por los vientos que crean el movimiento continuo de los miembros en número de cuatro como los que surgen en el mundo. Finalmente, la tierra es aquello para lo cual han sido producidos los alimentos.

Pasa luego al estudio de las cuatro compleciones: colérica, sanguínea, melancólica y fleumática. Es sabido que en el cuerpo encontramos los cuatro sabores de la tierra: ácido, amargo, dulce y salado. La cólera saca su principio de la amargura, la cual es siempre caliente y seca como el fuego. La acidez produce la melancolía que es fría y seca como la tierra. La flema proviene de la dulzura que como el agua es fría y húmeda, y la sangre proviene de la sal y por ella puede decirse que es caliente y húmeda. El hombre tendrá tal o cual compleción según que prime en él uno u otro sabor.<sup>177</sup>

Además del Macrocosmos y del Microcosmos estudiados hasta este momento, conviene agregar que Paracelso introduce un tercer mundo, un "mundo mínimo" o Minicosmos que corresponde al cosmos femenino. Si el Macrocosmos (Universo) ha sido la primera criatura, y el Microcosmos (hombre) la segunda, el mundo de la mujer que es un "mundus conclusus" distinto de los otros, resulta el tercero, el más pequeño e íntimo de todos. Debe entenderse que esta especificación corresponde no a todo el cuerpo femenino que como tal no podría ser apartado del "microcosmos", sino a su parte más íntima e importante: la matriz asiento de la semilla humana.

Al distinguir los tres mundos, Paracelso aclara que cada uno de ellos tiene su ciencia, su filosofía y su arte propios, debiendo entenderse que, desde el Macro hasta el "minicos-

<sup>177</sup> PARACELSO, *Opus Pagoyum*, III, 1-10; edic. cit., págs. 74-83.

mos” (la matriz) se procede en orden de conocimiento correlativo decreciente.

En la matriz justamente están los alimentos de la semilla humana, es decir que el hombre está en ella, en cuanto feto, en la misma relación con que está luego, en cuanto desarrollo, con el “macrocosmos”. Así, entre Mundo grande y Mundo mínimo, el hombre afirma su condición de “Mundo intermedio”.

Es interesante notar que en Paracelso se da un continuo juego de reducciones mediante el cual se va enhebrando cuidadosamente la estricta relación de dependencia que existe entre el mundo de arriba y el de abajo, entre la intimidad y la exterioridad.

La mujer es, en sí misma, la Tierra, y todos sus elementos, y en ella, la matriz es como el árbol que surge de la tierra para dar sus frutos en los hijos. La mujer, como el árbol, tiene en sus campos la tierra, el fuego, el aire y el agua, es decir los cuatro frutos, los cuatro Elementos y la esfera superior e inferior en medio de todo lo cual ella está plantada con el árbol que ha de formarla. Y así como la tierra, los frutos y los Elementos existen precisamente a fin de procurar sustento al árbol, de la misma manera la Matriz vela por la subsistencia de todos los miembros de la mujer con todas sus naturalezas y propiedades.

En el orden de gradaciones que apuntábamos así como el cielo exterior gobierna y permite explicar el cielo del hombre, cielo íntimo y orgánico, este último produce y rige al cielo de la mujer.<sup>178</sup>

Finalmente, aparece en Paracelso una interesante connotación que ha mantenido vigor en el arte médico hasta el presente. En la orina del hombre está representado todo el Microcosmos, de modo que su buen conocimiento nunca será bastante estimado por el médico porque las enfermedades que tienen su unión interior en la carne, se encuentran indefecti-

blemente en la orina y a partir de ella deben ser reconocidas y discernidas.<sup>179</sup>

#### IV

Para completar esta incursión nos referiremos ahora a la enseñanza contenida en dos libros de los *Archidoxae Magicae*, obra que si no es de Paracelso corresponde sin duda al espíritu de su escuela.

El primero es el libro II de la obra titulado “De los sellos de los doce signos zodiacales y de sus secretos”. Se lee allí que el movimiento del cielo se cumple en círculo según los doce signos que lo ciñen como un cinturón al cuerpo. Este cinturón es casi un camino que se denomina comúnmente Zodíaco.

El primer signo es Aries cuyo sello se fabrica con hierro plata, oro y cobre. El segundo es Tauro, construyéndose su sello con cobre, estaño, hierro y oro. El tercero es Géminis, y el sello se hace con oro y plata. El cuarto es Cáncer, cuyo sello se fabrica con plata fina y pura. El quinto es Leo, y su sello se funde con oro puro. El sexto es Virgo, fabricándose su sello con cobre, oro, plata y estaño. El séptimo es Libra, y su sello se funde en cobre puro. El octavo es Scorpio, construyéndose su sello con hierro puro. El noveno es Sagitario, y el sello de plata y estaño. El décimo es Capricornio, y su sello se hace con oro y cobre. El undécimo es Acuario, fabricándose su sello con oro, plata, plomo e hierro. El duodécimo es Piscis, y su sello se construye con oro, plata, estaño, hierro y cobre.<sup>180</sup>

El segundo es el libro VII y se refiere a “Los sellos de los planetas”. Allí se afirma el decisivo poder que los astros superiores y las influencias celestes tienen sobre las cosas caducas y mortales sin distinción, porque, si pueden moderar, dirigir y aún obligar al hombre, hecho a imagen y semejanza de Dios, y dotado de vida y razón, que no podrán res-

<sup>179</sup> *Ibid.*, III, 5, edic. cit., pág. 240.

<sup>180</sup> *Paracelso, I Sette Libri dei Supremi Insegnamenti Magici*, trad. de la edic. latina dei fratelli De Tournes, Roma, Atanor, 1953, libro II, págs. 43-55.

<sup>178</sup> *Paracelso, Opus Paramirum*, IV, 2-4-8-9-14-16, edic. cit., págs. 254-92.

pecto de las cosas menores como los metales, las piedras y las imágenes en las que se imprimen casi ocupando su sustancia del mismo modo con que ocupan el firmamento. A pesar de esto conviene tener en cuenta que los siete planetas no tienen una fuerza mayor que la que poseen en sus respectivos metales del siguiente modo: Saturno, en el plomo; Júpiter, en el estaño; Marte, en el hierro; Sol, en el oro; Venus, en el cobre; Mercurio, en el mercurio; y Luna, en la plata.

El sello de Saturno debe confeccionarse con plomo, puro y fino, de Carinzia, inscribiéndose en el círculo un cuadrado dentro del cual hay otros nueve con cifras que suman, en cada columna transversal y vertical, quince. En el reverso se ve la imagen del planeta, un viejo barbudo con una hoz en acto de trabajar la tierra. Sobre su cabeza se ve una estrella con el nombre "Saturnus". El sello de Júpiter debe ser hecho con puro estaño inglés. Su cuadrado inscripto debe llevar dentro suyo otros 16, con cifras que sumadas en cada columna deben dar como resultado el número 34. En el reverso se ve a un hombre con hábito sacerdotal que tiene en sus manos un libro en el que lee, con una estrella sobre la cabeza en la que se ve el nombre "Júpiter". El sello de Marte debe hacerse en duro hierro de Carinzia. El cuadrado inscripto contiene otros veinticinco, con cifras que sumadas en cada columna arrojan la cifra 65. En el reverso se ve la imagen del planeta bajo el aspecto de un soldado armado con espada en la derecha y escudo en la izquierda. Sobre su cabeza una estrella y el nombre "Mars". El sello del Sol debe fabricarse con fino oro de Arabia y Hungría. El cuadrado inscripto lleva en su interior otros 36, debiendo sumar, en cada columna, 111. En el reverso se ve la figura de un rey coronado, sentado en un trono y resplandeciente de majestad, con el cetro en la diestra un sol sobre su cabeza y un león tendido a sus pies. El sello de Venus se fabrica con cobre. En el cuadrado inscripto figuran otros 49, debiendo sumar sus cifras 175 por colum-

na. En el reverso se ve una mujer a cuyo lado está un niño armado de arco y flecha. La mujer tiene en su mano izquierda un instrumento musical y sobre su cabeza una estrella con el nombre de "Venus". El sello de Mercurio debe ser fundido en mercurio coagulado. El cuadrado inscripto lleva otros 64 en su interior, sumando, en cada columna, 200. En el reverso se ve un ángel con alas en el dorso y en el calzado, muniendo con un caduceo. Sobre su cabeza una estrella con el nombre de "Mercurius". El sello de la Luna se ejecuta con plata pura. El cuadrado inscripto lleva en sí otros 81 y las cifras encolumnadas deben sumar 369. En el reverso se ve una mujer vestida con una túnica amplia que tiene en la mano derecha una medialuna, con otra bajo sus pies. Sobre su cabeza lleva una estrella con el nombre "Luna".<sup>181</sup>

Con estas breves referencias que completan el pensamiento de Paracelso en una de las posibles áreas de aplicación de los influjos planetarios dejamos la cuestión, quedando sobreentendido que las posibles comparaciones entre su concepción y la de otros, anteriores y posteriores, surgirá, en cada caso, del contexto correspondiente.

