

Aviso Legal

Artículo de divulgación

Título de la obra: El paradigma de la Naturaleza en el siglo XVI castellano

Autor: Ferreras-Savoye, Jaqueline

Forma sugerida de citar: Ferreras-Savoye, J. (1999). El paradigma de la Naturaleza en el siglo XVI castellano. *Cuadernos Americanos*, 1(73), 78-89

Publicado en la revista:

Datos de la revista: *Cuadernos Americanos*

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, año XIII, núm. 73, (enero-febrero de 1999).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este artículo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
 - ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
 - ✓ Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.
- Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

El paradigma de la Naturaleza en el siglo XVI castellano

Por Jacqueline FERRERAS-SAVOYE
Université de Paris-X (Nanterre)

Introducción

SEGÚN PALABRAS DE EINSTEIN “incluso el espacio y el tiempo son formas de intuición que ya son inseparables de nuestra conciencia, lo mismo que nuestros conceptos de color, de forma o de dimensión. El espacio no tiene realidad objetiva si no es la de un orden o una disposición de los objetos que percibimos a través de él. El tiempo no tiene otra existencia fuera del orden de los elementos a través del cual lo medimos”.¹ De ahí que la concepción del Universo natural sea una construcción de la conciencia y que, como tal, se haya ido modificando a lo largo de la Historia, si bien muy lentamente, al compás de los avances científicos, consecuencia, ellos mismos, de una construcción previa (nos situamos, claro está, dentro del marco de la historia occidental y desde el enfoque de la misma).

La dificultad que experimentamos en distanciarnos de nuestro propio modelo interpretativo del universo se refleja, asimismo, en la complejidad de las definiciones que se dan de una palabra, tan evidente y sencilla al parecer, como es ésta de Naturaleza; así, el célebre diccionario francés de Littré propone nada menos que 29 definiciones, y en nuestro siglo André Lalande² le dedica varias columnas, abarcando la interrogación sobre el término desde el plano natural de los hechos comprobados científicamente hasta el plano metafísico del sentido posible de la vida humana.

En este cambio de milenio marcado por el empujeñecimiento de nuestro planeta y la consiguiente “uniformización” del planteamiento de la problemática existencial, me propongo volver sobre las características de la concepción de la Naturaleza y del universo en la época en que por primera vez un español, Sebastián

¹ Citado por Barnett, *Einstein et l'Univers*, Paris, Gallimard, 1962, p. 21.

² *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Alcan, 1929.

Elcano, dio la vuelta al mundo (había salido de Sanlúcar de Barrameda, con Magallanes, en 1519 y volvería sólo con dieciocho hombres a Sanlúcar en 1522), y en que, unas décadas más tarde, se dieron los inicios, con Copérnico, de una revolución en la concepción del universo,³ de trascendentales consecuencias no sólo en el campo astronómico sino en la historia del pensamiento. ¿Cómo se concebía entonces el universo? ¿Qué concepto se tenía de la Naturaleza?

Me apoyaré para ello sobre una serie de testimonios que nos han dejado los humanistas españoles, que forman las primeras generaciones de “intelectuales”, después del avance técnico que representó la imprenta; si bien cayeron en el olvido algunos de ellos, es de subrayar que sus obras fueron constitutivas del saber del ciudadano curioso del siglo xvi, alcanzando algunas un gran éxito (varias ediciones en pocos años y traducciones en los países vecinos) y que estos textos ofrecen un testimonio fidedigno del “constructo” imaginario de entonces, tanto más que varios autores expresaron su voluntad de “vulgarizar” una serie de conocimientos.

1. El sincretismo como respuesta a la multiplicidad de fuentes

El invento de la imprenta coincidió a mediados del siglo xv con la toma de Bizancio por los turcos (1453), que provocó el éxodo de los eruditos hacia el reino de Nápoles, favoreciendo ambas circunstancias el nuevo interés por la cultura grecolatina en la península italiana, de la cual se nutriría el pensamiento del Quattrocento, y a partir de él el Renacimiento europeo. Al mismo tiempo la imprenta permitió la nueva difusión de los textos de la tradición cristiana, a la par que suscitaba una nueva exigencia de exégesis, imprimiéndose la famosa Biblia poliglota de Cisneros en sus varias versiones lingüísticas (hebreo, griego y latín) en Alcalá en 1517. Y por fin, paralelamente, las nuevas empresas marítimas significaban la superación definitiva de los límites del mundo antiguo y contradecían a la vez a Tolomeo y a san Agustín.⁴

Esta nueva y contradictoria masa de fuentes alimentó la curiosidad de la época hasta el frenesi y dio lugar al sincretismo que

³ El *De revolutionibus orbium caelestium* es de 1543 y el astrónomo le regaló un ejemplar a Carlos V.

