

XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche, 2009.

Infinitud, universo y existencia humana en el Renacimiento.

Risco, María Mercedes del Valle.

Cita:

Risco, María Mercedes del Valle (2009). *Infinitud, universo y existencia humana en el Renacimiento. XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-008/697>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Infinitud, universo y existencia humana en el Renacimiento

María Mercedes del Valle Risco
Universidad Nacional de Tucumán

Introducción

El Renacimiento se levanta sobre las ruinas de una representación teológica del mundo e inicia un proceso de desacralización a partir de lo que Villoro¹ llama “la pérdida del centro”. El giro antropocéntrico con el que se encamina el pensamiento se vio reflejado en una nueva concepción del mundo físico y humano que puede ser sintetizada por los conceptos de macro y microcosmos. La originalidad de esta transformación fue plasmándose a través de ideales que sirvieron para realizar un paulatino desprendimiento de la cosmovisión antigua-medieval y sentar las bases para el advenimiento posterior de la modernidad.

En este trabajo me propongo mostrar la relación entre religión, ciencia, magia y poder tomando como eje la noción de universo unificado de Nicolás de Cusa, en *Acerca de la docta ignorancia* (1440) y la noción de existencia humana de Pico Della Mirandola, en su *Discurso sobre la dignidad del hombre* (1486). El rasgo de infinitud con que se caracteriza al universo y a la potencia del hombre de llegar a ser cualquier cosa opera a mi juicio como el concepto articulador de esta relación, cuya riqueza y dinamismo transitará a partir de este momento ya no en el ámbito de lo determinado, sino en el de “lo posible”.

El paradigma aristotélico

Siguiendo la noción de paradigma de Kuhn como un “conjunto de elementos que configuran una tradición científica y perpetúan así una determinada visión y reglamentación ontológica del mundo”², Salvio Turró muestra los elementos que constituyen un auténtico paradigma dominante durante los siglos XV y XVI.

Para adentrarnos en él, es preciso hacer primero una sucinta descripción de lo que este autor llama el paradigma antiguo, bajo el que comprende los rasgos comunes del

¹ Luis Villoro: *El pensamiento moderno. Filosofía del renacimiento*, F.C.E., México, 1992, pág. 13-23.

² Salvio Turró: *Descartes del hermetismo a la nueva ciencia*, Anthropos, Barcelona, 1985, pág. 171.

pensamiento hasta el siglo XV, tomando en bloque toda la tradición antigua y medieval. De acuerdo con ello, este paradigma propone un universo cerrado y ordenado, que se divide en dos esferas o regiones diferentes: la sublunar, o terrestre, y la supralunar, o celeste. La primera comprende los fenómenos que suceden en la Tierra, se caracteriza por ser el lugar de los cambios y del movimiento, de la generación y la corrupción. En la segunda, por el contrario, acontecen los fenómenos situados entre la región sublunar y la de las estrellas físicas, los cuales se caracterizan por la inmutabilidad e incorruptibilidad. Estas esferas se presentan, por tanto, como dos regiones ontológicas cualitativamente distintas. El mundo material es explicado según el modelo biológico; es un mundo compuesto por individuos (sustancias) constituidos de materia y forma, que se ordenan jerárquicamente según sus cualidades ontológicas, es decir, según lo que cada ser es por sí mismo, y esto se expresa en su forma, o sea, en lo que lo define y hace ser. Por ello, los seres que lo habitan tienden a cumplir una finalidad, es decir, a desarrollar su forma natural. Dicho de otro modo, se orientan según un principio teleológico. Por lo mismo, se da una valoración de todo lo natural, que lleva en sí mismo el principio de su movimiento, y una desvaloración de lo artificial, en cuanto no contiene en sí mismo dicho principio, sino que lo obtiene artificialmente. La distinción entre la naturaleza y los artificios producidos por la técnica sirve también para ordenar jerárquicamente la sociedad de acuerdo al tipo de tareas que realizan los individuos. Así, se condena el trabajo manual y las artes y se enaltece la vida contemplativa. Luego, este paradigma se funde con las llamadas “religiones del Libro”: judaísmo, cristianismo e islamismo, de cuyo entrecruzamiento surge una representación del mundo regida por lo teológico, característica de la edad media.

