

Reseñas bibliográficas

Miguel Ángel Granada, *El umbral de la modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, Herder, Barcelona, 2000, 513 pp.

Enriqueciendo y problematizando el debate sobre la verdadera naturaleza de la llamada revolución cultural del Renacimiento, Granada brinda a los interesados en la materia, además de importantes elementos y problemas que alientan la futura investigación, el método y el rigor imprescindibles para realizarla.¹ En la obra que comentamos, Granada sienta las bases de su tarea historiográfica desechando mitos y espectros ideológicos perturbadores a la hora de determinar la naturaleza conceptual del periodo. Opta por la posición de Cantimori que ve el Renacimiento como parte de una época, la *Edad humanística*, en la que a pesar de su amplitud, que llegaría hasta la Ilustración, y de la necesaria periodización interna, se “recupera el carácter inicial y originario de movimiento intelectual” (p. 47). Estos estudios se presentan organizados en dos cuerpos. Por un lado, el debate filosófico-religioso, y por otro, el problema cosmológico donde el cosmos aristotélico es progresivamente sustituido por la moderna imagen de un universo abierto y homogéneo.

La parte primera comienza con un estudio sobre la *theologia poetica* desde *Aen.* VI, 724–734. Compone el carácter de poeta-teólogo-profeta de Virgilio y su trascendencia en el periodo. El objetivo del capítulo es analizar el recorrido interpretativo de la escritura. Víctima de esa indefensión ya establecida, Granada busca hacer historia. Petrarca reacciona frente a la *via modernorum*. En el encuentro de Eneas y Anquises con san Agustín, en el *Secretum*, Petrarca ve a Virgilio *divinitus afflatus*, y da lugar a una interpretación de la poesía en clave filosófico-teológica.

En segundo lugar se aborda la concepción unitaria de la filosofía antigua que desde Petrarca (o a pesar de éste) tuvo el movimiento humanista. La concordia doctrinal de Marsilio Ficino desde Zoroastro y Hermes Trimegisto hasta Nicolás de Cusa, pasando por Plotino, incluido el *physicus Aristoteles*, tiene como meta recuperar la *prisca theologia* para superar la crisis del cristianismo. Profecía de los *arcana mysteria*, con Platón filósofo y sacerdote, como Moisés de la lengua ática, dando paso a una *pia philosophia* o *docta religio* (p. 90). Se recorre la superación de Ficino por Giovanni Pico con su *pax philosophica* en *De hominis dignitate*. Conciliación realizada “mediante la interpretación esotérica de la revelación a Moisés que había continuado ininterrumpidamente en la tradición cabalística” (p. 105). Terminando con León Hebreo, donde desaparece toda resistencia y se establece la completa identidad entre la *Mens* platónica y la *Sapientia* hebraica expresada en *Proverbios* 8, 22, 32.

¹ Dedicado al estudio del pensamiento de Giordano Bruno, Miguel Ángel Granada acaba de publicar: *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Herder, Barcelona, 2002.

La crisis de la supremacía filosófica de Aristóteles da lugar al escepticismo signado por *Vidas* de Diógenes Laercio, *Academica* de Cicerón, y las obras de Sexto Empírico. En el tercer capítulo, siguiendo a Schmitt y a Floridi, Granada observa una continuidad medieval dogmática en el pensamiento humanista frente a la epistemología escéptica. Así, afirma que lo que lleva a interrogarse por el escepticismo “es el deseo de un mejor y más completo conocimiento del curso histórico de la filosofía en Grecia” y no tanto que estas obras tratasen “en forma radical el problema de la posibilidad de un conocimiento humano seguro de la realidad exterior, puesto que tal problema en realidad no se plantea en el seno de la cultura humanista italiana del siglo xv” (p. 123). Granada resalta que la apologética escéptica savonaroliana, se nutrió del escepticismo porque en éste encontraba un (auto)reconocimiento del fracaso de la filosofía, y que ese programa contra Aristóteles y Ficino se complementó con la obra de Gianfrancesco Pico en su *Examen vanitatis* con una lectura de Sexto en clave savonaroliana. Ya en *Apologeticus*, cristiana es la *sapientia*, el saber humano es *stercor: Triumphus crucis*. Zanobi Acciaiuoli y Gianfrancesco Pico culminan esta tarea; en suma, apunta Granada, la parábola de un movimiento escéptico que volcaría sus mismas armas contra la religión, de la apologética del fideísmo al libertinismo.

