

Giulio F. Pagallo\*

## Filosofía y política en la defensa de la *naturalis contemplatio* en un aristotélico del renacimiento: Cesare Cremonini (1550-1631)<sup>1</sup>

### RESUMEN

Se examina la defensa que de la filosofía en cuanto *episteme*, elaboró el aristotélico renacentista Cesare Cremonini (1550-1631), al introducir el curso de lecciones sobre la *Física* de Aristóteles, según la redacción todavía inédita del Ms.200-2 de la Biblioteca Universitaria de Padua. Mediante un *topos* ya clásico, y actual, los temas en discusión son, además de la falta de *certitudo* y la inconsistencia veritativa que afectan las conclusiones de la filosofía de la naturaleza, la inutilidad e incluso la peligrosidad que, desde el punto de vista ético-político, parecen descalificar la labor del filósofo ociosamente dedicado a la *contemplatio* de la verdad, cuya presencia en la sociedad civil puede levantar sospechas y alarma. La interpretación de la réplica cremoniniana intenta establecer conexiones entre el perfil conceptual de los argumentos esgrimidos, y algunos episodios de la biografía intelectual y académica de Cremonini; sin dejar de tomar en cuenta las implicaciones políticas que pueden derivarse, en perspectiva histórica, del amplio debate que caracterizó la vida académica y cultural del estudio de Padua y de la república veneciana, durante la segunda mitad del siglo XVI.

*Palabras clave:* CREMONINI, CESARE (1550-1631); RENACIMIENTO (FILOSOFÍA ARISTOTÉLICA DEL); FILOSOFÍA (VERDAD Y UTILIDAD DE LA); PADUA (UNIVERSIDAD DE); LA TRADICIÓN ARISTOTÉLICA EN LA UNIVERSIDAD DE).

### ABSTRACT

The defence of philosophy as *episteme* is examined, as elaborated by Renaissance Aristotelian philosopher Cesare Cremonini (1550-1631) in his as yet unpublished manuscript numbered 200-2 by the University of Padua, which purported to be an introduction for a course on Aristotle's *Physics*. Following a *topos* both classic and contemporary, the issues are, in addition to the lack of *certitude* and the inconsistency of truth concerning the philosophy of nature, the uselessness and even the ethical-political danger arising from the work of the idle philosopher devoted to the contemplation of truth, whose presence in society may stir suspicion and unrest. The analysis of Cremonini's arguments intends to establish the connections between the philosopher's views and his own academic and intellectual circumstances. Also, the political implications are taken into account that resulted from the wide-range debate typical of academic and cultural life in the Studio of Padua and the Republic of Venice during the second half of the 16<sup>th</sup> Century.

*Keywords:* CREMONINI, CESARE (1550-1631); RENAISSANCE (ARISTOTELIAN PHILOSOPHY); ARISTOTELIAN TRADITION; TRUTH AND USEFULNESS OF PHILOSOPHY; PADUA UNIVERSITY.

\* Profesor jubilado de la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela.

<sup>1</sup> Texto, ampliado, de la charla dictada en Caracas, el 23 de julio de 1999, en la oficina de enlace de la Universidad de Oriente, con la colaboración del Centro de Estudios Teóricos y Filosóficos de Caracas.

*E in somma si può dire che il filosofo e l'uomo l'uomo riflessivo coll'abito della vita sociale non può quasi a meno di non essere filosofo di società (o psicologo, o politico ec.), coll'abito della solitudine riesce necessariamente un metafisico.*

G. LEOPARDI, *Zibaldone di pensieri*, 12 Maggio 1825

**L**ejos del mundanal ruido de la ciudad de Padua, azotada por la peste, suspendida hacía tiempo toda actividad académica, Francesco Piccolomini iba componiendo, en la casa de campo, las páginas innumerables de su primera obra en imprenta, la *Universa philosophia de moribus*. Corría, posiblemente, el año de 1576. En la redacción de la *tertia dubitatio*, el catedrático *in primo loco* de filosofía natural en el Estudio de Padua, se aprestaba a enfrentar una cuestión que ya se había vuelto tópica en la historia de cultura universitaria, a menudo muy dispuesta a dirimir los altercados corporativos de los gremios profesionales.