El renacimiento como paradigma

El paradigma renacentista, en cambio, presenta un universo unificado en una única región ontológica para todos los seres. No es un universo ordenado cualitativamente de modo jerárquico, sino compuesto por los mismos fenómenos a diferentes escalas en el micro (hombre) y en el macrocosmos (mundo). En él, todo cambio o movimiento es natural, incluso las intervenciones de la divinidad. Este paradigma se rige por un modelo naturalista, mágico-animista, cuyo principio de explicación es la analogía. Presenta una representación del mundo en la que se concibe a la naturaleza como un

gran animal viviente: todo en ella tiene vida; ella es un entramado de fuerzas o energías inmateriales, una red de simpatías y antipatías, en el que priman, por tanto, las cualidades espirituales y en el que hay una conexión universal de todas las cosas. Este universo unificado, propio del naturalismo, prescinde, pues, de la noción de finalidad. El hombre no se siente determinado en su realización, sino que ha de forjarse su propio destino a través de las elecciones que él mismo haga respecto a la función que decide ocupar en la sociedad, y al realizarse, realiza el mundo de la cultura. En consecuencia, el desdibujamiento de las fronteras entre lo natural y lo artificial, trae aparejado en esta concepción la consiguiente valorización del trabajo manual, en lo que influyó notablemente la Reforma protestante y, asimismo, la condena de la ociosidad improductiva de la nobleza.

- Saber artesanal, magia y ciencia: el afán de dominio

Según Turró³, la defensa de la técnica que se da en el renacimiento supone un tipo de conocimiento propio del saber artesanal y no de la ciencia como hoy la entendemos. Ello se evidencia en la importancia social que adquieren ingenieros, arquitectos, herreros, mineros, fundidores y demás operarios. Este “saber hacer”, de carácter empírico-artesanal, tiene por fin la fabricación de instrumentos en virtud de su utilidad. Por tanto, es un conocimiento aplicado cuya valoración se hace presente en la literatura de la época, tal como se pone de manifiesto en las utopías de Bacon y Campanella.

Es decir, en el renacimiento el hombre busca dominar la naturaleza y el conocimiento es apreciado como una herramienta de poder. Esta concepción pragmática del saber privilegia la mera observación y la recolección de datos. Se basa en la experiencia inmediata, o en los datos que proveen los sentidos, y los clasifica según semejanzas y diferencias, que son, en definitiva, cualidades percibidas, subjetivas y cambiantes. “Cuando Bacon elabora una metodología de la ciencia -dice Turró-, habla de la inducción y de las tablas inductivas como si el conocimiento fuera una recolección de datos tal como se nos ofrecen en la naturaleza. Y es que, en efecto, para Bacon, como para todo el siglo XV, XVI e inicios del XVII, no se concibe otro modelo epistemológico que el derivado de la tradición artesanal. De este modo, la actividad

³ Salvio Turró: Op cit., pág. 103 y ss.

noética del hombre se convierte en una labor de catálogo y clasificación: reunir experiencias del mundo y ordenarlas según caracteres, con el fin de hallar afinidades útiles para su aplicación técnica”⁴.

Con este modelo de saber, según el intérprete, no se supera la física cualitativa, como la de Aristóteles, ni la alquimia animista. La experiencia sensible adquiere “un lugar de primerísima importancia”. Todo fenómeno es recibido como experiencia real borrándose así la frontera entre lo ordinario y lo extraordinario. “El universo se convierte en un gran libro que, lejos de estar escrito en caracteres matemáticos, muestra un dinamismo propio y exorbitante: la experiencia de lo normal se une a la de lo raro o curioso formando un todo lleno de vida”⁵. Esta naturaleza animada, repleta de dinamismo, no posee barreras en sus potencialidades, es ilimitada.

Curiosamente, pues, conviven la magia y la ciencia⁶, que no se distinguen aún con claridad, pues, ambas presuponen una actitud común frente al mundo: una armonía entre el pensamiento y la naturaleza. La primera descubre esa armonía a nivel de reglas de asociación psíquicas con las que pretende comprender los fenómenos naturales. Por tanto, se presenta como un saber interesado, cuyo objetivo es saber para actuar, para intervenir sobre lo conocido. Parte de perceptos y cualidades sensibles y explica las relaciones de los cuerpos físicos de modo similar a las del cuerpo anímico. De este modo, proyecta en la naturaleza las leyes de conexión de ideas, como por ejemplo, analogía y contigüidad, simpatía y antipatía. Según esta interpretación animista, las reglas naturales son similares a las de los movimientos anímicos y son las que nos permiten comprender la naturaleza. De ahí el papel fundamental que cumple la sensación, pues a través de ella se interpreta la acción recíproca entre las cosas (entes).

En este paradigma, los conceptos de ciencia y experiencia son elásticos y difusos. La ciencia aparece como un saber fundado en la experiencia directa y, por tanto, aparecen tantas ciencias como experiencias distintas pueden recogerse. Esto produce que algunos saberes se identifiquen, como, por ejemplo, la matemática con la astrología, y también con la mecánica y la cábala. La aplicación de la matemática a la naturaleza sólo será posible luego con la aceptación del supuesto de la racionalidad necesaria de esta última. Sólo bajo esta condición, ella podrá expresarse en lenguaje matemático. El primero en tomar conciencia de esto fue Leonardo, hacia fines del renacimiento, quien

⁴ Salvio Turró: *Op. cit.*, pag. 104.