### Capítulo III: *Las metamorfosis y juegos de la naturaleza.*

Dentro de este capítulo hemos de conjugar una serie de referencias que atienden a lo que podríamos llamar una ilustración plástica de nuestro tema. Todo lo hasta aquí expuesto en sede teórica parece concretarse en una serie de figuraciones que se escalonan desde el siglo XII al XVII y que muestran, a través de lo que caracterizamos como juegos de la naturaleza, todo un cuadro de correspondencias y de cruces en el que los distintos seres intercambian sus atributos, sea por vía alegórica o natural. Veremos así como, en un confuso intercambiarse de elementos normales o teratomorfos, todos los seres se metamorfosean pro-

<sup>181</sup> *Ibid.*, libro VII, págs. 97-107.

vocando representaciones fito-zoo-antropomórficas, sin excluir la presencia de minerales que adoptan, en su forma exterior o en la disposición de su textura interna, las figuras de otras realidades que proceden de los reinos hermanos del orden natural.

Esta capacidad que revela la naturaleza, en sus diversos estratos, para conformarse y transformarse viene a ejemplificar esa íntima unidad que la concepción macro-microcósmica le adjudica, y que, al margen de todas las especificaciones que admite en la jerarquía de reinos, géneros y especies, parece siempre susceptible y capaz de ser restaurada en su conjunto y en la singularidad de sus criaturas.

Una tradición naturalista y una tradición simbólico-alegórica se funden aquí para desentrañar algunos aspectos de la realidad que, más allá de las vigencias normativas, se entrega a formas y movimientos en los que transitando por notas menos obvias pero inesperadamente tenaces, lo natural y lo monstruoso se dan la mano.

Una primera concreción del alegorismo antro-zoomorfo podemos encontrarla en los sueños-visiones de las beatas renanas. Desde mediados del siglo XII a mediados del XIII, encontramos una serie de alegorías cosmogónicas que apuntan a una especial ilustración de las nociones macro-microcósmicas que aparecen aquí integradas con motivos cristianos.

En el relato de Scivias de Wiesbaden se encuentra la más antigua figuración conocida de los coros angélicos girando en el interior de las esferas planetarias tal como los percibió Dante en el noveno Cielo. El universo aparece aquí en forma de huevo, como una flor oval desintegrada por el llamear de un fuego ardiente que tiene en su centro a la tierra redonda en la que se anudan los vientos representados por máscaras greco-romanas con numerosas caras.

En el "Liber divinarum operum" de LUCCA, se ve al macrocosmos encerrando al hombre-microcosmos, aunque, en este caso, el mundo aparece bajo forma circular. Está

constituido por las cintas del aire ligero, del potente, del húmedo, del ether puro, del fuego negro y el claro, aunque ya, en este caso, los vientos no soplan desde bocas humanas. Los principales surgen de la garganta de leopardos, leones, osos y lobos, mientras que los secundarios aparecen expelidos por ciervos, serpientes y corderos. La rueda del universo está en manos de una segunda figura: la fuerza vital del fuego con dos cabezas superpuestas.

En el "Hortus Deliciarum" de HERRADE DE LANDSBERG, abadesa del convento de Santa Odilia (1167-95) adquiere gran importancia una cosmogonía con base religiosa. Se ven allí los coros angélicos, las siete palomas del Espíritu Santo, los sacrificios prescritos por la ley de Moisés, las virtudes cristianas, las siete artes liberales que van ocupando su lugar e nel interior del planisferio. Alrededor de los carros de la Avaricia y la Misericordia, tirados por el león, el zorro, el cordero y la paloma, se agrupan los vicios con cabeza de animal.

Lo mismo acontece con el "Speculum Virginum", compuesto probablemente por CONRADO DE HIRSAU para una abadesa. En torno a María se ven allí las rosas de los ríos del Paraíso aflorando desde figuras diabólicas, las virtudes cardinales, Vírgenes y una corona de discos con los Animales Evangélicos y los Padres de la Iglesia apareados a la rosa de los vientos y a las coronas del Zodíaco.<sup>182</sup>

Más interesante en relación con nuestros propósitos parece la difusa aparición de la fauna teratomorfa y los híbridos. El gusto por la representación de animales híbridos se traduce en los múltiples juegos de transformación que toman a un pez como punto de partida. Este, luego de ser normalmente representado, toma sucesivamente una cabeza de hombre, de pájaro, de mono, de elefante, y una cola de ciervo, de caballo y de buey. Se

<sup>182</sup> J. BALTRUSAITIS, *Reveils et Prodiges. Le Gothique Fantastique*, Paris, Armand Colin, 1960, págs. 96-104.

le agregan también, alternativamente, brazos humanos o patas de cangrejo.

Una recopilación proveniente de la abadía estiria de Reun enseña los procedimientos a usar en la transformación. En este caso se parte de un cangrejo que se dibuja primero correctamente. Luego es cambiado en un lagarto con cabeza de pájaro, en un lagarto con patas de crustáceo, en un reptil con brazos humanos, en un reptil con pinzas, para convertirse luego en una especie de embrión que semeja a una flor con la cabeza, dos miembros y cola de un decápodo. El pasaje de la figura animada al ornamento y de éste a la figura animada se hace gradualmente en el interior de un mismo esquema y de un mismo cuerpo, como si se tratara de un proceso fisiológico. Los seres nacen de los seres y de una forma fija que condiciona, en cierto modo, la transformación.<sup>183</sup>

En algunos apocalipsis anglo-normandos de principios del siglo XIII que expresan una síntesis de influencias carolingias y mozárabes, puede observarse la aparición de familias de monstruos. En un caso, aparecen langostas que toman el aspecto de caballos alados con caras humanas; en otro se trata de un dragón con siete cabezas cuyos cuellos constituyen una gavilla.<sup>184</sup>

La literatura y el arte acogen todo este material teratomorfo a medida que se van transformando los entendimientos de los primeros siglos para desembocar en el período gótico. Las primeras aproximaciones con sus abstracciones y su conformismo, su arte de la metamorfosis y de la hibridación, y su poética de la ficción, dan lugar ahora a la incorporación de elementos más realistas que denotan un influjo clásico. Aparece una intensa floración que conjuga ambas vetas y da como resultado todo un proceso de inversiones e intermodificaciones de elementos en los que se ve que no hay ningún aspecto de la naturaleza que no

aparezca confundido y alegorizado. Artificio y naturaleza parecen haber perdido sus notas definitorias para pasar a integrar una nueva conformación entre real e ilusoria.<sup>185</sup>

La continua solicitación de lo monstruoso se incrementa desde fines del XIII y da lugar a la variada representación de monstruos humanos sin descuidar, sin embargo, a toda una fauna que está alejada de la naturaleza.<sup>186</sup>

Otra traducción más normal y menos rebuscada se da en una serie de alfabetos góticos cuyas letras están formadas por hombres y mujeres y diversos animales cuyas posturas van indicando las formas diversas. Otros alfabetos, en cambio, son puramente antropomorfos.<sup>187</sup>

Un buen ejemplo de cruce antropo-zoomorfo lo tenemos en las diversas alegorizaciones de la "mujer-pecado", "mujer-vicio" y "mujer-mundo". Un manuscrito, quizá procedente de Bohemia, de mediados del siglo XIV, la muestra con una pata de pájaro (Accidia), mordida por la otra que tiene forma de serpiente (Envidia). Lleva una cabeza de lobo sobre el vientre (Gula), un arco (Ira), un saco de plata (Avaricia) en las manos y una corona de plumas de pavo (Soberbia). En otros casos recibe alas de murciélago; la pata de la pereza se convierte en la vida humana (Vita), la de la envidia en la muerte (Mors), trasladándose la Pereza sobre el brazo izquierdo, la Envidia sobre el pecho, y se le agrega, en este caso, una cabeza de perro junto a la que aparece otra de lobo (Ira). La gula, que se representa mediante un jarro que lleva en la mano derecha es reemplazada sobre la cintura por una bolsa (Avaricia).<sup>188</sup>

## II

Entramos ahora en el dominio de la fisiognómica en el que esplende la conversión an-

<sup>183</sup> *Ibid.*, pág. 106.

<sup>184</sup> *Ibid.*, págs. 120-21.

<sup>185</sup> *Ibid.*, pág. 201.

<sup>186</sup> *Ibid.*, págs. 260 ss.

<sup>187</sup> *Ibid.*, págs. 228 ss.

<sup>188</sup> *Ibid.*, pág. 309.



tropo-zoomorfa. Los tratados griegos y latinos consagraban capítulos enteros a la fisiognómica zoológica en la que cada parte del cuerpo se identificaba con un animal, revelándose así cualidades ocultas. El sistema se presentaba en proposiciones rápidas y escuetas, sin mayores comentarios ni explicaciones y que, por su misma brevedad y concisión daban mayor relieve a las oposiciones bruscas.

El método fisiognómico directo se había construido y desarrollado en relación con el problema de las proporciones y el canon humano. El método zoomorfo, en cambio, crea un bestiario y una humanidad fantásticos.