En el capítulo cuarto, Granada retoma la problematización realizada por Gennaro Sasso en relación con el lugar teórico de la figura de Borgia en la construcción del príncipe nuevo. Expone un cuadro de las circunstancias históricas en que Borgia y Maquiavelo se conocen. Se desencadena una relación desde la amenaza, la crítica a su política, hasta la simpatía teórica obligada por su patriotismo. En el encuentro entre el *principe nuovo* y el embajador se produce la creación del mito, modelo para la tarea del nuevo príncipe. De ese modo, la obra maquiaveliana aparece como dirigida a lectores que comprenderán el ejemplo de la sabiduría necesaria. Quizá, aceptar la negatividad de la contingencia: que toda *virtù* lleva en sí misma el origen de su ruina.

En el quinto capítulo analiza el recorrido del *Asclepius* 6 —*magnum miraculum homo*— en Ficino y en Giovanni Pico confrontándolo con la concepción de Giordano Bruno. En *Platonica theologia* III, 2, y XIV, 5, lee la loa del alma como cópula que “es en cierto modo una loa del hombre y en consecuencia el *maximum in natura miraculum* es el hombre mismo como criatura racional” (p. 201). En Pico, por su parte, resalta la cuestión de la libertad dentro del motivo de la cópula como proceso libre de ubicación moral-cognoscitiva. Así, Granada observa que en Pico la libertad deriva de la *medietas*. Responsabilidad de ser *nexus* y *medius*, debe respetar la ley que le ha sido dada: “eligiendo libremente la existencia que se espera de él que elija” (p. 219). Granada parece señalar una conceptualización diferente, luego complementaria, entre la *Oratio* y el *Heptaplus*. Luego dedica mayor espacio y análisis a un Bruno que conforma su *homo perfectus* con los rasgos del furor amoroso del platonismo ficiniano y el carácter tradicional del filósofo instalado por la tradición averroísta desde el siglo XIII (p. 245). Ya desde *De immenso et innumerabilibus*, en esta *prisca sapientia* bruniana, el hombre podrá ser llamado *magnum miraculum*. Ante la mayoría que permanece *attoniti*, Bruno termina siendo Acteón, hombre perfecto frente al ciervo doméstico papal en *De gli eroici furori*. El pelagianismo es completo en Bruno, liberando la antropología de la *prisca theologia* de toda contaminación concordista con el cristianismo (p. 251).

Concluye la primera parte siguiendo la obra de Alfonso Ingegno. Granada observa cómo Bruno lee a Erasmo desde las posibilidades críticas que le permiten *Instituto religionis christianae* IV, 18–19, 28–29, de Calvino, y Ovidio. Se propone demostrar cómo Bruno “reconoce en Erasmo unas posibilidades críticas y subversivas de primer orden y transforma lo que en Erasmo es aparentemente una anécdota en categoría fundamental y llena de implicaciones en el plano teológico y religioso” (p. 262).

Los dos primeros capítulos de la segunda parte de la obra se proponen reconstruir los complejos contenidos del diálogo generado en el proceso de renovación de la imagen del universo.

A partir del desarrollo de los puntos básicos de la cosmología aristotélica, Granada subraya que en el mundo alto medieval no hay una cosmo-logía, está ausente una ciencia de la naturaleza como serie o conjunto de causas segundas, un conocimiento de los seres y procesos naturales por sus elementos constituyentes y sus causas naturales inmanentes (p. 312). Desde el siglo XII se abre un ámbito para las *rationes physicas*. La cuestión, señalada por Tempier, de *potentia ordinata* y *absoluta* de Dios cobra centralidad. Granada resalta su vigencia histórica hasta Tycho Brahe y afirma que es la base de la cosmología tradicional hasta Copérnico. Luego trabaja la tensión entre el Copérnico cosmólogo y el matemático. Hace hincapié en cómo la transformación cosmológica producida por *De revolutionibus orbium coelestium*—*Diviatiarum suarum ignarus*— generó a su vez una transformación no sólo de la astronomía y la física, sino fundamental en las concepciones epistemológicas y ontológicas, base de la ciencia moderna (p. 325). Se adjuntan luego las lecturas de Giovanni Maria Tolosani, Erasmus Reinhold y Philip Melancton. Frente a éstos, Bruno. Encuentra Granada en la teoría bruniana una elaboración de la doctrina estoica, que sumando las nociones copernicanas radicales, la supera (p. 355). Frente a éste: la unificación de Kepler, la focalización de Galileo Galilei en el estudio del mundo perteneciente a la *potentia ordinata*, el universo indefinido como rasgo de los límites de la razón humana y de las posibilidades de Dios de René Descartes (que evitaba a Bruno).