El tema a debatir era si debía reconocerse la superioridad de la sapiencia, o de la prudencia; y si había que preferir al ideal de la vida contemplativa, el de la vida activa, o viceversa. En realidad, la confrontación entre las dos ideas reguladoras, sublimaba, ocultándolos a los ojos de los demás, litigios, resentimientos, envidias de literatos, hombres de leyes y filósofos. Ambos bandos, sacando a relucir *pro domo sua*, o bien los textos pertinentes de Aristóteles, o bien aquéllos, no menos célebres, de la tradición platónica, habían vuelto especialmente intrincada una cuestión que, en sí misma, no resultaba tan ardua<sup>2</sup>.

Con el *de moribus*, por lo tanto, que saldría publicado en 1583, Piccolomini se alistaba en un debate que desde hacía tiempo estaba abierto, y contribuía a una discusión que, por más de cuarenta años y a lo largo de toda la segunda

<sup>2</sup> *Universa philosophia de moribus a FRANCISCO PICCOLOMINEO Senense, philosophiam in Academia patavina e prima sede interpretante, nunc primum in Decem gradus redacta et explicata...*, Venetiis 1583. A. E. BALDINI, *Per la biografia di Francesco Piccolomini*, «Rinascimento», S. II, XX(1980), p. 418, señala que, posiblemente, el ms. de Milán, Biblioteca Ambrosiana, Bibl. Ambrosiana, D. 413. inf.: *Praelectiones Ethicae sive in librum de moribus*, cc. 84, guarda la primera redacción de la obra.

mitad del siglo XVI, había ocupado el mundo de las escuelas universitarias y los académicos de Padua y Bologna. Con cautelosa inteligencia, intentaba encontrar una salida que fuera distinta de la simple opción en favor de la filosofía teórica o de la filosofía práctica; de la *sapientia* o de la *prudentia*<sup>3</sup>.

En esta última etapa del debate, volvían a plantearse, sin que faltaran repeticiones y flaquezas en los análisis, los planteamientos esenciales de la antigua «disputa de las artes»<sup>4</sup>, una contienda en la que, durante muchos años del siglo XV, estuvieron empeñados literatos y juristas partidarios de la cultura ético-política, por un lado, y médicos y filósofos defensores del conocimiento científico, por el otro.

La historia de la contraposición de las «dos culturas» —como suelen llamarse después del libro famoso de Snow—, esto es, de dos concepciones antitéticas del hombre y de su saber, ha sido investigada con extraordinaria finura por Eugenio Garin, quien, en más de una ocasión, y a veces alejándose de la opinión menos incisiva de estudiosos como Paul Oskar Kristeller, ha insistido sobre el significado nada superficial, ni meramente académico de la diatriba<sup>5</sup>.

También quien escribe ha podido contribuir, en años ya remotos, a la reconstrucción de esta pequeña, y a la vez grande, historia, agregando nuevos textos y sugiriendo algún lema interpretativo; por ejemplo, con el señalamiento de la existencia, en la biblioteca de Würzburg, del manuscrito de la *quaestio* escrita por Bernardo de Florencia, esto es del texto que conserva la réplica muy directa y vigorosa a la *invectiva* de Petrarca «en contra de los médicos». Así

<sup>3</sup> De toda la discusión, nos brinda una cuidadosa reseña histórico-crítica A. POPPI, *Il prevalere della 'vita activa' nella paideia del Cinquecento*, in: AA.VV., *Rapporti tra le Università di Padova e Bologna. Ricerche di filosofia, medicina e scienza*, a cura di L. Rossetti, Ediz. Lint, Trieste, 1988, pp. 97-125.

<sup>4</sup> A. POPPI, cit., p. 97: «Il rapporto tra la vita attiva e quella contemplativa, cioè tra l'impegno nella città e nello stato con i doveri politici, sociali, familiari che ne conseguono, da una parte, e la dedizione allo studio, alla conoscenza di se stessi e della natura dall'altra, ha costituito da sempre un problema che con alterne vicende e' stato risolto ora in favore del 'bios theoreticos', ora invece dell'ideale della vita pratica».