⁵ *Ibid.*, pág. 106.

⁶ Luis Villoro: *Op. cit.* pág. 75-83.

coloca el primer principio tanto en la razón como en la experiencia: “descubrir la razón a través de lo sensible”. Ese fue el paso decisivo a partir del cual más tarde se supera la magia por la ciencia. En el marco de este modelo, y sus complejidades, surgen los descubrimientos científicos de Copérnico y Kepler⁷.

- La religión en el renacimiento

El animismo, con el que se borra la barrera que separa lo ordinario de lo extraordinario, dio lugar a que las supersticiones populares y los cultos esotéricos adquieran credibilidad. Esto se mostró con la aparición de numerosos casos de brujería y sortilegios en la Europa de los siglos XV y XVI, cuyo testimonio quedó asentado en numerosos textos-documentos de la época que narran juicios y actas condenatorias. En este contexto, todo fenómeno es visto como posible. Los milagros de la religión cristiana pasan a considerarse como fenómenos extraordinarios, es decir, prodigios. Ello produjo una revisión de la valoración del cristianismo frente a las otras religiones. Por un lado, empezó a admitirse que había tanta verdad “en los prodigios cristianos como en los islámicos, mazdeístas, egipcios, etc.; por otro, los profetas y santos que realizaron tales portentos no eran sino magos conocedores de los secretos de la naturaleza. En otras palabras, la transformación del milagro en fenómeno extraordinario conlleva la igualación de todas las religiones en una sola revelación primordial...y la desacralización de las pruebas carismáticas de que hace gala toda religión”⁸. Con esta revisión del cristianismo, éste pasó a ser considerado una religión entre otras, pero asumiendo una función integradora respecto al resto de las religiones, es decir, “a ser el

⁷ En cambio, según Turró, el paradigma moderno, presenta un universo cuantitativo, bajo el supuesto de que es posible interpretar la naturaleza en términos matemáticos de número y figura. El espacio es concebido como extensión matemática, como un todo homogéneo. El mecanicismo se erige como modelo explicativo del mundo físico, que permitirá la aplicación del método matemático en el estudio de la naturaleza, y sobre él se afianzará definitivamente la ciencia moderna con la sistematización newtoniana en el siglo XVIII. Básicamente, la concepción mecanicista estima que el universo consiste en una pluralidad infinita de cuerpos elementales en movimiento, que todo movimiento se efectúa por una rigurosa ley causal, y que todas las cualidades de los objetos cuya información el sujeto recibe a través de sus sentidos, como color, sabor, textura, etc., se reducen a cualidades susceptibles de conocer racionalmente, como tamaño, forma y extensión, estudiadas por la geometría, las cuales proporcionan una lectura objetiva y estable de aquéllos. La nueva ciencia, entonces, aparece como una interpretación racional de la naturaleza, y se propone dominarla. En lo socio-político, una burguesía pujante, consciente de su creciente poder, alienta el desarrollo científico, viendo al conocimiento como un motor de transformación y crecimiento económico. (*Ibid.*, Parte II.)

⁸ Salvio Turró: *Op. cit.*, pág. 137 y ss.

punto de fusión de todas en la única religión de la humanidad. No en vano Cristo es el único profeta que se ha presentado como Hijo de Dios, es decir, como mediación entre el macrocosmos (el mundo y su alma) y el microcosmos (el hombre). De este modo la figura mesiánica de Jesús adquiere un nuevo sentido; como dice Nicolás de Cusa, es la ‘*natura media*’ ente lo máximo y lo mínimo, entre lo superior y lo inferior, es decir, entre el macrocosmos y el microcosmos del paradigma renacentista⁹... A partir de este Cristo “*natura media y mezzo della connessione tra natura inferiore e superiore*”, se comprende el papel asignado al cristianismo. Su misión es la de poner en contacto al microcosmos con el macrocosmos al igual que hacen la astrología, la magia y la alquimia, pero en un sentido nuevo: la palabra sagrada de la tradición bíblica precisará una exégesis tal que le arranque sus secretos ocultos. Se fundamenta con ello la cábala como ciencia de la revelación cristiana y nuevo modo de descubrir los misterios del cosmos.

Por otro lado, el cristianismo asumirá una función integradora respecto las religiones, como muestra la tesis ficiana de que tanto Hermes, como Zoroastro, Pitágoras o Platón, decían aproximadamente lo mismo que Cristo”¹⁰. A partir del naturalismo animista surge, pues, un “naturalismo” religioso ya que “la religión es un fenómeno debido a las fuerzas naturales y sus profetas no son más que magos, con la particularidad de que su conjunto forma un todo común y hermético que constituye la revelación del cosmos a través de la palabra. El *verbum* cristiano y el *logos* neoplatónico serán otra manifestación secreta del universo que se hace necesario descubrir mediante la exégesis literaria de la Biblia, es decir, mediante la cábala”¹¹.