⁴ Para el griego Tolomeo la zona del Ecuador era intransitable por el excesivo calor; para san Agustín la tierra era plana y descansaba en el agua, según las palabras del

caracteriza el pensamiento renacentista, en su deseo de acopiar codiciosamente todos estos saberes pese a sus discordancias. Parece como si, desbordados por el entusiasmo que suscitaban tantas novedades juntas, los humanistas fueran incapaces de establecer unas normas lógicas de selección (comportamiento que nosotros podemos comprender a partir de nuestras propias actitudes frente a la masa de datos que nos brinda el Internet).

2. La curiosidad por la “philosophía natural”

EN el siglo XVI la “philosophía natural” constituye uno de los grandes temas de interés de los humanistas españoles, cuya curiosidad avivan sin duda las noticias que van llegando del Nuevo Mundo y acaso también la profesión que algunos desempeñan (médicos, cosmógrafos de la Casa de Contratación de Sevilla) y se preocupan por difundir ideas y conocimientos con un claro deseo de “vulgarización”, confesando muchas veces su intención en el prólogo de su obra, escribiendo deliberadamente en castellano cuando todavía la lengua culta era el latín (Erasmus, Luis Vives) y recurriendo a esa forma didáctica por excelencia que es el *Diálogo humanístico* que tanto éxito conoció entonces.⁵ Como se sabe, después de que saliera de la imprenta la *Suma de geografía* (1519) del sevillano Martín Fernández de Enciso, primer geógrafo en incluir en su obra las nuevas tierras americanas, y se levantara en 1527 el primer mapa “científico” del planeta,⁶ siguieron en 1545 los tratados del aragonés Martín Cortés y del cosmógrafo sevillano Pedro de Medina que conocieron un éxito rotundo.⁷

Pero, paralelamente, se escribieron varias obras de “vulgarización” sobre el universo natural y no es de extrañar que surgieran

Génesis. Pero es preciso señalar también que la edición latina comentada de la *Geografía* de Tolomeo por Miguel Servet (1535) permitió una racionalización de los nuevos conocimientos geográficos con la posibilidad de calcular matemáticamente los paralelos y meridianos; véase José María López Piñero, *Ciencia y técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*, Barcelona, Labor, 1979, p. 213.

⁵ Véase Jacqueline Ferreras, *Les Dialogues espagnols ou l'expression littéraire d'une nouvelle conscience*, París, Didier Érudition, 1985.

⁶ Martín Fernández de Enciso pasó la mayor parte de su vida en el Nuevo Mundo y su obra se reimprimió dos veces en Sevilla, traducándose al inglés la parte geográfica, véase López Piñero, *Ciencia y técnica*, p. 216.

⁷ El tratado de Medina alcanzó quince ediciones en francés entre 1554 y 1633, cinco en holandés, tres en italiano y dos en inglés; el de Cortés tuvo diez ediciones en inglés entre 1561 y 1630 según López Piñero, *ibid.*, p. 202.