En los alrededores del siglo XII, Europa retoma contacto con las fisiognómicas greco-romanas, sea directamente o por medio del Islam, recogiendo prolijamente los escritos en que se desarrolla la doctrina. Entre ellos cabe destacar el "Liber Almansorius", traducido al latín por Gerardo de Cremona, y la Carta de Alejandro, volcada por Felipe de Trípoli a comienzos del XIII, que tuvo numerosas versiones en lenguas europeas. El "Liber Physionomiae" de Miguel Scotto, astrólogo y mágico de la corte de Federico II, se basaba en esas fuentes. Viene luego el "Liber compilationis physionomie" de Pietro d'Abano, que utiliza fuentes antiguas y orientales y hace intervenir el contexto astrológico a fines del siglo XIII. Se ven allí diversas descripciones del cuerpo humano con ocasionales referencias a las formas animales, y sucede luego un largo capítulo en el que se enumeran las apariencias y temperamentos determinados por los planetas y el Zodíaco. A partir de aquí la vinculación entre fisiognómica y astrología se hace cada vez más estrecha.

La primera resultante de esto fue el "Speculum Physionomie" de MIGUEL SAVONAROLA, tío del reformador, y médico del marqués Nicolás III de Este, en Ferrara. En él los hombres aparecen naciendo bajo signos siderales que definen su aspecto y caracteres. Las cuatro complejiones dependen, no sólo de los cuatro elementos sino también de los cuatro

animales: El colérico pertenece a la naturaleza del fuego y del león; el flemático a la del agua y el cordero; el sanguíneo a la del aire y del mono; y el melancólico a la de la tierra y el cerdo. Sigue luego una zoología asociada a la idea del microcosmos.

Durante el Renacimiento estas ideas siguen en boga. El libro de Pietro d'Abano se publica en Padua en 1474, el de Scotto en 1477, sin indicación de lugar, el de Alberto Magno en Bologna en 1478. En 1503, dos médicos y filósofos herméticos, Bartolomé della Rocca y Alejandro Achillini, publican un tratado titulado "Anastasis" donde se sostienen las mismas doctrinas.

Especial mención merece GIAMBATTISTA DELLA PORTA (1541-1615) que en 1586 publicó en Nápoles su "Physionomia humana" que comienza con una rápida incursión histórica. La base de esa ciencia es el zoomorfismo, principio que se va haciendo exclusivo. En la introducción desarrolla el siguiente razonamiento: 1) Cada especie de animales tiene una figura que responde a sus propiedades y pasiones. 2) Los elementos de estas figuras se encuentran en el hombre. 3) El hombre que tiene los mismos rasgos tiene los mismos caracteres. Se analizan así la cabeza, los cabellos, la frente, la nariz, la boca, el cuello. Todo esto con referencia a los textos y ejemplos históricos. Platón es comparado con un perro; Sócrates, con el ciervo; Galba, con el águila, y así sucesivamente.

El tratado vale no sólo por los textos sino también por las ilustraciones que, de acuerdo con la fantasía de los artistas, entre los que no falta Leonardo, va configurando diversas equivalencias antro-po-zoomorfas. Aparecen así el hombre-león, el hombre-buey, el hombre-perro, el hombre-cerdo, que parecen pertenecer más a la fauna que a la humanidad. Se insinúa toda una teoría de la creación, desde el andrógino hasta el hombre el cual, decaído luego de su excelencia, va tomando formas animales. Esto acontece porque el hombre

participa de todos los seres del universo, aunque sólo en él se alcanza la perfección.<sup>189</sup>

En ocasiones son los artistas los que utilizan todas las posibilidades, tanto eruditas como fantásticas, para operar una monstruosa transformación de lo humano que se orienta hacia las más variadas formas del zoomorfismo alegórico y moralizante. Son los “hacedores de diablos” que engendran toda una gama de composiciones híbridas en las que los reptiles o insectos desempeñan un papel principal. Vemos así dragones con alas de mariposas, coleópteros con cabeza humana, ángeles rebeldes que cayendo en los infiernos se cambian en libélulas, productos todos de un arte que se complace en la entomología de lo maligno. Sus creadores son bien conocidos: Lucas Cranach, Jerónimo Bosch, Brueghel, suscitadores de un mundo terrible y fantástico que no descuida, sin embargo, la minuciosa observación de los aspectos menos agraciados del mundo natural. Reptiles, saurios y baetracios que dan nacimiento a las representaciones más audaces: dragones que aparecen bajo el aspecto de lagartos gigantes, cubiertos de escamas o de flecos, serpientes con patas, sapos enormes que esconden una nueva epifanía de lo demoníaco. En suma, fantasía y realidad, naturalidad y artificio en series interminables de lujuriosas y sobrecogedoras imágenes.<sup>190</sup>

La alegorización del zoomorfismo encuentra su culminación en el siglo XVI. Los animales aparecen a la vez como compañeros y rivales del hombre a los que hay que seguir, emular o superar. Todo esto traduce, en un nuevo realismo metafórico, ideas que provenían de los siglos anteriores cuando hombres como Hugo de Saint-Victor habían visto al universo como un libro escrito por Dios en el que todas las criaturas habían sido instituidas para testimoniar su invisible sabiduría.

<sup>189</sup> J. BALTRUSAITIS, *Aberrations. Quatre Essais sur la Légende des Formes*, Paris, Olivier Perrin, 1957, págs. 9-18.

<sup>190</sup> J. BALTRUSAITIS, *Reveils et Prodiges*, op. cit., págs. 300-02.

Las virtudes o los vicios del hombre aparecen así traducidos en su correspondiente animal-símbolo sobre la base de asimilaciones de origen bíblico, evangélico o patrístico, sin descuidar los aspectos de la literatura oriental con reminiscencia de la zoolatría egipcia o zoroástrica que asociaba no sólo a los animales con el hombre sino también con los planetas. En este sentido, la emblemática del siglo XVI hereda una tradición milenaria remitiéndose al resabio de viejos cultos mediterráneos.

En este juego de equivalencias, tan explotado por la iconología de Cesare Ripa, se ve que el antílope simbolizaba al hombre sabio; el áspid al rico; el perro al predicador; el cisne a la simulación; el macho cabrío a lo demoníaco, o, paradójicamente, a Cristo; el ganso a la vida social; la golondrina a la soberbia; la salamandra al hombre justo; el mono al demonio; la serpiente a la meretriz.<sup>191</sup>

Tampoco la mineralogía está ausente de este mundo de cruces y metamorfosis de todos los estratos de la realidad. Los eruditos del siglo XVI continúan su trabajo sobre el material que le entregaban las más curiosas tradiciones, provenientes, tanto del mundo antiguo como de los siglos anteriores más dados al juego de la fantasía. Este es otro sector en el que se ve como la astrología, la alquimia y la magia siguen siendo presencias reales, a veces agobiantes, en momentos generalmente presentados como los del triunfo de la racionalidad.

Un poco como todas las ciencias, la mineralogía se nutre también en un trasfondo maravilloso. En 1566 aparece en Venecia un libro dedicado a las gemas que produce la naturaleza incidiendo en un interés que había apasionado ya a Alberto Magno.

La colección apunta a una reunión de piedras que son el resultado de una acción espontánea de ese gran reino que aparece aún como una suma de misterios. Se ven allí los

<sup>191</sup> E. BATTISTI, *L'Anti-Rinascimento*, op. cit., págs. 198-201.

productos más exóticos: en un caso aparecen piedras con el sello de Salomón; otras, con imágenes de monos, de gallos, de salamandras, de peces, de cornejas y de cruces. Eruditos como Sacaligero, Agrícola y Gesner no desdeñan la presentación de nuevos casos y ejemplos en los que el mineral reviste infinidad de formas distintas.<sup>192</sup>

Mención particular merece el gran naturalista boloñés ULISES ALDROVANDI (1522-1607), autor de una enciclopedia natural sólo superada luego por Buffon. Su obra sobre mineralogía fue publicada en 1648 en edición revisada y completada por Ambrosini. En su análisis atiende con preferencia a los mármoles y a aquellos minerales como el sílex que se le parecen porque, para que las formas se impriman es necesario que la materia sea vaporosa y fluida, susceptible luego de un proceso de progresivo endurecimiento.

El capítulo que dedica a los mármoles se ocupa de sus virtudes figurativas: hay mármoles que imitan los ríos, mármoles-dentritas, mármoles-antropomórficos, otros que semejan perros y peces, otros aún que están sembrados de monstruos y dragones, de pájaros y cuadrúpedos, de hombres, de algas, de conchillas o de ondas marinas.

Los dibujos de Aldrovandi, llamado "ilustrador" de la naturaleza, son con frecuencia fantásticos y se ve a las figuras tomar cuerpo a partir del desorden, los accidentes y las asperezas de la piedra.

A través de los "polimorfites" se cuele todo un mundo de seres fantásticos que traen el recuerdo del gótico, como el dragón con alas de murciélago, o de la propia época, con la imaginería de los grotescos.

Las figuraciones entrevistas surgen de la piedra como desde un espejo empañado, dejando en el diluirse de sus contornos, un amplio margen a la imaginación.<sup>193</sup>

En pleno siglo XVII este mundo se perfecciona en la obra de ATANASIO KIRCHER, un jesuita alemán afincado en Roma. Su libro, que aparece en 1664, compila las fuentes más variadas que renueva y conforma en una síntesis integrada en una vasta cosmogonía. Su representación del mundo subterráneo nos pone en una atmósfera de sueño. El arte del globo terrestre, aun en sus senos y arterias, evoca a un organismo animal. En sus cavernas viven hombres, demonios, dragones y toda suerte de bestias. Los minerales y los metales nacen espontáneamente revistiendo, a menudo, apariencias extrañas. La naturaleza es, a la vez, óptico, geómetra y pintor. Para ella la perspectiva no tiene secretos y piensa y actúa como un hombre, dado que está sometida a las mismas influencias superiores.