Según Turró, aunque el valor de la hermenéutica religiosa y de la cábala respecto al conocimiento del mundo era el mismo que el de la astrología, la magia, la alquimia y la filosofía natural, sin embargo, aquéllas le añadían un matiz social: “lo milagroso se reduce al orden natural, pero es conveniente que el vulgo siga creyendo en ello para que

⁹ “Lo máximo que coincide con lo mínimo debe comprender una sola [naturaleza] de modo que no excluya a la otra, sino que abarque a todas conjuntamente. Por ello, la naturaleza media [*natura media*], que es el medio de la conexión entre la naturaleza inferior y superior [*mezzo de la connessione tra natura inferiore e superiore*], es únicamente la potencia del Dios Máximo infinito que puede ser elevada al máximo. Puesto que ésta complica dentro de sí todas las naturalezas, ya sea la más alta de la inferior como la más baja de la superior, y puede elevarse conforme todas las naturalezas a la unión de su maximidad, es claro que todas las naturalezas y el universo entero podrán alcanzar en ésta, en todos los modos posibles, el grado supremo”(Nicolás de Cusa, *Docta ignorantia*, III-3 (*Opere*, p.165), Citado por Salvio Turró, *Ibid.*, pág. 139).

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

permanezca sometido a la autoridad”. Con ello, en el renacimiento se resalta aún más el carácter de dominación que ejerce el hombre, que no se limita a su relación con la naturaleza, a través de las artes y las técnicas, sino que pretende ser también una “dominación de la propia humanidad por los sabios”. Este “naturalismo ético-político” dividía a la humanidad en dos grupos: “el minoritario formado por los sabios que conocen la causa de cuanto acaece y la masa integrada por cuantos atribuyen los fenómenos a dioses y milagros”. Así, a la interpretación literal de la Biblia por parte del vulgo, se añade una lectura propia de los sabios que identifican a Dios con el alma del mundo y, por consiguiente, el carácter natural de los milagros. De este modo, la humanidad se divide en tres grupos: los sabios, que conocen la marcha del mundo y se dedican a la contemplación, los políticos que se valen de las supersticiones para dominar a los pueblos, y la gran masa que da crédito a lo que se afirma en la Biblia. Todo ello lleva a la aceptación de doctrinas heréticas respecto al dogma del cristianismo y es un argumento más que evidencia que el renacimiento es un auténtico paradigma intermedio entre el aristotelismo y la ciencia moderna.

La interpretación de Turró me parece innovadora respecto a la función de la religión en el renacimiento, ya que sitúa esta función más bien desde la perspectiva de las prácticas sociales que de la mística desarrollada por los autores renacentistas, o, para decirlo de otro modo, sitúa la mística renacentista en un marco naturalista de pensamiento regido según el modelo mágico-animista.

La noción de infinito como presupuesto de algunas tesis renacentistas

- El universo unificado de Nicolás de Cusa (1401-1464)

Como señala José Ferrater Mora¹², en Nicolás de Cusa está presente la tradición neoplatónica, agustiniana y mística de la Edad Media, pero también, de algún modo, la tradición aristotélico-tomista y algunos autores nominalistas. Para el tema que nos

¹² José Ferrater Mora. *Diccionario de Filosofía*, Ariel, Barcelona, 1999, artículos: “Nicolás de Cusa” e “infinito”. Todas las citas son extraídas de los artículos.

ocupa, interesa aquí remarcar su punto de vista respecto a una cuestión en particular de su filosofía: “la de la naturaleza de Dios y de la relación entre Dios y el mundo”.

Para Cusa, Dios es “la posibilidad de todas las cosas y, a la vez, su realidad; es el *possest*, esto es, el poder ser que ha llegado a ser de un modo real y absoluto. Pero esta suma potencia y sumo ser no le convierte sólo en un *máximo*, en una elevación a la potencia infinita de la finitud del mundo; por hallarse en todo es también un *mínimo*. De la misma manera que las figuras geométricas que tienden a un límite, este límite es la unidad de él mismo y de la figura, así Dios es el punto donde coinciden toda oposición de figuras, el verdadero y auténtico infinito actual”.

De aquí se desprende su valoración del mundo y del hombre, como parte del mundo. “El mundo es manifestación de Dios y en él reside el principio de su unidad y orden; es, por así decirlo, ‘el máximo concreto y compuesto’” y el hombre es “una imagen de lo divino, un microcosmo en el cual se refleja disminuido, pero omnipresente, el macrocosmo de la totalidad”.