<sup>5</sup> Véase, por lo menos, *La disputa delle arti nel Quattrocento*, ed. por Eugenio Garin, Firenze, 1947; y P. O. KRISTELLER, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, trad. cast., México, 1993; cfr. L. THORNDIKE «Medicine versus Law at Florence», *Science and Thought in the Fifteenth Century*, New York, 1929.

mismo, a la serie de los textos filosóficos, se han sumado las páginas de Mengo Bianchelli, profesor de lógica entre Ferrara y Padua, intérprete famoso, en su época, de la inmensamente famosa *Logica magna* de Paolo Veneto<sup>6</sup>.

Volviendo a la cuestión tal como se desarrolla en siglo XVI, ella se abre con el discurso *Del modo di studiare* que redacta, alrededor del año de 1530, Sperone Speroni, literato y discípulo del filósofo ilustre Pietro Pomponazzi; y continua con el más elaborado y laborioso *Dialogo della vita attiva e contemplativa*, que el mismo autor prepara, en 1542, a petición de Danielle Barbaro. La discusión prosigue, todavía, con la intervención de Alessandro Piccolomini y su *Della istituzione di tutta la vita dell'huomo nato nobile, et in città libera*, cuya primera escritura remonta al año de 1540<sup>7</sup>; para cerrarse, finalmente, con el abigarrado aporte de Francesco Piccolomini y su abundante *Universa philosophia de moribus*, escrita, como ya hemos señalado, durante la forzada interrupción de las clases del año lectivo de 1576, y publicada en Venecia siete años más tarde.

Sobre todo en los escritos del literato Speroni y de Alessandro Piccolomini, humanista y hombre de iglesia, es dado encontrar documentada la «aspiración a lo concreto presente en la cultura italiana de la época»; y la «protesta en contra de la abstracción de un pensamiento alejado de los problemas reales de la vida y de la sociedad, protesta que reaparece con insistencia incluso en la carta», fechada 26 de septiembre de 1558, que Piccolomini enviara desde Siena al hermano experto en derecho y residente en Macerata. En la misiva, Piccolomini «deplora que tan sólo la moral haya sido descuidada en el progreso general de las ciencias, a pesar de que el hombre sea naturalmente más apto para la acción que para la contemplación»<sup>8</sup>.

Especialmente significativa es el cotejo que Piccolomini emprende, en el capítulo séptimo de su libro, «de las dos felicidades, especulativa y civil, es decir

<sup>6</sup> G. F. PAGALLO, *Nuovi testi per la «disputa delle arti» nel Quattrocento: la «Quaestio» di Bernardo da Firenze e la «Disputatio» di Domenico Bianchelli*, «Italia Medioevale e Umanistica», II (1959), pp. 467-81.

<sup>7</sup> V. sobre el texto de A. Piccolomini el ensayo de A. POPPI, «Il problema della filosofia morale nella scuola padovana del Rinascimento: platonismo e aristotelismo nella definizione del metodo dell'etica», in: *Platon et Aristote à la Renaissance. XVIe Colloque international de Tours* (1973), París, 1976, pp. 105-146; spec. pp. 114-5, 119-22, 124-32.

<sup>8</sup> A. POPPI, cit., p. 115.

práctica, y de la diferencia entre Platón y Aristóteles acerca de éstas». Los dos grandes pensadores de la antigüedad no habrían dudado un solo momento en considerar que la felicidad especulativa, la más noble por su naturaleza, resulta sin embargo «muy imperfecta en este mundo». En realidad, apunta Piccolomini, la felicidad civil es para los seres humanos la más apropiada, como se manifiesta «incluso por la estructura psicológica del hombre en su integridad». La felicidad del hombre, en fin, «es de naturaleza activa, naciendo de la perfección de la facultad racional, así como ésta se expresa en la virtud de la prudencia»<sup>9</sup>.