primero y principalmente en Sevilla. Así sale en esta ciudad en 1547 la *Summa de philosophía natural*⁸ del Magnífico caballero Alonso de Fuentes, concededor de la historia sagrada y profana y poeta reconocido en la época. Bajo la forma amena de conversaciones que mantienen un caballero sevillano y otro toscano, paseándose a orillas del Guadalquivir, el autor, que declara en el prólogo su voluntad de “vulgarización”, expone las ideas y conocimientos del momento acerca del mundo natural. Este libro conocerá dos ediciones en italiano. El mismo año, otro sevillano, el “Magnífico caballero” Pedro Mexía, cosmógrafo de profesión, más conocido por su *Silva de varia lección*, dedica tres de sus *Coloquios*, respectivamente al sol (*Coloquio del Sol*), a la tierra (*Coloquio de la Tierra*) y a los fenómenos meteorológicos (*Coloquio natural*); la obra conocería un éxito rotundo con nueve reediciones antes del fin del siglo y dos ediciones en italiano en Venecia en el mismo periodo;⁹ diez años después (1558) en Granada, otro médico, Pedro de Mercado, dedica tres de sus *Diálogos de philosophía natural y moral* a los mismos temas (*Diálogo de la tierra y el agua; Diálogo del aire y el fuego; Diálogo de los cielos*), reeditándose su obra en 1574; en 1576 sale el *Coloquio del Sol* del doctor Diego Sánchez, y en 1587 el farmacéutico Miguel Sabuco, de Nantes, incluye en su *Nueva philosophía natural y moral* un *Coloquio de la compostura del mundo*, obra que se reeditó también en Madrid al año siguiente, mientras otros autores se hacen eco de las mismas preocupaciones en obras centradas en diversos temas como Antonio de Torquemada en su *Jardín de flores curiosas* (1570), obra en que intenta hacer el recuento de todos los fenómenos naturales inexplicables y que conocería un gran éxito con nueve reediciones hasta el fin del siglo, siendo traducida al francés, inglés e italiano.

Esta voluntad divulgadora es a su vez una consecuencia directa de la concepción humanística del universo natural y del lugar del hombre en él, reflejando esta relación del hombre con el universo natural la expresión varias veces empleada de *Philosophía natural y moral*, según la cual la *philosophía natural* concierne a

⁸ *Summa de philosophía natural en la qual asimismo se tracta de astrología, astronomía, y otras ciencias*. El conocido traductor Alfonso de Ulloa firma dos traducciones al italiano, saliendo la primera con un título muy parecido en Venecia, Plinio Pietrasanta, 1557, y la segunda con el título de *Le sei giornate*, Venecia, Domenico Farri, 1567; véase Françoise Richer-Rossi, *L'édition vénitienne et la matière espagnole (1540-1600)*, tesis, Paris-III, 1997.

⁹ Véase mi catálogo en *Les Dialogues espagnols*.

la Naturaleza y la *philosophía moral* al hombre, al que se concibe como *microcosmo*. Todos estos autores quieren difundir unos conocimientos que consideran necesarios a cualquier lector/auditor¹⁰ discreto por ser esclarecedores del lugar y vocación del hombre en este mundo. Y así lo expresa el mismo Pedro de Mercado en la Epístola preliminar:

Considerando lo poco que de philosophía hay en nuestra lengua materna y el deseo de muchos curiosos de saber de qué y cómo se compone esta machina del mundo, y el poco trabajo que avia de costar tomarlo de donde en otras lenguas está derramado y recopilarlo en mediano estilo en forma de diálogo, que diese algún sabor a los lectores, determiné de padecer los inconvenientes dichos por evitar otro mayor que es la ignorancia de las cosas naturales que tanto contentamiento dan entendidas.

3. La imagen astronómica del universo

EL conocimiento astronómico que todos tienen es libresco (de ahí, sin duda, el nombre de *philosophía*) y está basado en la tradición grecolatina, es decir la cosmología de Tolomeo que se inscribía en la sistematización de Aristóteles, transmitida luego a través de la *Historia natural* de Plinio (cuya obra conocería un gran éxito entre los humanistas del siglo XVI), y que Dante recoge en la *Divina Comedia*.

Según esta concepción, el cosmos se componía de una zona superior, celeste, incorruptible, inmutable, y de una zona inferior, zona de lo inestable y corrupto. Esta zona superior comprendía diez cielos, correspondiendo los siete primeros cada uno a un planeta: la Luna, Mercurio, Venus, el Sol, Marte, Júpiter y Saturno, siendo el octavo cielo el de las estrellas fijas, el noveno el del Primer Móvil y el décimo el Empíreo. La zona inferior se componía de cuatro elementos que eran, en orden descendente, el Fuego, el Aire, el Agua y la Tierra. El Universo era finito, la Tierra inmóvil en su centro mientras el Sol, la Luna y los demás planetas giraban alrededor de él.