Kircher agrupa a las piedras por temas procediendo metódicamente: aparecen allí las que revisten formas geométricas y todas las letras del alfabeto, siguen luego visiones del cielo, del mundo terrestre, de seres animales, de hombres y de figuraciones religiosas. La formación se explica de cuatro maneras: 1) Fortuitas. 2) Por disposición del terreno, que actúa aquí como matriz con diversa capacidad de formas y humores en el proceso de petrificación. 3) Por el magnetismo que aglomera las formas similares. 4) Por disposiciones divinas y angélicas.

Es importante hacer notar que para él, plantas y piedras nacen de la misma tierra con la que sus sustancias están mezcladas. Resulta así una contaminación: el musgo vegetal penetra en los minerales y se transforma en huertos y frutos petrificados. Cabe consignar sin embargo, que todas las causas inmediatas no adquieren fecundidad sino a partir de la providencia divina que es la que determina en la naturaleza un número tan grande de efectos prodigiosos. En esta dirección conviene tener en cuenta que, para Kircher, la génesis de las imágenes en las piedras está dirigida por la misma fuerza que orienta la gé-

<sup>192</sup> J. BALTRUSAITIS, *Aberrations...*, op. cit., págs. 63-65.

<sup>193</sup> *Ibid.*, págs. 67 ss.

nesis de las nuevas estrellas en el cielo y la de los monstruos en la tierra.<sup>194</sup>

Conviene todavía anotar una última posibilidad de conversión de los elementos de un mundo tan estrictamente conformado y armonizado. En este caso, sin embargo, ya no se trata de un simple juego de la naturaleza sino de su domesticación y aprovechamiento por obra del hombre. Nos referimos a los jardines donde se dan la mano naturaleza e historia.

Si el mundo se descubre como jardín, éste a su vez encierra un mundo adquiriendo la dignidad de “microcosmos” paisajístico asociado al Paraíso. El jardín se presenta como un universo reducido, aunque en este caso cabe aclarar que no se trata de un “microcosmos” natural sino de un “microcosmos” histórico.

Los jardines pueden reunir, y de hecho reúnen en algunos casos, una capilla gótica, una pirámide egipcia y un pabellón chino. En otros casos pabellones moriscos, góticos, chinos y jardines franceses representando el tema de las Estaciones y los Continentes, cada uno con sus plantas, flores y frutos en consonancia con el carácter de cada momento del ciclo anual y su procedencia.

Aquí también, como en el caso de las figuraciones monstruosas se funden realidad y fantasía, naturaleza y artificio a través de una dramaturgia de minerales y flora que reconoce su fuente inspiradora en el Extremo Oriente. En este caso también, y una vez más, la creación artificial sigue puntualmente el orden de las presencias y de las imágenes naturales. A través del tiempo no caben dudas que usos y abusos vuelven a reincidir en las mismas formas.<sup>195</sup>

Con todo lo dicho hasta aquí se ve que si el hombre es “microcosmos” en la medida en que no sólo copia sino que lleva en sí cielo y tierra, a cada uno de los otros reinos de la naturaleza le corresponde también, aunque más no sea en tono menor, esa misma dignidad

capaz de entrecruzarse con la suya a través de las más inusitadas y fantásticas epifanías.

Capítulo IV: *Un puente: La sabiduría egipcia y la quiebra del microcosmismo naturalista.*

## I

En el quinto capítulo de nuestra reseña de las fuentes de la tradicional cosmo-antropología mediterránea tuvimos ocasión de ocuparnos de las diversas vetas de procedencia oriental. En este momento considerando estos estímulos desde una perspectiva más próxima, tendremos que prestar particular atención al modo como se integran, dentro del contexto mental de los siglos XV y XVI, ideas y aproximaciones que proceden del área egipcia, que fue, sin duda alguna, la segunda en importancia entre las que, de un modo u otro, dieron origen a conceptos y doctrinas en relación con nuestro tiempo y nuestro problema.

En primer término nos interesa su concepción iniciática del saber y la traducción emblemático-simbolística de ideas que proceden de la vieja etapa antropo-zoolátrico-ieroglífica, y de las más recientes traídas por el hermetismo alejandrino tan presente en una antropología que pugna por romper el círculo determinista en que se había instalado el microcosmismo astrológico-naturalista.

Estas presencias, ya alternas ya simultáneas, pueden discernirse tanto en el pensamiento de los autores de los que nos ocuparemos en la tercera parte de este estudio —señaladamente en Pico de la Mirándola— como en algunas concreciones plástico-monumentales que denotan la aceptación de viejos símbolos indicativos de actitudes intelectuales propias de una élite de iniciados.

De acuerdo con ejemplos antiguos que integraban una venerable tradición se insinuaba contemporáneamente la noción de un saber iniciático apoyado en la teoría del secreto porque la oscuridad, que mantenía los cono-

<sup>194</sup> *Ibid.*, págs. 57 ss.

<sup>195</sup> *Ibid.*, págs. 101 ss.

cimientos esenciales en manos de unos pocos, era sentida y concebida como esencial. En torno a esto podían mencionarse a los Pitagóricos, Platón, las figuras enigmáticas de Egipto y aún algunos Padres de la Iglesia como Orígenes que sostenían no haber comunicado los Apóstoles y discípulos todo lo que Jesús les había enseñado.

Desde el Antiguo Egipto llegaba hasta las playas del tiempo presente una figura simbólica, la Esfinge, que resumía el prestigio de la ley del secreto. Es Pico quien ilustra la actitud que aquella representaba: las enseñanzas divinas no debían ser divulgadas imprudentemente. Interpretando este espíritu, los egipcios habían esculpido esfinges en todos sus templos para indicar que las cosas divinas debían mantenerse bajo el velo del enigma y de la poética simulación.

La aparición del motivo de la esfinge en obras pintadas y esculpidas en el siglo XV superaba así la nueva intención decorativa para incidir en la emblemática. Justamente los escritos de Pico, tales la *Oratio De hominis dignitate* y el *Heptaplus*, que son de 1486, deben ser puestos en relación con el pavimento de la catedral de Siena, ejecutado en 1488, en el que se ve la figura de Hermes Trimegisto, maestro del ocultismo mediterráneo cuyas doctrinas habían desempeñado un papel importante en los escritos del joven mirandolano. Según aparece allí se le observa poniendo su mano sobre un cartucho en el que se transcriben máximas del *Aesclepius*. Ese cartucho reposa sobre una pareja de esfinges simétricamente dispuestas en un soporte elegante.

Aparece luego el motivo en la iluminación del manuscrito de la *Ética a Nicomaco* de 1495, realizada para el Duque Acquaviva de Nápoles por Reginaldo Monopoli. En este trabajo el híbrido egipcio se introduce para acompañar la alegoría de la reflexión. Un nuevo ejemplo se concreta en el sepulcro del obispo Orso, muerto en 1511, en S. Marcelo de Roma, obra de Jacobo Sansovino. Aparecen allí dos criaturas con cabeza femeninas y

cuerpos de pájaros, dotados de grifos, en los que hay que ver esfinges que, en este caso, simbolizan las dificultades del saber.

Es posible que el protipo de la obra fuera donatelliano. El tema de los leones, en la tumba de Juan XXIII, en el baptisterio de Florencia fue reemplazado por dos figuras frontales de esfinges. También debe suponerse el recuerdo de otra obra de Donatello: el trono de la Virgen del Santo en Padua, sostenido por dos figuras que apoyan la idea de la *Sedes Sapientiae* con referencia al misterio teológico. De esta obra parte toda una serie de asimilaciones.

En la misma Siena se encuentra otro ejemplo: la *Masacre de los Inocentes*, pintada en 1482 para S. Agustín. En esa obra Matteo di Giovanni dramatizó la composición que el año anterior había dibujado para el pavimento de la catedral. El trono de Herodes aparece ornado con dos esfinges, figuras rubias cuyas alas y cabelleras se disponen en arabescos representando al mundo pagano.