Lo innovador de Cusa es que da una respuesta a la cuestión de si cabe admitir que exista un infinito actual que sea distinto a la infinitud absoluta de Dios, es decir, si puede admitirse la infinitud del mundo físico o, en palabras de de Cusa, el “infinito en magnitud (y extensión)”. Como Ferrater Mora muy bien lo señala, “Nicolás de Cusa intentó superar las contradicciones halladas en la noción de lo finito *desde* la idea de lo infinito. La identidad de lo diverso, la coincidencia de los opuestos en el Uno infinito y otras tesis gnoseológicas y metafísicas de Nicolás de Cusa son testimonio de una tendencia que puede llamarse “infinitismo” y que se va revelando cada vez con mayor fuerza” desde el renacimiento y, con modificaciones, hasta la época moderna. Cusa es, pues, uno de los primeros que admite la infinitud del mundo al distinguir entre infinitud divina e infinitud no divina.

Analizando la función que cumple la palabra *máximo* absoluto en el pensamiento cusano, Ernest Cassirer¹³ nos advierte, a su parecer, que este término no debe entenderse como un mero superlativo, sino que implica, por el contrario, la absoluta oposición a cualquier clase de comparación posible, a cualquier procedimiento de carácter gradual y cuantitativo. Lo *máximo* no representa un concepto de magnitud; es un concepto puramente cualitativo que constituye el fundamento absoluto del ser, así como el

¹³ Ernest Cassirer: *Individuo y cosmos en la filosofía del renacimiento*, Emecé Editores, Bs. As. 1951, pág. 21-67. Las citas son extraídas del texto.

fundamento absoluto del conocer”. De ello se deriva que ningún procedimiento de tipo cuantitativo o gnoseológico podrá salvar el abismo abierto entre la causa primera del ser (Dios) y la simple existencia empírica (mundo). En este último plano, toda medición, comparación o deducción concluye (se circunscribe o cae) en él, a pesar de que en este ámbito toda operación puede progresar indefinidamente. No obstante, “ese progreso sin límites de lo indeterminado no comprende nunca lo infinito que constituye el máximo absoluto en la determinación”.

Para Cassirer, Cusa logra con ello distinguir claramente entre lo *indefinido* y lo *infinito*: la única relación entre el mundo de lo condicionado y el de lo no condicionado radica en que ambos se excluyen mutuamente. Ciertamente, la indeterminabilidad del mundo sensible constituye su naturaleza propia pues, como tal (mundo sensible), “sólo *es* precisamente en esa ilimitación del *devenir*, de la mutabilidad entre un ser así y un ser de otro modo. En palabras de Cusa: “Dado que es por sí manifiesto que no hay proporción de lo infinito a lo finito, es asimismo muy claro que, donde sea posible encontrar lo que excede y lo excedido, no se llega a lo que es máximo en tanto tal puesto que las cosas que exceden y las excedidas son finitas.

En cambio tal máximo necesariamente es infinito. Por tanto, concedido algo que no sea lo mismísimo máximo en cuanto tal, es evidente que podrá darse algo que es mayor. Y porque encontramos una igualdad gradual de modo que algo sea más igual a uno que a otro conforme a la conveniencia y a la diferencia genérica, específica, local, influyente y temporal con las cosas similares, resulta evidente que no pueden encontrarse dos o más cosas tan similares e iguales sin que puedan darse aún más hasta el infinito otras más semejantes. De aquí se sigue que la medida y lo que es medido en cuanto manera fueren iguales siempre permanecerán diferentes.

En consecuencia, el intelecto finito no puede entender la verdad de las cosas por medio de la semejanza. Pues la verdad no es ni más ni menos; consiste en algo que no es divisible... acerca de lo verdadero nosotros no sabemos otra cosa sino que lo verdadero mismo, con precisión, tal como es, lo sabemos incomprensible; comportándose la verdad para sí con necesidad absolutísima –la que no puede ser ni más ni menos de lo que es-, pero comportándose para nuestro intelecto como posibilidad”¹⁴.

¹⁴ Nicolás de Cusa: *Acerca de la docta ignorancia*, Editorial Biblos, Bs. As., 2004, I, 3, pág. 45-47.

Especialmente importante para el presente trabajo, es la distinción que Cassirer remarca entre lo infinito y lo indefinido en Cusa ya que permite alcanzar una comprensión más cabal del concepto de universo unificado del cusano y, asimismo, ajustar con mayor precisión los términos en que debe ser comprendido el rasgo de infinitud que el renacimiento adscribe al universo y a la existencia humana, como luego se analiza en Pico Della Mirandola.