Según esta concepción naturalista los astros influían en la vida humana y los cuatro humores del cuerpo, de cuyo equilibrio dependía la salud del hombre, según Galeno, se relacionaban con los Elementos. La Naturaleza aparecía así como una mansión muy

¹⁰ Recordemos la costumbre difundida entonces de la lectura en alta voz y ante una reunión de varias personas.

cómoda para el hombre, que proyectaba en ella las percepciones de sus sentidos. Esta cosmovisión prevalecería hasta Copérnico, y un siglo después, la Iglesia de Roma obligaría a Galileo a abjurar. Es de notar que encontramos esta misma concepción referencialmente en toda la literatura áurea. Y, sin embargo, ya en el siglo II a.C., siguiendo la corriente de los atomistas, Aristarco de Samos, como sabemos por el testimonio de Arquímedes, había ideado la posibilidad del heliocentrismo, aunque esta hipótesis quedaría sepultada en el olvido por espacio de diecisiete siglos. Este último dato permite comprender mejor la resistencia que se opuso a la teoría de Copérnico y Galileo: el heliocentrismo hacía tambalearse en sus bases la seguridad psíquica ligada al geocentrismo en un mundo *finito*, por retomar la expresión de Alexandre Koyré.

A modo de ilustración del estilo humanístico didáctico, doy a continuación unos pocos ejemplos de lo que escribe a propósito del universo astronómico el médico Pedro de Mercado a mediados de siglo:¹¹

[Los elementos de la zona inferior] están en continua corrupción y batalla por la vecindad que tienen y contrariedad de sus cualidades, esto es lo que dijo Heráclito estar todo hecho a manera de contienda o batalla (D. I, fol. 9r).

[La Tierra] está puntualmente en el medio y centro del mundo de su natural inclinación, y esta misma inclinación tienen todos los otros elementos y elementados, deseando cercarse del medio del mundo (D. I, fol. 16).

Su redondez está averiguada por el Sol y Luna y los demás planetas que a diversas horas aparecen en diversas regiones (D. I, fol. 23).

Toda esta máquina del mundo, cielos y elementos que comprende con vino que tuviese forma y figura redonda por ser la más perfecta de todas... Pártese en dos regiones. Una celestial que empieza desde el cielo de la luna hasta el último cielo que llaman empiroeo los teólogos y otra elemental que son los elementos y elementados compuestos de ellos que se comprenden debajo del cielo de la Luna [...] Y que sean los cielos redondos el sentido lo juzga (D. III, fol. 53r).

[El Sol] con su movimiento por el zodiaco causa los cuatro tiempos del año, según se mueve por las cuatro cuadras de él que son verano, estío, otoño, invierno y con este mismo movimiento, por los doce signos del zodiaco divide el año en doce meses (D. III, fol. 60).

Y por experiencia se conoce que las unas y las otras estrellas están en igual distancia unas de otras y por consiguiente están hincadas sin moverse y por eso se llaman estrellas fijas (D. III, fol. 62).

¹¹ *Diálogos de philosophía natural y moral*, Granada, 1558.

Luego, basándose en autoridades cristianas de la antigüedad (Ambrosio, Macrobio y Theodosio) da Pedro de Mercado las dimensiones del planeta, a saber:

Diez mil y quinientas leguas españolas. A la tierra cerca el elemento del agua el cual según Aristóteles es el mar y hácese de las fuentes, ríos, lluvias, por lo cual en el invierno está este elemento más crecido que en el estío y otoño porque en este tiempo las lluvias y ríos están más crecidos. Auméntase también con la influencia y señorío que la Luna tiene sobre él (D. 1, fol. 24r). Este elemento del agua tiene la misma redondez que la tierra, la cual averiguan los portugueses que navegan a las Indias del Rey de Portugal de Septentrión al Mediodía, que continuamente van descubriendo estrellas en el cielo que nunca habían visto y encubriéndose las que primero veían (D. 1, fol. 26).