De este modo, Alessandro Piccolomini termina por reconocer «lo indispensable que son los dos ideales de vida, aun cuando se reconozca su diferente nobleza y necesidad»; e «intenta resolver con una conciliación superior la *quaestio* eterna, que hoy todavía, con lenguaje distinto, ve contrapuestas formas diferentes de cultura y juicios de valor antitéticos»<sup>10</sup>.

A los libros y ensayos numerosos que forman parte de este cuadro, se le pueden todavía añadir las dos oraciones *De philosophiae laudibus* y *De legum et iuris laudibus*, que fueron leídas en Padua, por el clérigo de Verona Pietro Francesco Zini, en 1547 y 1549 respectivamente<sup>11</sup>; y, sobre todo, la apología del conocimiento filosófico y de la ciencia natural, extendida por el celebrado Cesare Cremonini, hacia finales del '500 el más famoso catedrático del ateneo patavino.

Nada importante nos dicen los discursos del canónico Zini; salvo, si acaso, la salida polémica muy fogosa en contra de los contemporáneos comentaristas de Aristóteles, a menudo en ayunas de la necesaria preparación filológica, los cuales, sin embargo, aun careciendo de los instrumentos exegéticos más elementales, tienen la osadía de interpretar las obras más difíciles del maestro peripatético —cuyo sentido necesariamente destrozan—, incapaces como son hasta de aproximarse al pensamiento del filósofo<sup>12</sup>.

Muy otro es, por supuesto, la trama conceptual que presenta la «apología» del puro saber filosófico y de la ciencia natural —la *naturalis contemplatio*

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 117-8.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 123-4.

<sup>11</sup> Ambas se encuentran impresas, junto a la *publica gratulatio* en honor del obispo de Verona Agostino Valerio, in: P. F. ZINI, *Orationes tres*, Venetiis apud Christophorum Zanetum, 1574.

<sup>12</sup> P. F. ZINI, *De philosophiae laudibus oratio*, cit., c.13v.

precisamente— que Cesare Cremonini extiende y dicta públicamente, antes del mes de junio de 1600. Ocupa los primeros folios del *Ms. 200-2* de la biblioteca universitaria en Padua, y representa la introducción de la *Expositio in libros phisicorum* de Aristóteles, que el Cremonini dictó según la modalidad de las «lecciones particulares» a los jóvenes monjes benedictinos, reunidos en la abadía de Santa Giustina, famoso centro de cultura en la ciudad de Padua<sup>13</sup>. La *Expositio*, junto a otros cursos sobre lógica y filosofía de la naturaleza, forma parte del compromiso docente que, a partir del período académico 1596-7 y durante unos cuantos años más, Cremonini desplegó en la casa de la orden benedictina, muy querida por él hasta sus últimos días<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> C. CREMONINI, *Expositio in libros phisicorum*, Padova, Biblioteca Universitaria, *Ms. 200.2*, f.4r-351v. Para la datación, cfr., al f.151v, en el *incipit*, la única indicación explícita que el ms. ofrece: «In nomine domini nostri Iesu Christi eiusque matris virginis Mariae incipit expositio excellentissimi domini Cesaris Cremonini in 2. um librum Phisicorum. 1600 die vero 23 iunii». Se trata, según HEINRICH C. KUHN, *Venetischer Aristotelismus im Ende der aristotelischen Welt. Aspekte der Welt und des Denkens des Cesare Cremonini (1550-1631)*, Frankfurt a. Main, Peter Lang, 1996, pp.762-64, de la «Paduaner Redaktion», de 1600, del comentario cremoniniano a la *Física* de Aristóteles, el cual nos ha llegado «in zwei deutlich verschiedenen Redaktionen». La primera, como atestigua a las claras el *incipit* del texto, trae «eine Privatvorlesung für Kleriker»; cronológicamente posterior y muy distinta es la «Pariser Redaktion», de 1603, conservada en el ms. de París, *Bibliothèque Sainte Geneviève 2176*, ff.1r-375v.