Así, a partir de la noción de universo unificado que nos presenta Cusa, afirma Cassirer, y en contraposición al paradigma aristotélico, se considera que “la diferencia que suponemos en los distintos cuerpos del mundo empírico no es una diferencia específica, sino que se debe a las varias relaciones de composición de elementos fundamentales¹⁵, análogos en todas partes y difundidos por todo el mundo”. Esta pérdida del centro tendrá consecuencias no sólo físicas, sino también filosófico-religiosas: la causa primera pasa a ser el centro¹⁶ de todo lo que hay en el mundo y desaparecen, por tanto, los lugares privilegiados. Del mismo modo, cada ser espiritual, en sí mismo, pasa a ser considerado como un centro. Estas conclusiones son fundamentales para comprender el giro antropológico que se opera en el renacimiento.

- La noción de existencia humana, según Pico Della Mirandola

La idea de que el hombre es un microcosmos se origina en el pensamiento estoico y se conserva en la tradición hermética. Para Cusa el hombre es “un pequeño todo que contiene todos los órdenes del universo”¹⁷ y ello porque tiene la potencia de llegar a ser cualquier cosa. Esta noción es desarrollada luego en su expresión más profunda por Giovanni Pico Della Mirandola quien, con una imagen optimista del hombre, pretende rescatar su dignidad tal como lo manifiesta en su *Discurso sobre la dignidad del hombre*, de 1486¹⁸: “Pero, finalmente, me parece haber comprendido por qué es el hombre el más afortunado de todos los seres animados y digno, por lo tanto, de toda admiración. Y comprendí en qué consiste la suerte que le ha tocado en el orden

¹⁵ Cfr. *Ibid.*, II, 12, pág. 97-99.

¹⁶ Cfr. *Ibid.*, II, 11, pág. 91.

¹⁷ Luis Villoro: *Op. cit.*, pág. 24-25.

¹⁸ Giovanni Pico della Mirandola: *Discurso sobre la dignidad del hombre*, en <http://www.ciudadseva.com/textos/otros/pico.htm> . Salvo indicación, en lo que sigue, los textos entre comillas pertenecen al *Discurso*.

universal, no sólo envidiable para las bestias, sino para los astros y los espíritus ultramundanos. ¡Cosa increíble y estupenda! ¿Y por qué no, desde el momento que precisamente en razón de ella el hombre es llamado y considerado justamente un gran milagro y un ser animado maravilloso?”.

Pico describe el origen del universo a la manera platónica: “Ya el sumo Padre, Dios arquitecto, había construido con leyes de arcana sabiduría esta mansión mundana que vemos, augustísimo templo de la divinidad.

Había embellecido la región supraceleste con inteligencia, avivado los etéreos globos con almas eternas, poblado con una turba de animales de toda especie las partes viles y fermentantes del mundo inferior. Pero, consumada la obra, deseaba el artífice que hubiese alguien que comprendiera la razón de una obra tan grande, amara su belleza y admirara la vastedad inmensa. Por ello, cumplido ya todo (como Moisés y Timeo lo testimonian) pensó por último en producir al hombre.

Entre los arquetipos, sin embargo, no quedaba ninguno sobre el cual modelar la nueva criatura, ni ninguno de los tesoros para conceder en herencia al nuevo hijo, ni sitio alguno en todo el mundo donde residiese este contemplador del universo. Todo estaba distribuido y lleno en los sumos, en los medios y en los ínfimos grados. Pero no hubiera sido digno de la potestad paterna el decaer ni aun casi exhausta, en su última creación, ni de su sabiduría el permanecer indecisa en una obra necesaria por falta de proyecto, ni de su benéfico amor que aquél que estaba destinado a elogiar la munificencia divina en los otros estuviese constreñido a lamentarla en sí mismo”.

Así, coronando su obra, Dios crea al hombre sin ninguna determinación, a diferencia de todas las cosas creadas que son determinadas, a fin de que a él le fuese común todo lo que a los otros se les había dado por separado: “Estableció por lo tanto el óptimo artífice que aquél a quien no podía dotar de nada propio le fuese común todo cuanto le había sido dado separadamente a los otros. Tomó por consiguiente al hombre que así fue construido, obra de naturaleza indefinida y, habiéndolo puesto en el centro del mundo, le habló de esta manera:

- Oh Adán, no te he dado ni un lugar determinado, ni un aspecto propio, ni una prerrogativa peculiar con el fin de que poseas el lugar, el aspecto y la prerrogativa que conscientemente elijas y que de acuerdo con tu intención obtengas y conserves. La naturaleza definida de los otros seres está constreñida por las precisas leyes por mí prescriptas. Tú, en cambio, no constreñido por estrechez alguna, te la determinarás

según el arbitrio a cuyo poder te he consignado. Te he puesto en el centro del mundo para que más cómodamente observes cuanto en él existe. No te he hecho ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal, con el fin de que tú, como árbitro y soberano artífice de ti mismo, te informases y plasmases en la obra que prefirieses. Podrás degenerar en los seres inferiores que son las bestias, podrás regenerarte, según tu ánimo, en las realidades superiores que Son divinas”. Por tanto, el hombre, pensado como un microcosmos, tiene la capacidad de reflejar todo cuanto hay en el universo. Por eso, por su naturaleza “indefinida”, y al contrario de la determinación del resto de las cosas del universo, no posee un sitio ni un lugar determinado, más bien ocupará el lugar que él mismo procure darse.