Es de notar que Pedro de Mercado apela a la vez a autoridades cristianas y paganas y, más notablemente, que pone en un mismo plano la referencia libresca a la filosofía tradicional y la referencia a una noción de orden distinto, la de *experiencia* como fuente indiscutible de conocimiento. De hecho los humanistas se encuentran con que la experiencia de los marinos portugueses y españoles ha aportado conocimientos tan irrefutables como nuevos acerca del planeta y han superado así a estos Antiguos recién redescubiertos y venerados como modelos inalcanzables. La experiencia humana aparece como un modo —nuevo— de conocer fehacientemente la realidad,¹² sustituyendo las obras y las vivencias humanas a los libros como fuente de saber (lo que no va sin zozobra para estos sufridos lectores que eran los humanistas) y, de esta manera, los viajes marítimos refuerzan poderosamente el antropocentrismo tan característico de la conciencia individualista de la época. Pedro de Mercado no ignora los nuevos planteamientos astronómicos pero los rechaza insistentemente basándose en lo que le parece una prueba irrefutable: la experiencia vital de cualquiera de sus lectores, y así rebate la posibilidad del heliocentrismo: “Si se moviese la tierra [...] sería imposible no sentirse su movimiento [...] y moviéndose con tanta velocidad las torres y edificios se caerían”. Su concepción de la perfección del mundo, ilustrada por la redondez de la tierra, supone asimismo la noción de unidad, que se opone a la posibilidad de la pluralidad de mundos, otro de los

¹² “La experiencia de nuestros tiempos, que es madre de todas las cosas”, escribe Martín Fernández de Enciso en su *Suma*, citado por López Piñero, *ibid.*, p. 216.

temas que llega a abordar, dejando asomar así sus inquietudes (esta noción de unidad es un legado medieval que contribuye a frenar la asimilación de los avances científicos).

Años antes, Alonso de Fuentes había expuesto la misma concepción y acompañado su texto con un mapa muy interesante (f. LXXV) por ser revelador de la misma actitud sincrética. En efecto, este mapa reúne a la vez los nuevos descubrimientos y la concepción astronómica tradicional. En la tierra aparecen los contornos de África, Europa, parte de Asia y el continente americano; la tierra, redonda, con sus continentes y mares, está en el centro del mundo, y la rodean los otros elementos restantes —una corona de nubes representa el aire y otra corona de llamas el fuego— luego siguen los distintos planetas hasta llegar al firmamento.

4. *El paradigma de la Naturaleza*

LA emergencia y la progresiva afirmación de la conciencia individualista que caracteriza el Renacimiento llevó aparejada una concepción inmanente de la vida humana, cuyos intereses debían encontrar una manera de integrarse en la concepción heredada de la sociedad teocrática medieval. Asumió este compromiso el papel que se le atribuyó a la Naturaleza, con el refuerzo de la autoridad de los autores de la Antigüedad y apoyándose en la concepción de santo Tomás (*Natura est quoddam instrumentum Dei moventis*).¹³ La relación entre Dios y la Naturaleza aparece así como un postulado bajo la pluma de Martínez de Castrillo, autor del primer tratado de dentistería europeo en lengua vernácula,¹⁴ que escribe:

Quando Dios crió el Universo, dio una orden y manera entre las cosas de él, para que se conservasen y perpetuasen las especies de ellas, que es lo que llaman acá naturaleza, y así se hacen y engendran unas a otras, y éstas llaman causas inmediatas, porque no media ni hay otra causa entre el eficiente y la efecta, o facta, como cuando un hombre hace y engendra a otro, y un caballo a otro y así de los demás. Y a Dios que es la causa primera y universal, llamamos causa mediata: porque siempre entre Dios y lo que se hace, media otra causa instrumental, como en el ejemplo que tengo puesto, que cuando Dios hace un hombre, siempre media otro, y Dios mediatamente concurre en la tal hechura: porque sin él no hay nada hecho (pp. 66-67).

¹³ *Sum. Theol.*, I-II, q6, a 1 ad 3.

¹⁴ *Coloquio breve y compendioso sobre la materia de la dentadura y maravillosa obra de la boca con muchos remedios y avisos necesarios*, Valladolid, Sebastián Martínez, 1557. Citamos por la ed. facsímil, Madrid, Vassallo de Mumbert, 1975.