<sup>14</sup> En realidad, nada ocasional, sino más bien inspirado por un programa didáctico muy preciso, aparece la relación que, durante unos cuantos años, Cremonini mantuvo con los benedictinos de Santa Giustina en Padua, en cuanto profesor e intérprete de la filosofía aristotélica; así lo aseguran, además del ya mencionado ms. *200.2*, también los mss. *2075* (sec. XVI: 1597, f. 301v; 1598, f. 379r) y *2079* (sec. XVI-XVII) de la misma Biblioteca Universitaria de Padua. Estos códigos integran un tríptico que la Dra. Lavinia Prosdocimi ha examinado, con resultados interesantes y que su cortesía me ha facilitado; de los que se recaba que, con toda probabilidad, los tres mss. tienen origen común en el ambiente de la abadía de Santa Giustina, mientras que otra serie de elementos paleográficos y codicológicos comunes, hacen suponer que, en su conjunto, los mss. en cuestión conservan un *corpus* de cursos dictados por Cremonini en el mismo centro religioso, durante varios años. A los tres patavinos, hay que agregar también el *cod. 480* del Archivo de la Badía de Montecassino; con el cual se completa la exposición cremoniniana sobre la filosofía de naturaleza de Aristóteles; el nuevo ms., según el señalamiento conciso hecho por L. A. KENNEDY, *The philosophical manuscripts of Cesare Cremonini*, «Manuscripta», XXIII (1979), p. 85, contiene en las pp. 1-648, el comentario del *De anima* aristotélico, presentando la grafía de «D. Angelus de Mediolano», quien en su condición de «auctoris auditor scribebat in amplissimo

Lo más característico en el texto cremoniniano, es, en este caso, el planteamiento formal que el autor utiliza para elaborar la defensa de la *contemplatio naturalis*: se trata del método dialéctico que adelanta la tesis a defender, mediante la refutación de las posiciones contrarias. El amplio espacio concedido a la exposición de éstas, da motivo a conjeturar que quien escribe esté preocupado por las implicaciones «pragmáticas» (mejor sería llamarlas con su propio nombre: «políticas») que se puedan derivar de la discusión en torno a la naturaleza y función de la labor filosófica. Preocupación, conviene añadir, muy justificada en quien, ya desde algún tiempo había podido experimentar en su propia persona, cómo los golpes de la animosidad y la envidia, encendidas casi siempre por la envidia y a raíz de minúsculas discrepancias académicas, podían llegar a amenazar la honra y el prestigio y, en los casos extremos, hasta la libertad y la vida de un hombre<sup>15</sup>.

En efecto, como consecuencia de algunos hechos ocurridos poco tiempo después de las mencionadas lecciones sobre la *Física*, el gobierno de la república veneciana daba constancia «a los rectores de Padua», el 29 de mayo de 1604, que no escapaba a las autoridades

---

divae Iustinae cenobio, A. D. 1604». Por otra parte, a testimoniar la larga e intensa conexión que Cremonini tuvo con Santa Giustina, recuerda C. B. SCHMITT (*s. v.* en: *Dizionario biografico degli italiani*, 30, Roma, 1984, p. 620), que el catedrático famoso «nel testamento stabiliva che i suoi beni temporali, inclusa la biblioteca, andassero ai monaci di S. Giustina, presso i quali fu sepolto». En el documento en cuestión, publicado por A. FAVARO en el «Archivio veneto», n.s., XIII, xxv (1883), pp. 437-8 n.1, además de la conocida declaración con que comienza: «Ad philosophiam sum vocatus, in ea totus fui, si aliquid philosophando peccavi, memento me esse hominem, cui innatum est peccare, te vero esse Deum, cui proprium est misereri semper et parcere», figura la disposición final: «In tutti gli altri miei beni presenti e futuri, io costituisco eredi universali i Reverendi Monaci di S. a Giustina, dalli quali sarò sepolito»; sobre la fórmula inicial del testamento, cfr. las observaciones avanzadas por KUHN *cit.*, pp. 171ss. También Francesco Piccolomini tuvo una relación asidua con el monasterio de Santa Giustina, entre 1580 y 1590, según documentan los codd. de Brescia y Siena, en los que se hallan ciclos de *lectiones* sobre textos aristotélicos; v. en propósito, A. E. BALDINI, *Per la biografia...*, *cit.*, pp. 398, 417, 419s.