Y Pico expresa la admiración de esta obra del siguiente modo: “¡Oh suma libertad de Dios padre, oh suma y admirable suerte del hombre al cual le ha sido concedido el obtener lo que desee, ser lo que quiera!”. Esta indeterminación propia del hombre es asociada por el autor como la suma libertad que sólo el hombre posee de ser lo que quiera, un microcosmos que “puede” reflejar todo lo que hay en el universo. La posibilidad de darse su propio lugar, y bajo su propio arbitrio, no corresponde a ninguna otra cosa en la naturaleza. “Las bestias en el momento mismo en que nacen, sacan consigo del vientre materno, como dice Lucilio, todo lo que tendrán después. Los espíritus superiores, desde un principio o poco después, fueron lo que serán eternamente. Al hombre, desde su nacimiento, el padre le confirió gérmenes de toda especie y gérmenes de toda vida. Y según como cada hombre los haya cultivado, madurarán en él y le darán sus frutos. Y si fueran vegetales, será planta; si sensibles, será bestia; si racionales, se elevará a animal celeste; si intelectuales, será ángel o hijo de Dios, y, si no contento con la suerte de ninguna criatura, se repliega en el centro de su unidad, transformando en un espíritu a solas con Dios en la solitaria oscuridad del Padre, él, que fue colocado sobre todas las cosas, las sobrepujará a todas”.

Para Pico, esta elección de su propio ser, como muy bien lo señala Villoro¹⁹, le cabe al hombre respecto a su elección de vida, pues el hombre del renacimiento no posee un lugar “natural” asignado, sino que se le abre la posibilidad de elegir el lugar que él ocupará en la historia y en la sociedad. La indeterminación propia del hombre se expresa en la comparación que hace de éste con un camaleón: “¿Quién no admirará a este camaleón nuestro? O, más bien, ¿quién admirará más cualquier otra cosa? No se

¹⁹ Luis Villoro: *Op. cit.*, pág. 28.

equivoca Asclepio el Ateniense, en razón del aspecto cambiante y en razón de una naturaleza que se transforma hasta a sí misma, cuando dice que en los misterios el hombre era simbolizado por Proteo... A imitación de lo cual solía repetir Mahoma y con razón: 'Quien se aleja de la ley divina acaba por volverse una bestia'. No es, en efecto, la corteza lo que hace la planta, sino su naturaleza sorda e insensible; no es el cuero lo que hace la bestia de labor, sino el alma bruta y sensual; ni la forma circular del cielo, sino la recta razón, ni la separación del cuerpo hace el ángel, sino la inteligencia espiritual.

Por ello, si ves a alguno entregado al vientre arrastrarse por el suelo como una serpiente no es hombre ése que ves, sino planta. Si hay alguien esclavo de los sentidos, cegado como por Calipso por vanos espejismos de la fantasía y cebado por sensuales halagos, no es un hombre lo que ves, sino una bestia. Si hay un filósofo que con recta razón discierne todas las cosas, venéralo: es animal celeste, no terreno. Si hay un puro contemplador ignorante del cuerpo, adentrado por completo en las honduras de la mente, éste no es un animal terreno ni tampoco celeste: es un espíritu más augusto, revestido de carne humana”.

El hombre no está determinado ni por sus instintos ni por su inteligencia. Como afirma Villoro, para Pico la dignidad del hombre radica en que se encuentra en una posición intermedia entre el animal y el ángel; por una lado, impulsado por su naturaleza instintiva y, por otro lado, con la capacidad de dominar estas fuerzas por la razón. Es decir, es la única criatura que puede ejercer la libertad pese a su constrictión de ser un ente natural: “¿Quién, pues, no admirará al hombre? A ese hombre que no erradamente en los sagrados textos mosaicos y cristianos es designado ya con el nombre de todo ser de carne, ya con el de toda criatura, precisamente porque se forja, modela y transforma a sí mismo según el aspecto de todo ser y su ingenio según la naturaleza de toda criatura.

Por esta razón el persa Euanthes, allí donde expone la teología caldea, escribe: “El hombre no tiene una propia imagen nativa, sino muchas extrañas y adventicias”. De aquí el dicho caldeo: ‘Enosh hushinnujim vekammah tebhaoth baal haj’, esto es, el hombre es animal de naturaleza varia, multiforme y cambiante.

Pero ¿a qué destacar todo esto? Para que comprendamos, desde el momento que hemos nacido en la condición de ser lo que queramos, que nuestro deber es cuidar de todo esto:

que no se diga de nosotros que, siendo en grado tan alto, no nos hemos dado cuenta de habernos vuelto semejantes a los brutos y a las estúpidas bestias de labor.