Luego, en el tercer capítulo, Granada nos insta a continuar en la elaboración de los efectos de *La profecía de la casa de Elías* en el siglo XVI ante la conjunción prevista para 1584 y el nuevo triángulo ígneo (p. 391). Analiza los caminos interpretativos de la tensión escatológico-cosmológica en la conciencia contemporánea ante las expectativas del fin cercano de la historia, en un apretado diálogo entre los partidarios de la cosmología tradicional y los de la copernicana. Pasando por las lecturas de Melancton, Lutero, Andreas Osiander, la excentricidad de Rheticus, observa cómo la lectura de la *nova de Casiopea* generaba una revisión crítica del dogma aristotélico de la inmutabilidad celeste. Suma a este diálogo, entre otros, a Jerónimo Muñoz, Francisco Valles, Thomas Digges, Michael Maestlin, Cornelius Gemma, Brahe, Thaddaeus Hagecius y Helisaeus Röslin. Más allá de conclusiones particulares, para Granada, la gran mayoría de los contemporáneos compartía como premisas: a) la ansiedad escatológica frente a la crisis religiosa sumada a los cálculos cronológicos que anunciaban el fin de la historia; b) el dualismo o heterogeneidad espacial del mundo, de allí que las novedades celestes sean imposibles *secundum ordinem naturae*; y c) Dios como potencia absoluta y libre: *praeter ordinem naturae*. Círculo que da como resultado “una curiosa y prácticamente universal

combinación de la cosmología dualista y finitista con la teología y religión cristianas” (p. 452).

Granada insiste con Bruno ahora para exponer su proceso de desescatologización y descristianización del universo. Desde *D'infinito, universo e mondi* traza, con principios aristotélicos, argumentos contra la concepción aristotélica del dualismo del mundo. “Mediante la contemplación del universo infinito y homogéneo (carente de jerarquía cosmológica) y la penetración intelectual de su unidad sustancial, el hombre puede vencer el miedo a la muerte y unirse a la divinidad en la forma más alta posible naturalmente” (p. 457). La auténtica cena a través de la filosofía y la acción heroica en el mundo, contra la ilusoria y fantástica cena cristiana. Nuevo cielo y nueva tierra no en un plano de renacimiento o *renovatio*, sino de permanente realidad cosmo-ontológica negada por el error aristotélico-cristiano y sustituida en la imaginación por una *vil fantasía* con los consiguientes efectos perniciosos en el plano religioso y civil.

Granada finaliza su obra dejando en claro que “el portavoz articulado de las fuerzas inarticuladas”, Francis Bacon, no fue ni un mero metodólogo ni un simple forjador del método inductivo (p. 482). Siguiendo los impulsos de P. Rossi, B. Farrington, y F.H. Anderson nos invita a observar una batalla filosófica que no puede soslayarse. Desde *Daniel 12, 4 —multi pertransibunt et augebitur scientia—*, *Instauratio Magna* es la gran restauración de la ciencia y del dominio humano sobre el universo en clave escatológico-milenarista. Al nuevo *orbis terrarum* le ha de corresponder un nuevo *orbis scientiarum*. Por otro lado, alejado de la nueva racionalidad galileana, al mismo tiempo rompía con la cosmología naturalista y mágica, acercándose al escepticismo griego y renacentista. La *acatalepsia* es superada por la *eucatalepsia*, donde no se deroga el sentido, se lo ayuda, y no se desprecia el entendimiento, sino que se lo gobierna (p. 498).

Finalmente, dos ejes parecen implícitos en la obra. Por un lado, el movimiento humanista recupera la poesía y, con ello, una *paideia* humana que no puede desvincularse de un replanteamiento del mismo cristianismo: ésta es la auténtica revolución cultural. Por otro lado, el debate en torno a la naturaleza de la divinidad y de la creación cristiana, centrada en la distinción entre *potentia absoluta* y *ordinata*.

De modo que los dos cuerpos del libro deben leerse como dos aspectos necesariamente conectados. Así, la intención de develamiento que gobierna el estudio tiene como resultado fundamental dar cuenta en especial en el siglo XVII de “la estrecha articulación de la problemática filosófica, teológico-religiosa y cosmológica o científica” (p. 42). Ejercicio teórico, en suma, que asume y estimula la tarea fecunda de continuar vinculando áreas aparentemente escindidas.

MARCELO ALBERTO BARBUTO
Facultat de Filosofia
Universitat de Barcelona
barbutomarcelo_alberto@hotmail.com