En el tercer cuarto del siglo XV, sin embargo, el tema aparece vinculado a la estupidez. Se trata de un curioso dibujo de Mantegna que presenta al "monstruo ignorancia" bajo el aspecto de una mujer obesa y ciega colocada sobre una esfera a la que flanquean cuatro esfinges. Tienen cara de mujer, alas de pájaro y patas de león. La esfinge, en este caso representa, para Natalio Conti, la ignorancia demencial. Ambas interpretaciones se completan sin anularse. En efecto, para Pico, la esfinge manifiesta la ley de la teología poética, resume la dignidad del lenguaje hieroglífico y participa de su grandeza. El prestigio que alcanza este símbolo hay que comprenderlo en función de la moda egipcia que se está vehiculizando rápidamente. La esfinge presta a la búsqueda intelectual una dimensión histórica impresionante que corresponde a la tradición sacerdotal y al esoterismo. La oposición sabiduría-ignorancia parece así confundirse en el enigma y todo depende del ángulo de enfoque porque el saber que se oculta

puede también expresar lo que se ignora y lo que cuesta descubrir.<sup>196</sup>

Otra aproximación que nos da cuenta del complejo cuadro de los influjos egipcios se da a través de la alegoría de la Prudencia en la pintura de Tiziano. La figura aparece aquí representada con tres rostros que tipifican, al mismo tiempo, las tres edades de la vida humana (juventud-madurez-vejez) y las tres modalidades del tiempo (pasado-presente-futuro). Estas tres modalidades de lo temporal se ponen también en relación con la prudencia y con las tres facultades psicológicas de cuya conjunción resulta esa virtud: la memoria que recuerda al pasado; la inteligencia que juzga el presente; y la previsión que anticipa el futuro. Esto está de acuerdo con lo que advertía Petrus Berchorius en su *Repertorium Morale*, enciclopedia del último Medioevo, en el sentido que la prudencia consiste en “recordar el pasado, ordenar el presente, y contemplar el futuro”.

El arte de esos siglos y el del Renacimiento encontró diversas maneras para dar una imagen visiva de esta tripartición de la Prudencia. Aparece allí representada en el acto de regir un disco dividido en tres sectores que llevan respectivamente las inscripciones: “Tempus praeteritum”, “Tempus praesens” y “Tempus futurum”, o también en un brasero del que se elevan tres llamas con igual significación. En otros casos, la figura aparece en un trono, bajo un baldaquín con la inscripción correspondiente a las tres instancias temporales. En otra parte aparece personificada en un eclesiástico que maneja tres libros, o en una figura sospechada por la Iglesia, con tres figuras de hombres, de los que se utilizaba sólo la cabeza a semejanza de las trinitades

196 A. CHASTEL, *Notes sur le Sphinx a la Renaissance*, en *Umanesimo e Simbolismo*, Padova, Cedam, 1958, págs. 179-82.

P. ROSSI, *Thot, inventore delle lettere e delle leggi*, en *Rinascimento*, cit. 2da. serie, vol. 3, Firenze, Sansoni, 1963, pág. 213. En este artículo se dan breves pero precisas indicaciones acerca del prestigio de la figura de Hermes en el contexto de la filosofía y la cultura europeas hasta el siglo XVIII.

paganas: un viejo, un hombre maduro y un joven. Un ejemplo de esta última alegoría, atribuida a Rosellino, se encuentra en el Museo de Victoria y Alberto en Londres.

En el cuadro de Tiziano la parte antropomórfica responde a la tradición figurativa de Occidente tal se transmitió al siglo XVI, aunque las tres figuras de animales que están en la base responden a otra figuración.

Se trata del monstruo serpiente tricéfalo, con cabeza de perro, lobo y león que reproduce el mismo motivo que figura en la estatua de Serapis en Alejandría. PLUTARCO, “De Isis y Osiris”, 78, atribuye estas tres cabezas a Cerbero, aunque otros las adjudican al mismo Serapis.

MACROBIO, “Saturnales, I, 20, 13 ss.”, se ocupa de los animales de la estatua de Serapis: el león está en el centro, el perro a la derecha, y el lobo a la izquierda. En su interpretación los animales son símbolos del tiempo, y desde su punto de vista podía establecerse una estricta correspondencia entre ambas tríadas, la zoomorfa y la antropomorfa, unidas por el común denominador que en este caso es la serpiente.

En Tiziano el cuadro no sale en principio de la imagen de la Prudencia tal se daba en la vieja tradición occidental. Los que aparecen allí representados son: el viejo Tiziano, su hijo Horacio, y un pariente lejano, el joven Marco Vecelli, nacido en 1545, al que había llevado a su casa para educar en el arte de la pintura. El cuadro es un documento de la vejez del pintor que en las tres figuras y los tres animales asocia el entendimiento occidental con las representaciones que había hecho famosas el Antiguo Egipto.<sup>197</sup>

Otro ejemplo de la presencia de la “Egiptomanía” en el siglo XVI puede reconocerse en la obra de Rabelais. También aquí puede verse como sobre la base del Neoplatonismo se cruzan y complican influencias pitagóricas, caba-

197 E. PANOFSKY, *L'Allegoria della Prudenza*, en *Il Significato nelle arti visive*, trad. di R. FEDERICI, Torino, Einaudi, 1962, págs. 150-68.

lísticas y herméticas que toman en el arte el camino de la expresión alegórica.

Los hieroglíficos en su vieja significación denotan que la imagen esculpida o pintada no tiene razón de ser más que como vehículo de la idea, ella misma envuelta en el misterio. La oscuridad aparece nuevamente como indispensable en cuanto una claridad demasiado viva despojaría al pensamiento de todo aquello que tiene de esencial y por lo tanto de incomunicable mediante el discurso o la descripción.

Los pintores de Medamothi se apegan a la representación de lo irrepresentable, preocupación que es típica de todo el arte del Renacimiento.

Pueden señalarse en RABELAIS rasgos del espíritu alejandrino que se mezclan con los del Antiguo Egipto. En el libro IV de su obra se advierten los siguientes elementos: 1) Los “pastoforos” del prólogo. 2) Todo lo que concierne al capítulo XXV (hieroglíficos y obeliscos) cuyo conjunto ofrece rasgos arqueológicos. 3) Los “catadupos” del Nilo, en el capítulo XXXIV. 4) La descripción de la puerta del templo en el capítulo XLIX, inspirada en el Sueño de Polífilo de Francesco Colonna. 5) Las referencias reiterativas del capítulo IX de Gargantúa.<sup>198</sup>

Las frecuentes alusiones que se ven en los libros IV y V testimonian un interés por los hieroglíficos y en general por la antigüedad egipcias que no tiene nada de irónico.

En un pasaje del libro IV, titulado “Breve declaración”, escribe: “Hieroglíficos, sagradas esculturas... están hechos de diversas imágenes de árboles, hierbas y animales... por la naturaleza y oficio de los cuales estaba representado lo que querían designar. De ellos tomó motivo la divisa de mi señor el Almirante con un ancla... y un delfín... Queriendo expresar: «muévete o apresúrate lentamente»... De ellos entre los Griegos escribió Órus Apolo. Pedro (Francesco) Colonna

expuso abundantemente de ellos en un libro toscano titulado *Hypnerotomachia Polyphili*.

El contacto de Rabelais con estas nociones debe ser rastreado por la vía del influjo italiano. Desde 1534 Rabelais no ignoraba los hieroglíficos; pero lo que aquí interesa es saber en qué medida conocía el tema. “¿Qué conocía de Horapollo y del Sueño de Polífilo?” La pregunta no admite fáciles respuestas. El hecho concreto es que en los libros IV y V se recogen noticias que suponen una incorporación del contenido de las ediciones latinas de Horapollo impresas por Wechel en 1548 y Kerver en 1551. En estos años se señala el apogeo de ese texto así como del Polífilo según puede verse en el aparato de la entrada en París de Enrique II en 1549 organizado por Jean Martin, traductor de ambos textos.

Parece evidente que Rabelais leyó el Horapollo durante o después de su estada en Roma, y también el Polífilo del que, en 1552, escribe su título preciso de *Hypnerotomachia* traduciendo personalmente, a despecho de la existente traducción francesa, los fragmentos que coloca en el libro V.

La presencia de Rabelais en Roma debe ponerse en conexión con su súbito interés por la arqueología y el alegorismo. Sabemos ahora que el interés por la perspectiva, luego de las primeras búsquedas de la Academia florentina, junto con el que hace a la ciencia de los números, anima todo el cuadro de la arquitectura con los conceptos de simetría y de proporción que expresan la armonía del universo. El monumento sirve así de soporte a lo que se llamarán “los conjunto ideales”.

La decoración alegórica constituye un comentario de la idea directriz. Esa alianza de arquitectura y alegoría, que está en la base del mismo Polífilo, explica el interés de Rabelais por el simbolismo. En el capítulo XI del libro V escribe a propósito de la imagen tricéfala de la que hablamos más arriba en relación con el cuadro de Tiziano: “Yo no sabría comparárselos mejor que con... el simulacro de Osiris, tal lo figuran los Egipcios, por me-

<sup>198</sup> A. HUON, *Alexandrie et l'alexandrinisme dans le Quart Livre: L'escalier à Medamothi*, en *Etudes Rabelaisiennes*, I, Geneve, Droz, 1956, págs. 106 ss.

dio de cabezas puestas juntas, a saber, la de un león rugiente, la de un perro y la de un lobo, rodeados por un dragón que se muerde la cola con rayos centelleantes en torno”.

Es interesante consignar que el pasaje en cuestión es una traducción fiel del correspondiente que puede verse en el sueño de Polífilo. Con todo cabe anotar que cambia el personaje central, Serapis, por Osiris. La confusión se inspira en el tratado de Plutarco (*De Isis y Osiris*, 18) que Rabelais utilizaba con frecuencia. El cambio, en consecuencia, debe atribuirse al traductor que se apartó así, voluntariamente, de la precisa indicación del texto italiano, como si lo corrigiese sobre la base de la indicación plutarquiana.<sup>199</sup>

## II

Los elementos más activos del aporte egipcio-alejandrino a la cosmo-antropología del Humanismo deben rastrearse en el vasto y multiforme aporte hermético que, en este caso contribuyó de modo especial a la ruptura del naturalismo astrológico poniendo sobre bases más amplias y a la vez más complejas el problema de la relación hombre-mundo.