La filosofía antigua que concibe la Naturaleza como un mundo armonioso —recuérdese la música de las esferas celestes— permite valorizar este mundo sin entrar en contradicción con la religión cristiana, que a su vez garantiza la perfección de la Naturaleza al ver en ella la obra de Dios, por lo cual sólo puede ser perfecta. Así los humanistas celebran una y otra vez la belleza, la riqueza, la variedad y la bondad del mundo natural. Se admiran de *la grandeza del mundo, de las diferencias de los árboles y plantas, frutas y yerbas y flores*, deslumbramiento por la vida natural que transparece en la reflexión que uno de los médicos de Carlos V, Montaña de Monserrate, pone en boca de uno de sus personajes: “Anoche como estuvimos hablando de la generación de los animales, pensando en la sabiduría de la Naturaleza y en sus obras tan admirables, me desvelé toda la noche”.¹⁵

El entusiasmo que sienten es tal que en este maravilloso mundo natural todo les parece posible precisamente por respaldar la fe cristiana esta admiración. Así justifica Antonio Agustín en sus *Diálogos de las medallas*¹⁶ la existencia de... los centauros: “No hay nada imposible a Dios pero dificultoso es de creer. Cosas muy extrañas se averiguan ser verdaderas, quién creyera del elefante lo que estaba escrito, si no lo viéramos”.

Por su parte, después de referir las virtudes notabilísimas de unas aguas, en su *Diálogo en laude de las mujeres*,¹⁷ Juan de Espinosa añade este comentario: “Las propiedades o virtudes, no poco difíciles de creer, por ignorarse las causas, o porque verdaderamente las más de ellas excedan los términos de la humana naturaleza, pero atribúyanse a la divina, y así, como sobrenaturales, podremos sin dificultad alguna creerlas” (p. 190).

O sea que la religión sirvió para fundamentar un “naturalismo mágico” (no sin que algunos inviertan los términos del razonamiento, como Antonio de Torquemada, según el cual se llaman milagros todas las cosas naturales para las cuales no se tienen explicaciones).¹⁸

¹⁵ *Sueño del Marqués de Mondéjar*, Valladolid, 1551, ed. facsimil, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, 1973. f° LXXIV.

¹⁶ *Los diálogos de las medallas, inscripciones y otras antigüedades*, Tarragona, Felipe Mey, 1587. Citamos por la ed. de Josephi Rochii, Lucae, 1774, p. 191.

¹⁷ Milán, 1580. Citamos por la ed. de José López Romero, Granada, Antonio Ubago, 1991.

¹⁸ *Jardin de flores curiosas*, Salamanca, 1570, Ed. de Giovanni Alegra, Madrid, Castalia, 1982, pp. 107-108.

Por fin, la bondad intrínseca de la Naturaleza queda probada con el ejemplo de la cicuta, planta venenosa que, de saberla utilizar, es benéfica según leemos en el *Jardín de flores curiosas* de Antonio de Torquemada. Y Juan de Espinosa explicita este finalismo antropocéntrico recalcando que

si supiésemos las virtudes de las cosas, y en especial de las plantas, aún a las herbezuelas, que por el campo pisamos con los pies, honrariamos, cultivándolas curiosamente en los muy guardados huertos. No hay cosa que la Naturaleza haga en vano. Y aunque a nosotros, por ignorar sus secretos, algunas de ellas parezcan malas, ninguna hay que, a lo menos para algún particular fin provechoso o ejemplar, no sea buena (p. 203).

Dentro de la concepción cristiana de la vida, la Naturaleza está programada, diríamos hoy, para responder a las necesidades del hombre.

5. *La nueva concepción del finalismo cristiano*

LA religión cristiana no sólo dio un fundamento irrefutable por siglos a la concepción antropocéntrica del occidente europeo, sino que asentó la superioridad del hombre (cristiano) con el argumento de la Revelación. La primera obligación del hombre consistiría en entrar en posesión de la creación, y así pudo escribir el doctor Diego Sánchez (1576):

Es tan claro descuido, y digno de reprehensión no tener los hombres cuenta con su hacienda, especialmente los cielos y la tierra, que son tan principales posesiones, entre las que les crió Dios para su uso y servicio y para que cuenten su gloria y den a entender las obras maravillosas de sus manos y se pueda de ellas colegir la inefable perfección de las invisibles, que tiene aparejadas para manifestar a los que lo aman (fol. 67).