<sup>15</sup> Muy sensible a problemas de este tipo, se mostró el propio Piccolomini, quien en la dedicatoria dirigida al Senado veneciano de la *Universa philosophia de moribus* «non mancò [...] di sottolineare l'aspetto «politico» del suo insegnamento, ricordando che era stato sempre rivolto in particolare modo all'utilità dei nobili veneti», observa con razón A. E. BALDINI, *Per la biografia cit.*, 403-4.

cómo el trabajo penoso que en el presente recibe el susodicho Doctor Cremonino, procede de particulares enemistades a causa de emulación y de competencia de personas interesadas y de mal ánimo, quienes le guardan un antiguo, intenso y mortálsimo odio, por lo cual procuran constantemente de urdir insidias en su contra<sup>16</sup>.

En este sentido, no es nada atrevido pensar que, tal vez, no una simple preocupación teórica o ritualmente académica, debe haber inducido al Cremonini a ocuparse de nuevo, y en el terreno neutral de un claustro de religiosos, de la muy debatida cuestión sobre la esencia de la filosofía programada y trabajada *naturaliter*, sobre su finalidad eminente y, especialmente, sobre su relación con la sociedad y los ordenamientos políticos. Una preocupación de tanto apremio, nos aventuramos a suponer, que lo obliga, justamente, a preferir el cuestionamiento dialéctico del temario, que procediendo primero a exponer las tesis contrarias, deja que, luego, su refutación resulte evidente y completa. Máxime de aquellas que más insidias involucran desde el punto de vista ético-político, y que mejor se prestan a ser utilizadas por quien quiera volver sospechosa la figura del pensador y levantar dudas sobre su vocación a la soledad y a la ciencia.

En el fondo, había que darle una más contundente y clara respuesta a las perplejidades que, en torno a la utilidad del conocimiento puramente teórico, Francesco Piccolomini había reseñado en el capítulo vigésimo segundo de la primera parte de los *Librorum ad scientiam de natura attinentium*, publicados poco antes en Venecia, en el año de 1596. Se trataba, como todos sabemos, de una dificultad antigua, reiteradamente alimentada por argumentos conocidos e infaliblemente repetidos, incluso dentro de las más noble y pura tradición filosófica; para empezar, con la escena famosa del diálogo platónico, y el malaventurado de Tales y la sonriente criada de Tracia, personajes de la parábola infalible<sup>17</sup>. Y, sin embargo, en época de contrarreforma el asunto no podía

<sup>16</sup> A. POPPI, *Cremonini e Galilei inquisiti a Padova nel 1604. Nuovi documenti d'archivio*, Padova, 1992 (y cfr. de mismo autor y con título idéntico, pero con más detallada documentación, el art. publicado en «Il Santo. Rivista antoniana di storia dottrina arte», XXXIII (1993), pp. 5-112), p. 73; expresiones muy parecidas figurarán, un mes más tarde, en la comunicación de la señoría a los mismos rectores: pp. 81-2.

<sup>17</sup> PLATÓN, *Teeteto*, 174a-b: se trata del conocido cuento de Tales, «de quien por hacer astronomía y mirar a lo alto cayó al pozo, se dice que una sencilla y graciosa sirvienta tracia se burló de su empeño por saber lo del cielo, y de su ignorancia de lo que ante él y a sus pies



tratarse con ligereza; argumentaciones de ese estilo podían trastocarse, de pronto y sin más, *last but no least*, en sospechas, o insinuaciones, muy peligrosas, dado que, en muchos casos, el pensamiento filosófico, dejado solo y sin guía, aparenta caer en contradicción con los principios de la *nostra Theologia, quae verissima est*<sup>18</sup>.