Digamos de paso, ya que este párrafo ha de servir de nexo a los tratamientos posteriores, que las cuestiones implicadas en nuestro tema no admiten la simple impostación cronológica que podría ser adecuada para el análisis de otros aspectos de la realidad contemporánea. Esto explica que nos ocupemos aquí, a propósito de las doctrinas implicadas en la enseñanza de Hermes Trimegisto, de autores cuya obra transita desde fines del siglo XV hasta mediados del XVI, para volver luego, en la tercera parte de nuestro trabajo, a figuras importantes que son cronológicamente anteriores. Esto se debe al hecho de que, como anotamos más arriba las presencias encarnadas en el ámbito del pensamiento y la

cultura del momento histórico que nos ocupa, revelan una gran plasticidad, dándose lo viejo, lo intermedio y lo nuevo en situaciones cronológicamente coincidentes. Mientras en algunos autores podemos discernir la presencia de variantes importantes y nuevos aportes, en otros se permanece en lo meramente reiterativo o sólo se advierten atisbos muy tímidos de lo que ha de ser la nueva cosmo-antropología. Esta situación, muy común por otra parte en el contexto de la historia de las ideas socialmente encarnadas, exige que depongamos la serie cronológica para atenernos al proceso lógico dentro del cual lo viejo y lo nuevo, más allá de lo que ingenuamente suele suponerse, no se regulan por la cronología sino por las presencias reales de un contexto cultural determinado.

Como en casi todos los demás casos, el hermetismo no constituye en este momento una absoluta novedad. Venía sí a calmar con su propia peculiaridad una vieja inquietud que oscilaba entre exigencias religiosas dotadas de mayor sutileza y profundidad y una definida apetencia de dominio mágico sobre el mundo circundante. El hombre entrevisto en el *Piemander* de Hermes Trimegisto era el “hombre-mago”, capaz de señorear al mismo tiempo al mundo corpóreo de los elementos, las fuerzas del cielo y aún las potencias demoníacas. Como puede verse en el “*De triplici vita*” de Ficino, el hermetismo aparece como una llave maestra destinada a abrir el mundo de todos los misterios.<sup>200</sup>

La presencia del hermetismo en estos siglos no ha sido vana. Sus enseñanzas quedaron en algunas adquisiciones importantes que pasarían al pensamiento posterior. Se tiene, en primer término, la idea de una revelación que fue entregada a los hombres aún antes de que se concretara el mensaje escriturario y que se expresa en la noción de una revelación universal que subyace en todas las religiones

<sup>199</sup> A. HUON, *Les hieroglyphiques dans le derniers livres de Rabelais*, en *Congres de Tours et Poitiers* (3-9 septembre 1953), Paris, Les Belles Lettres, 1954, págs. 137-40.

<sup>200</sup> E. GARIN, *Imagini e simboli in Marsilio Ficino*, en *Medioevo e Rinascimento. Studie Ricerche*, Bari, Laterza, 1954, pág. 294.



históricas. De aquí se desprende la idea de tolerancia. Luego del desarrollo del tema del hombre-microcosmos una vez que se eliminó la noción de animación universal con sus misteriosas correspondencias, había nacido la idea de una evidente solidaridad entre el hombre y las cosas que abría al primero la posibilidad de operar sobre ellas mediante el conocimiento racional de sus modalidades de relación. Finalmente, la noción típica del hermetismo, de la posición intermedia del hombre que sustraía la definición de su reino del contexto de las figuraciones retóricas.<sup>201</sup>

La presencia de estas ideas resulta clara en los textos de algunos herméticos italianos del Renacimiento de los que LUDOVICO LAZZARELLI y FRANCESCO GIORGIO VENETO podrían ser un ejemplo.

En el primero se advierte una preferencia por la sabiduría egipcia cuyos entendimientos parecen superiores a los de la griega. Mientras los Griegos procuraban la elegancia de las palabras los sabios egipcios atendían a los actos y se preocuparon por conquistar la razón de lo bueno.

En la línea de la tradición cristiana, explica Lazzarelli, Moisés, nacido en Egipto, traspasó la sabiduría local en el Pentateuco porque, de acuerdo con el testimonio de los Actos de los Apóstoles, en todas las disciplinas egipcias fue muy erudito.

Dirigiéndose a Pontano le aclara que, siendo cristiano, no le avergüenza al mismo tiempo ser hermético; porque, considerando los preceptos que se encuentran entre los herméticos, lejos de alejarse de la doctrina cristiana la ve confirmada. Esto no debe admirarle porque Hermes, príncipe de la antigua teología, procedió del mismo modo que los Profetas cuando envolvió, y al mismo tiempo veló la verdad teológica con poéticos fingimientos.<sup>202</sup>

<sup>201</sup> E. GARIN, *Nota sull'ermetismo*, en *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*. Ricerche e Documenti, Firenze, Sansoni, 1961, pág. 149.

<sup>202</sup> L. LAZZARELLI, *Crater Hermetis*, 2. En *Testi Umanistici su L'Ermetismo*, a cura di M. Brini, Roma, Bocca, 1955, págs. 54 ss.

Viniendo luego, más en concreto, a una caracterización del hombre, Francesco Giorgio Veneto lo presenta como hijo dilecto del Creador. Imagen de Dios a través del cual el Padre ama y goza su misma belleza, el hombre resulta como el arquetipo del universo, la síntesis viviente de todas las cosas creadas. Su dignidad es, en consecuencia, superior a la de cualquier otro ser natural y su naturaleza es bifronte. Por un lado extrae su alimento espiritual de Dios mismo que lo engendró, por el otro contiene en sí la esencia de todos los elementos mundanos.

De esta doble naturaleza se deduce la posibilidad que tiene siempre el hombre o de volver mediante la ascesis y la meditación a su Eterno Principio o de someterse a los placeres y al falso amor de las cosas inferiores y corpóreas con olvido de su propio ser y origen.

El hombre encuentra, en ésta su posición mediana la causa de su dignidad, de ese poder que tiene para elegir entre las cosas más altas y las más bajas, entre las más perfectas y las más viles. Esta capacidad lo torna superior a los mismos seres celestes y lo convierte en un "verdadero Dios terreno y mortal".

En todo el hombre el alma es la obra última y más perfecta de Dios, la verdadera y exacta imagen de la suprema sabiduría que la engendró.

Por este motivo ella contiene en sí el conjunto de las diez "potencias divinas" que purifican al hombre y revelan en él la presencia del verbo.

Se advierte en el hombre una radical y absoluta oposición entre la parte divina, la "mente", y su parte inferior y corpórea. Para alcanzar y descubrir su verdadera naturaleza es necesario que el hombre se desprenda de todo lo que le liga a la sustancia inferior que sólo puede mantenerlo en el nivel de su naturaleza corporal.

La mente es así la parte hegemónica del compuesto humano, el principio y certeza de la inmortalidad y de su radical unión con lo divino. Sólo siguiendo su luz puede el hom-

bre alcanzar la contemplación intelectual de la armonía universal, el conocimiento del Bien y del Uno.

A la luz de la mente y a su directa participación con la divinidad se opone la oscuridad del cuerpo y la vida opaca de los sentidos. Para el hombre, que es el encuentro de lo celeste y lo terreno, del Verbo hegemónico y de la naturaleza inferior, la lucha contra las pasiones y las necesidades corporales es la lucha por alcanzar su verdadera naturaleza inmortal.

El despegue de la naturaleza corporal y la ascesis intelectual es la única condición para ascender hasta el Uno. Se impone por lo tanto elegir entre los placeres del cuerpo que inducen a la violencia ferina o el sometimiento pleno al espíritu que guía hacia la suprema alegría del conocimiento.

El destino de los beatos es el retorno del alma a su Origen, es decir, la huída de la cárcel corpórea. En este sentido la muerte es vista como el fin del exilio terreno.<sup>203</sup>

Si cupiese alguna duda acerca de las vinculaciones de este pensamiento con el de Ficino la consideración de estos textos bastaría para aventarla. En ellos puede verse cómo, a pesar del avance evidente que se advierte sobre las tradicionales impostaciones astrológico-naturalistas del problema del hombre debido a la inserción de la temática del Corpus Hermeticum, todavía se permanece en una concepción estático-jerárquica de los estratos del cosmos dentro de los que el hombre aparece como nexo “medio”, como vínculo entre el mundo superior de las naturalezas espirituales y el inferior de las corpóreas. Por su capacidad de elección el hombre puede ascender hasta la comunión con lo divino o retrogradar disolviéndose en la corrupción de lo sensible; pero, en ambos casos, sin abandonar la “centralidad” que le ha sido otorgada en un

universo definitivamente estatuido. Estamos con toda evidencia ante una de las prolongaciones del pensamiento ficiniano que, como veremos más adelante, no consiguió invalidar, a pesar de sus novedades, la sustancia de las tesis tradicionales.