Estas líneas resumen muy bien las directrices del nuevo finalismo cristiano, fruto del compromiso hallado entre la tradición religiosa cristiana medieval, que hacía del más allá la única meta de la vida terrestre, y la nueva atracción ejercida por este mundo: criado por Dios para el servicio del hombre éste tiene la obligación de conocerlo (de conquistarlo) para rendir homenaje a Dios. Es de subrayar el valor capitalista de la metáfora a la que recurre el autor, quien equipara el planeta con un patrimonio que hay que explotar.

Establece la misma relación de pertenencia jerarquizada Luis Mexía y Ponce de León al escribir: “Todas las cosas fueron criadas para servicio del hombre y el hombre para servir a Dios, porque éste es su último fin y sumo bien”.¹⁹

La religión no solamente no se opone al disfrute de este mundo, sino que le reconoce al hombre (cristiano) el derecho y hasta la obligación de señorearlo todo.

Paralelamente, el finalismo antropocéntrico característico de la filosofía antigua se vio rehabilitado, dando lugar a una nueva valorización del hombre, merced al dogma de la Resurrección. Ilustran particularmente bien estas consideraciones las dos tesis opuestas que desarrolla Fernán Pérez de Oliva en su famoso *Diálogo de la dignidad del hombre*, editado con una continuación por Cervantes de Salazar: a Aurelio que presenta una visión pesimista de la vida del hombre desde que nace, desnudo e incapaz durante largo tiempo de valerse por sí mismo hasta su muerte después de muchos sufrimientos y enfermedades, contesta Antonio con un enfoque diametralmente opuesto basado en la Revelación y Resurrección de Cristo que hace del hombre el rey del mundo (en el primitivo texto de Pérez de Oliva, el juez encargado de zanjar la cuestión elogia los distintos talentos de ambos oradores, dejando así al lector libre de elegir la tesis que más le convenza, pero su editor y continuador Cervantes de Salazar le da la razón al orador cristiano).

6. La razón, guía moral

PARTIENDO del supuesto de la bondad absoluta de la Naturaleza, se considera que así como los animales, guiados por su instinto, no yerran, así el hombre debe obrar según lo que le dicta su *razón natural*, recurriendo a su voluntad, para cumplir con el mandato divino. La religión garantiza de este modo la rectitud de la razón humana, que por ser el talento *natural* específico del hombre, le encamina forzosamente hacia el bien. Esta perspectiva debe regir todas las actividades humanas y como tal, la Razón preside el examen de conciencia que recomienda el anónimo autor del *Saludable y devoto diálogo entre un penitente y su confesor*:²⁰ “Assentado en tu capítulo, poniendo [...] a la razón por perlado, llame la razón

¹⁹ *Apólogo de la ociosidad y el trabajo*, Alcalá, 1546, f° XLIX.

²⁰ Sevilla, 1550.

a cada una de las potencias y a cada uno de los sentidos y hábleles en particular y ellos respondan” (fol. e).

La razón aparece así como una facultad superior infalible y la metáfora eclesiástica expresa la confusión entre facultad intelectual y actitud fideísta, confusión reveladora de la ideología de la época o, más exactamente, de la fuerza de las creencias religiosas como elemento psicológico de primer orden que fundamenta el discurso del hombre previamente al tema considerado. El hombre cristiano se concibe así como mandado por Dios para adueñarse de la Naturaleza entera.

Conclusión

INTENTÉ esbozar muy brevemente las líneas directrices que configuran, a mi ver, la mentalidad del europeo del siglo xvi en su versión castellana, poniendo de relieve la convergencia de elementos dispares que se refuerzan mutuamente. En efecto, en el siglo xvi la herencia grecolatina que elaboró la concepción de un mundo estable y finito se ve potenciada a la vez por el catolicismo, cuya voluntad de universalidad coincide desde la Edad Media con la filosofía de Aristóteles y por los descubrimientos marítimos que acreditan la fe en la capacidad del hombre a ser el rey de la creación como una especie de espejismo que desmentirá la historia más tarde (si bien muy pronto en el mismo siglo hubo voces discordantes).