Piccolomini, por su parte, había logrado sufragar, en cierta medida, la primacía de la razón pura, ya que, decía, es posible afirmar que las virtudes éticas y el bien común de la sociedad, emanan del conocimiento de la verdad<sup>19</sup>. Y, sin embargo, las consideraciones que él desarrolla sobre este punto, con singular y atinada amplitud, parecen referirse sobre todo a la intencionalidad trascendente que la *contemplatio* aporta al conocimiento. De allí que, en los análisis piccolominianos, resulten como esfumados los objetivos y el programa metodológico, que deben calificar a la filosofía que, en cuanto al campo objetual de indagación y a los procedimientos que adopta, pretende adherirse exclusivamente a los principios que la naturaleza le enseña.

No sorprende, por lo tanto, que la solución final que Piccolomini propone, resulte como liberada de toda posible intención, mejor dicho: sospecha, naturalística y racionalista; y se abra, en cambio al señalamiento de las tres, por cierto muy bien repartidas, raíces que vuelven sólida e indiscutible la utilidad de la filosofía especulativa. Si se plantea la pregunta: ¿para qué los filósofos en la organización del estado y la sociedad?, Piccolomini contestará que el pensador dirige su atención, en primer lugar hacia Dios; luego hacia sí mismo y, finalmente, hacia el príncipe y el pueblo. No sorprende que al final de este

---

tenía. Esta misma burla se aplica a todos los que pasan su tiempo en filosofía [...]» (trad. cast. J. D. García Bacca en: PLATÓN, *Obras completas*, II, Caracas, 1980, pp 73-75). En cuanto a F. Piccolomini, nos referimos a su *Librorum ad scientiam de natura attinentium pars prima*, Venetiis 1596, c. 18; acerca de la necesidad de tomar en cuenta el «particolare contesto storico prima e durante e dopo l'interdetto di Venezia e del fondamentale vigoroso, anche se non sempre univoco, tentativo di salvaguardare l'università di Padova dall'intolleranza controriformistica», advierte justificadamente A. STELLA, «L'Università di Padova al tempo di Cremonini», in: *Cesare Cremonini (1550-1631). Il suo pensiero e il suo tempo*, «Convegno di studi. Cento, 7 aprile 1984», Cento, 1990, pp. 78-9.

<sup>18</sup> F. PICCOLOMINI, cit., c. 17v.

<sup>19</sup> *Ibid.*, cc. 18v-19r.

elogio tan prudentemente afinado, vuelva a estar presente la cotación del «príncipe filósofo» de Platón, como casi obligatorio que suceda en ocasiones semejantes<sup>20</sup>.

El sincretismo de Piccolomini, enteramente dedicado a buscar la armonía entre el naturalismo de los aristotélicos y las exigencias espiritualistas de la tradición platónica<sup>21</sup>, terminaba así, de hecho, por debilitar los rasgos más característicos y radicales de la filosofía que, en todo momento, los aristotélicos, averroistas y alejandristas, de la escuela de Padua, habían interpretado como *naturalis inquisitio*. Es, quizá, del concordismo piccolominiano que hay que partir para entender y valorar de lleno el retorno de Cremonini a la vieja *quaestio* de los dos ideales de vida y de la superioridad de uno u otro modelo.

En esta perspectiva, también resultará conveniente no dejar de tomar en cuenta la especial fisonomía del Cremonini intelectual y el rol que él desempeñó en momentos de especial significación para la historia política de la universidad patavina. Al leer, por ejemplo, algunos de sus escritos de interés, en apariencia, meramente especulativos, no habrá que descuidar las numerosas adversidades con las que él, docente y hombre de cultura, tuvo que enfrentarse, dentro y fuera del ambiente académico. Frente a éstas, casi siempre, supo actuar con mucha habilidad, mostrándose defensor solícito de la libertad y autonomía racional del saber filosófico, y, al mismo tiempo, hombre muy celoso del prestigio personal, y, lo que nunca sobra, de las buenas relaciones y familiaridad que gozaba dentro de los palacios del poder<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> Y, sin embargo, el propio Cremonini advirtió en varias formas la influencia de Platón, como anotaron L. MABILLEAU, *Étude historique on la philosophie de la Renaissance en Italie. Cesare Cremonini*, París 1881, p. 125; y, luego, J.-R. CHARBONNEL, *La pensée italienne au XVIe siècle et le courant libertine*, París, 1919, p. 263.