### III

Para ejemplificar esta situación en el siglo XVI nadie parece más adecuado que ENRIQUE CORNELIO AGRIPPA cuyas ideas oscilaron entre las posiciones de la astrología tradicional y las nuevas exigencias espiritualistas que exigían reseatar, más allá del influjo de los astros, la libre autodeterminación del hombre.<sup>204</sup>

Una más profunda observación del mundo de los efectos naturales e históricos, lo torna más cauteloso en lo que hace a una aceptación sin contrastes de las ideas tradicionales. Si no abandona la noción de interdependencia cósmica de los fenómenos del mundo superior e inferior ve, en cambio, que ella es más profunda e inaccesible a la comprensión humana de lo que daba a entender la astrología clásica.

El libre arbitrio es aquí una capacidad de la voluntad humana que, uniéndose al intelecto superior, le permite elegir las vías que conducen al bien. Plotinianamente, diríamos, la acción de los astros se cumple más en el “inclinarse” que en el “determinarse” la acción de los hombres.

Es justamente en el *De Vanitate* donde se exponen estas prudentes consideraciones: Si la vida y la fortuna de los hombres dependen de los astros, ¿por qué angustiarse? Abandonémonos a Dios y a los astros que no pueden errar ni cometer el mal, y puesto que somos hombres, no nos esforzemos por saber nada de

<sup>203</sup> FRANCESCO GIORGIO VENETO, *Textos de Harmonia Mundi y de En torno a los problemas de la Sagrada Escritura*, en *Testi Umanistici*, cit., a cura di C. Vasoli, págs. 94 ss.

<sup>204</sup> Un buen análisis de estas vacilaciones y de los tanteos de su pensamiento puede verse en P. ZAMBELLI, “Umanesimo magico-astrologico e reaggruppamenti segreti nei platonici della preriforma”, en *Umanesimo e Esoterismo*, Padova, Cedam, 1960, págs. 141-67.

lo que es superior a nuestras fuerzas sino sólo lo que compete al hombre.

Existe sí una relación entre astros y fenómenos naturales y humanos, pero dentro de los límites humanos las modalidades de esa acción son incognoscibles.

Una manifestación clara y tradicional de los viejos motivos astrológicos puede verse en dos capítulos del libro IV de su *De Occulta Philosophia*, la más cumplida de sus obras. Allí se ocupa de los caracteres celestes y de las formas familiares a los espíritus de los planetas. Por el interés que tienen estas anotaciones en relación con la cosmología que estamos examinando, las reseñamos a continuación.

Los espíritus de Saturno aparecen con el cuerpo largo y grácil, con rostro airado y cuatro caras. Los de Júpiter muestran cuerpo sanguíneo y colérico, de estatura mediana y gesticulando horriblemente. Los de Marte aparecerán luego de larga espera, coléricos y con color rojizo, con cuerpos y uñas de grifo, mugiendo como toros embravecidos. Sus movimientos semejan al fuego que se expande, y en su aspecto llevan la imagen del rayo y del trueno. Los del Sol, aparecen con cuerpo grande y amplio, sanguíneo y adiposo, de color dorado teñido con sangre. Su movimiento es semejante al relámpago y suelen provocar sudor en quienes los evocan. Los de Venus se muestran con bello cuerpo y mediana estatura, con aspecto amable y alegre y de color blanco o verde sobre dorado. Su movimiento es semejante al de la clarísima estrella. Los de Mercurio aparecen con cuerpo de mediana estatura, frío, húmedo, bello y son afables en su expresión. Su forma humana es semejante a la de un soldado armado, de color luciente, y su movimiento es como el de una argéntea nube. Su signo es el de infundir terror en quien los evoca. Los de la Luna aparecen con cuerpo grande, amplio, muelle y flemático, de color semejante a nube oscura y tenebrosa, y ojos rojos y lacrimosos. La cabeza es calva y sus dientes como los del jabalí. Su movi-

miento es semejante al de la tempestad en el mar.<sup>205</sup>

En lo que hace a su antropología corresponde, en primer término, el análisis de su *Dialogus de Homine*, interesante no sólo porque adopta la forma dialógica grata a la literatura humanística sino también porque sus ideas se recogen luego en la versión definitiva de su *De Occulta Philosophia*.

El diálogo fue dedicado al marqués de Monferrato, Guillermo Paleólogo, y fue escrito en 1516, quedando como uno de los testimonios de su proficuo período italiano.

Luego de algunas consideraciones preliminares recuerda que el mundo, por su pulcritud y ornato, fue llamado por los Griegos, "cosmos". Consecuentemente, el hombre, que es un "mundo menor", fue definido como "microcosmos".

Su interlocutor, Cristophoros, le pide luego que le explique de qué manera el hombre se presenta como un "mundo menor". El hombre es microcosmos, es decir, mundo menor, le contesta Agrippa, porque en él tiene todo lo que se contiene en el mayor. En efecto, en él mezclados están los elementos del cuerpo, los espíritus celestes, la vida vegetativa de las plantas, la razón y el sentido de los brutos y la mente angélica. Están en él los elementos: fuego, aire, agua y tierra; los espirituales corpúsculos etéreos, que son vehículos de su ánimo; la vida de las plantas, que se manifiesta en el nutrir, crecer y generar; y el sentido de los brutos, y el intelecto divino de los ángeles. Esto es lo que dice Hermes en el *Piemander* cuando enseña que el hombre abraza la totalidad de las fuerzas inferiores y participa de las superiores.

Al mismo tiempo tiene el hombre comercio con todas las estrellas planetarias. De Saturno tiene el inmóvil estable propósito; de Júpiter, la clemencia, la justicia y la realeza; de Marte, la constancia y la inconvertible ve-

<sup>205</sup> HENRICUS CORNELIUS AGRIPPA, *Le cerimonie magiche*, trad. del latino di E. Alvi, Roma, Atanor, 1951, cap. III, págs. 32-37.

hemencia del ánimo; del Sol, la luz, la razón y el juicio dirigidos a disgregar la iniquidad y purgar las tinieblas de la ignorancia; de Venus, el amor y el creciente deseo de propagarse a sí mismo; de Mercurio la acuidad del ingenio, el discurso racional y la veloz movilidad de los sentidos; de la Luna, el movimiento para la vida terrestre.

Es por esta razón que en las Escrituras el hombre es presentado como equivalente de toda la naturaleza, y según enseña Hermes, es el único entre todas las criaturas del que puede decirse que es propiamente "imago Dei".

Por esta cualidad, todas las cosas le aman y le obedecen, no desdeñando servirle y el mismo cielo procura su salud y bienestar. Por otra parte, según expresa Pablo, Apóstol de las gentes, todos los espíritus creados lo fueron para su atención y ministerio. Todo esto hace que se le llame mundo menor, en cuanto es del mayor, vínculo y nudo y absoluta consumación. El mundo mayor y los mundos particulares actúan como compelidos a servirle. Se pregunta luego en el diálogo cuáles son estos mundos particulares. Se contesta que, siendo uno, el mundo está dividido en otros tres singulares y particulares. De estos, el supremo es el que se denomina intelectual o angélico, es decir el mundo luminoso e ígneo en el que rige la perpetua y estable operación que actúa como fuente de conocimiento que fue creada para la función de la inteligencia. El ínfimo, en cambio, es el mundo elemental que está integrado por la caduca sustancia de los cuerpos, al que se llama mundo de las tinieblas, sometido al flujo de la inestabilidad. En él se dan los procesos de generación y corrupción, junto con los de vida y muerte. Entre estos dos media el mundo celeste, templado por una y otra naturaleza, la del cuerpo incorrupto y la de la mente divina, la del fuego y la del agua. Hay en él una vida estable al tiempo que allí residen los principios de la vida, el movimiento y el calor. Todos estos mundos se unen en uno y se vinculan de modo

que el inferior es movido por el mediano y éste por el superior. De estos tres mundos el hombre es imagen. En la cabeza rige el intelecto inmortal, fuente y origen del conocimiento; en el pecho está el corazón, a la manera como el sol está en el cielo, de donde toma vigor la vida que por todo el cuerpo se difunde; más abajo está el vientre, donde tienen vigencia los miembros de la generación genital.

El interlocutor le pide luego que aclare por qué es el hombre, entre todas las criaturas, la más cumplida imagen de Dios; por qué, de acuerdo con lo expuesto, el hombre aparece más que como imagen de Dios como simulacro del mundo mayor al que parece copiar en menor escala. A esto se contesta que el hombre, según testimonian las Escrituras, más que formado a imagen de Dios es su propia y verdadera imagen, en la que reluce la divina unidad y la inseparable trinidad. Se aclara luego que, de acuerdo con la común sentencia de los teólogos, en el alma humana se tiene la imagen de su santísima trinidad a través de las tres facultades que son: inteligencia, voluntad y memoria.

Contesta Agrippa que eso puede decirse del hombre interior, pero lo que importa mantener aquí es que el hombre, en cuanto mezcla de cuerpo y alma, es al mismo tiempo, como en Cristo, dios y hombre, y por eso es que no del ángel sino del hombre se dice que es imagen de Dios.

Es necesario que haya en el hombre algo de peculiar para que esto se actúe así y se destaque claramente de todas las otras criaturas comunes.