Mejor que se repita acerca de nosotros el dicho del profeta Asaf: ‘Ustedes son dioses, hijos todos del Altísimo’. De modo que, abusando de la indulgentísima liberalidad del Padre, no volvamos nociva en vez de salubre esa libre elección que Él nos ha concedido. Invada nuestro ánimo una sacra ambición de no saciarnos con las cosas mediocres, sino de anhelar las más altas, de esforzamos por alcanzarlas con todas nuestras energías, dado que, con quererlo, podremos”.

Así sólo al hombre le cabe la posibilidad de elegir lo que desea ser a partir de los recursos que le ofrece la naturaleza. “Desdeñemos las cosas terrenas, despreciemos las astrales y, abandonando todo lo mundano, vlemos a la sede ultra mundana, cerca del pináculo de Dios. Allí, como enseñan los sacros misterios, los Serafines, los Querubines y los Tronos ocupan los primeros puestos. También de éstos emulemos la dignidad y la gloria, incapaces ahora desistir e intolerantes de los segundos puestos. Con quererlo, no seremos inferiores a ellos. Pero ¿de qué modo? ¿Cómo procederemos? Observemos cómo obran y cómo viven su vida.

Si nosotros también la vivimos (y podemos hacerlo), habremos igualado ya su suerte. Arde el Serafín con el fuego del amor; fulge el Querubín con el esplendor de la inteligencia; está el trono en la solidez del discernimiento. Por lo tanto, si, aunque entregados a la vida activa, asumimos el cuidado de las cosas inferiores con recto discernimiento, nos afirmaremos con la solidez estable de los Tronos. Si, libres de la acción, nos absorbemos en el ocio de la contemplación, meditando en la obra al Hacedor y en el Hacedor la obra, resplandeceremos rodeados de querubínica luz. Si ardemos sólo por el amor del Hacedor de ese fuego que todo lo consume, de inmediato nos inflamaremos en aspecto seráfico”.

En suma, para Pico qué sea el hombre depende de lo que él elija ser, de la posición que él decida ocupar. Esta concepción de la existencia humana no determinada, sino determinable por las propias elecciones, esboza el perfil de la imagen renacentista del hombre. La existencia humana, abierta e indeterminada, se presenta como una conquista a ser alcanzada por las iniciativas de los individuos y sitúa la vida de éstos en el terreno de lo posible.

Para concluir

La noción de universo unificado de Nicolás de Cusa y la de existencia humana de Pico Della Mirandola tienen en común, a mi juicio, el rasgo de infinitud (indeterminación) que llevó a los pensadores renacentistas a transitar en el terreno de la posibilidad, en clara oposición a la determinabilidad propia del paradigma anterior. En el ámbito de lo posible es que adquiere importancia el concepto de poder que opera como articulador de las nociones de magia, ciencia y religión. Éstas aparecen en el renacimiento como distintas manifestaciones de la potencia del hombre (microcosmos) que no es otra que la de la propia naturaleza (macrocosmos).

Pues, así como el dinamismo de la naturaleza no posee límites en sus potencialidades, así también el hombre, en armonía con la naturaleza, proyecta en ella su poder en la medida que va labrando su propia existencia. Magia, ciencia y religión son expresiones del poder natural. De este modo, en el renacimiento se conjugan naturalismo, indeterminación y posibilidad como conceptos claves que demarcan la autenticidad de un modo de pensar el mundo y el hombre con características notablemente diferenciadas del paradigma antiguo.

Bibliografía

- Nicolás de Cusa: *Acerca de la docta ignorancia*, Libro I y II, Editorial Biblos, Bs. As. 2004
- Giovanni Pico della Mirandola: *Discurso sobre la dignidad del hombre*, en <http://www.ciudadseva.com/textos/otros/pico.htm>
- I. Cabrera: *Diálogos sobre la historia de la filosofía*, UNAM, México, 1995. Capítulo: “El hombre del renacimiento y la conjunción humanista”

- Ernest Cassirer: *Individuo y cosmos en la filosofía del renacimiento*, Emecé Editores, Bs. As., 1951

- Hans Jonas: *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Herder, Barcelona, 1998. Capítulo 5 “De Copérnico a Newton: los comienzos de la concepción moderna del mundo”

- Rodolfo Mondolfo: *Figuras e ideas de la filosofía del renacimiento*, Editorial Losada, Bs. As., 1954

- Salvio Turró: *Descartes del hermetismo a la nueva ciencia*, Anthropos, Barcelona, 1985

- Luis Villoro: *El pensamiento moderno. Filosofía del renacimiento*, F.C.E., México, 1992

- Paolo Zellini: *Breve historia del infinito*, Ediciones Siruela, Madrid, 1991