Si el hombre es superior a todas las criaturas, ¿cuál es la diferencia que puede anotarse entre el hombre y Dios? A esta pregunta se contesta diciendo que Dios reúne en sí todos los principios, mientras que el hombre es intermedio, vínculo y nudo de lo creado. Si fuera de otro modo el hombre dejaría de serlo para convertirse en Dios. El hombre es una criatura hecha por Dios a su imagen y seme-

janza para que, como ser intermedio y cópula, sirviera de nexo a todas las otras obras del Creador.

El hombre es un ser que, aunque mortal, no es inferior a los ángeles y a los celestes dioses inmortales. Por el contrario, más bien está sobre ellos a pesar de su mortalidad porque su naturaleza es doble: perecedera y eterna. Es mejor que los ángeles, sólo formados por naturaleza inmortal porque él posee ambas, una que se corrompe, como enseña Pablo, y otra interior que participa de la inmortalidad. La naturaleza humana aparece así más rica y compleja que la de los ángeles.

Siguen luego diversas consideraciones acerca de la persona de Cristo cuya encarnación viene como a ejemplificar la naturaleza y destino del hombre. De esto se deduce que el hombre es imagen del Dios invisible, a él asimilado de tal modo que, de continuo, Dios es llevado hasta el hombre y el hombre hasta Dios.<sup>206</sup>

El tema del hombre reaparece luego en su obra mayor *De Occulta Philosophia* en la que algunas partes del tratamiento precedente aparecen amplificadas.

Desde el comienzo del parágrafo en cuestión puede verse que la inspiración hermética desempeña un papel principalísimo. Según se lee, Trimegisto enseña que el “exuperantísimo” dios fingió dos imágenes semejantes a él, la del mundo y la del hombre. Siendo él uno, al mundo creó uno; siendo él infinito, al mundo creó redondo; siendo eterno, al mundo creó incorruptible, y desde toda la eternidad, siendo él mismo inmenso, al mundo creó de acuerdo con todos los máximos; y finalmente, como él mismo es suma vida, al mundo ornó con todas las semillas vitales.

Del mismo modo creó Dios al hombre a su imagen, porque, así como el mundo es imagen de Dios, el hombre es imagen del mundo.

Por esto se dice que el hombre no fue creado como simple imagen de Dios sino como imagen de la imagen, llamándosele, en consecuencia, microcosmos, es decir mundo menor.

El mundo es un animal racional e inmortal, y el hombre, del mismo modo, es un animal racional pero mortal, es decir, disoluble. Siendo el mundo inmortal es imposible que parte alguna de él perezca, por lo que, en este caso, la muerte es un nombre vano. En el caso del hombre la muerte es la separación del alma y del cuerpo, y no significa que alguna parte perezca o se convierta en nada. Si decimos que el hombre fue creado a imagen de Dios, no entendemos por ello que lo sea a imagen del mundo y las criaturas, sino a imagen del verbo de Dios cuya sabiduría, vida, luz y verdad son el modelo del que toma imagen el espíritu humano. Por esto es que, así como a Dios no se le puede tocar ni oír ni ver, así también al espíritu del hombre tampoco se lo puede ver, oír o tocar porque es tan infinito como Dios mismo.

La comparación se perfecciona cuando aclara Agrippa que, así como Dios es gobierno del mundo al que ordena con su mente, el espíritu del hombre es guía del cuerpo que rige.

Esta relación peculiar que el acto creador estableció entre Dios, hombre y mundo, hace que el hombre sea, a un tiempo, imagen de Dios y del mundo en cuanto contiene todo lo de este último al modo de un mundo menor. En efecto, en él se encuentran la vida vegetativa de las plantas, el sentido de los animales, los espíritus celestes, la razón angélica y la mente divina, componentes todos que en él se integran en perfecta unidad.

A pesar de mantenerse en esto en la temática tradicional, Agrippa parece preocupado por la idea de salvar la noción de un hombre que es, fuera de toda otra similitud, imagen divina. Por eso recuerda a Xystus pitagórico que afirmaba ser el espíritu del hombre el templo de Dios, expresión que concuerda, por otra parte, con el dicho de Pablo: “vosotros sois templos de Dios”. El hombre es expresa-

<sup>206</sup> *Ibid.*, *Dialogus De homine*, en *Scritti inediti e dispersi*, a cura di P. ZAMBELLI, en *Rinascimento*, 2da. serie, vol. 5, Firenze, Sansoni, 1965, págs. 295-312.

mente un simulacro de Dios en cuanto contiene en sí todas las cosas que están en Dios. La diferencia consiste en que, todo lo que en Dios está "simpliciter", en el hombre se da por composición.

Ampliando escribe que sólo el hombre tiene el honor y el goce de contener en sí la plenitud de todos los simbolismos. Simboliza con la materia en su propio sujeto, con los elementos en su cuerpo cuaternario, con las plantas en su virtud vegetativa, con los animales en la sensitiva, con los cielos en el espíritu etéreo y el influjo de las partes superiores en las inferiores, con los ángeles en el intelecto y sapiencia, con Dios en todos los contenidos. Con Dios se vincula mediante la fe y la sabiduría, con el cielo y lo celeste por la razón y el discurso con las inferiores por el sentido y el dominio. Actúa así respecto de todos y en todo tiene poder, porque incluso con el mismo Dios puede en cuanto lo conoce con su inteligencia y lo ama. Por otra parte, así como Dios conoce todas las cosas también el hombre puede conocer todo lo que es cognoscible.

Esto explica que, quien se conoce a sí mismo, conoce en sí todas las cosas. En primer término conoce a Dios a cuya imagen fue creado, conoce al mundo cuyo simulacro lleva consigo, conoce a todas las criaturas con las que coparticipa los símbolos. Todo lo existente: piedras, plantas, animales, elementos, cielos, demonios y ángeles puede poseer a impetrar determinado lugar, tiempo, orden, medida, proporción y armonía.

El conjunto de capacidades y virtudes que adornan al hombre no fue dado ni a los ángeles ni al mundo ni a ninguna de las criaturas, y sí sólo al hombre, hecho en propiedad hijo de Dios que puede, en consecuencia, unirse a El con todo lo que en sí posee para llevarlo a la gloria y la inmortalidad.

Vuelve a recordar luego que las tres potencias del alma, inteligencia, memoria y voluntad, fueron vistas por los teólogos como un símbolo de la divina trinidad del siguiente modo: la memoria como el padre, el intelecto

como el hijo y la voluntad como el espíritu santo. Esto porque de nuestra inteligencia emana el verbo, de la voluntad el amor y de la memoria el constante presente.

Remitiéndose luego a la doctrina hermética dice que Mercurio Trimegisto confesó la existencia de la trinidad a través del intelecto, la vida y la luz, a los que otros llaman verbo, mente y espíritu. El hombre fue hecho a imagen de Dios porque en él esta trinidad está representada: la mente conoce, el verbo vivifica y el espíritu mueve.

Se remite en seguida a Plotino y los platónicos, los que siguiendo también a Trimegisto, tres cosas ponen en el hombre a las que llaman suprema, media e ínfima. La suprema es la mente, la media el espíritu racional y lo ínfimo el alma sensitiva.

La parte superior del hombre, la mente, vive aislada e ilesa gobernando a las otras. El espíritu propiamente dicho, al que Plotino llama alma racional, posee naturaleza libre y puede adherir, según su inclinación, a las esferas superiores alcanzando la beatitud o puede volverse hacia las almas inferiores depravándose.<sup>207</sup>

A poco que se examinen los conceptos expuestos por Agrippa se verá que son frecuentes las coincidencias parciales con el pensamiento antropológico de Ficino y de Pico. Esto se explica porque, al margen de las fuentes comunes, las experiencias italianas del autor lo pusieron en contacto con la atmósfera intelectual que derivaba de las doctrinas sostenidas por los miembros de la Academia p'atónica de Florencia.<sup>208</sup>

Si quisiéramos precisar más tendríamos que decir que Agrippa prolonga sustancialmente la cosmo-antropología de hombres como Fici-

<sup>207</sup> *Ibid.*, *De occulta philosophia*, III, 36. En *Testi Umanistici sul'Ermetismo*, cit., a cura di P. ZAMBELLI, págs. 137-42.

<sup>208</sup> CH. G. NAUERT, JR., *Agrippa in Renaissance Italy: the Esoteric Tradition*, en *Studies in the Renaissance*, cit., VI, New York, 1959, págs. 195-222.

no y Ludovico Lazzarelli, instalándose dentro de la corriente tradicional de la que, en sustancia, no se aparta Ficino.

Con todo y a pesar de esto, hemos preferido dejar la exposición de las doctrinas ficinianas para la tercera parte de nuestro trabajo, para que pueda verse mejor el desarrollo de la temática cosmo-antropológica que se mueve dentro de carriles en los que se va superando

el naturalismo astrológico, en una línea que conduce desde el hombre visto como "microcosmos" al modo clásico hasta el hombre concebido como "microtheos".

En este entendimiento debe considerarse que autores como Lazzarelli y Agrippa resultan meramente reiterativos ya dentro del siglo XVI, en relación con las doctrinas-puentes enseñadas por Marsilio Ficino.