<sup>21</sup> «Fonte patavina de aquel «cripto-platonismo» muy presente en el medio universitario, lo considera G. SANTINELLO, «Il pensiero platonizzante a Venezia e a Padova nel Cinquecento», en: *Cultura, scienze e tecniche nella Venezia del Cinquecento. Atti del Convegno internazionale di studio «G. B. Benedetti e il suo tempo»*, Venezia, 1987, p. 140.

<sup>22</sup> En este sentido, será suficiente recordar el papel importante y primario que a Cremonini le tocó desempeñar *de re Iesuitica*, según la rúbrica utilizada por A. RICCOBONI, *De Gymnasio patavino...*, cit., cc.103r-106v; esto es: en los acontecimientos, encendidos por pasiones e intereses contrapuestos, que acompañaron el intento perseguido por la Compañía de Jesús, de instituir en Padua un estudio universitario, en competencia con el tradicional, oficialmente reconocido y controlado por la República de Venecia; cfr. crónica de los hechos

«En realidad el profesor paduano no fue pensador vulgar, ni hombre de carácter débil»; así lo certifican los documentos de archivo recién publicados<sup>23</sup>, dos de los cuales, en particular, iluminan la postura asumida por el catedrático en las circunstancias muy delicadas que le acompañaron, entre 1599 y 1604. «Aquel necio de Cremonini», como desafortunadamente a Pietro Ragnisco, historiador positivista, se le ocurrió llamarlo<sup>24</sup>, varios lustros antes de que recibiera la última y más grave amonestación del tribunal eclesiástico, supo hacer frente con firme decisión a lo que él consideraba «la causa más difícil que un hombre pueda tratar», como «es aquella en la que él trata de su propia honra, ya que parece ser casi ley natural tener celos por el honor más que por cualquier otra cosa». En especial, cuando este hombre se desempeñe, y tal era el caso de Cremonini, como profesor universitario, un cargo público, «porque entonces se trata de dos honores: el público y el privado».

Son estas las reflexiones que puntualmente figuran, expresadas casi con idénticas palabras, en la respuesta famosa que él opuso a la «Carta del inquisidor de Padua al señor Cremonini», el 3 de julio de 1619: «no puedo ni quiero retractar mis exposiciones de Aristóteles», escribía,

---

acaecidos y documentación, en: A. FAVARO, *Lo Studio di Padova e la Compagnia di Gesù sul finire del secolo decimosesto*, «Atti del R. Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti», 5.s., 4 (1877-78), pp. 401-535; que incluye, a las pp. 489-96, la edición de la «Oratione dell'Ecc.mo S.Dr. Cesare Cremonini filosofo nel studio di Padova in favore di esso studio contro li Padri Gesuiti. Fatta alla Sereniss.ma Sig.ría di Venezia», en el año de 1591; en p. 403, la expresión «storia politica della nostra Università», referida a los eventos examinados. De un «rapporto privilegiato» del Cremonini con il Senato veneziano, habla M. A. DEL TORRE, «Gli aspetti complessivi dell'opera di Cesare Cremonini», in: *Cesare Cremonini (1550-1631)...*, cit., p. 20. Sobre los mismos acontecimientos, v. también KUHN, *Venetianischer aristotelismus...*, cit., pp. 96ss; y, por los nexos del filósofo con el ambiente de la política veneciana, p.113; pero ahora es de lectura indispensable, para las noticias que da sobre los personajes involucrados y por el interés documentario, el trabajo de M. SANGALLI, *Apologie dei Padri Gesuiti contro Cesare Cremonini. 1592*, «Atti e memorie dell'Accademia Patavina di Scienze Lettere ed Arti», a. a. 1997-98, vol. CX: «Memorie della Classe di Scienze morali Lettere ed Arti», Padova, 1998, pp. 241-355.

<sup>23</sup> E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, II, Torino, 1966, p. 558.

<sup>24</sup> P. RAGNISCO, *Giacomo Zabarella. Il filosofo. La polemica tra F. Piccolomini e J. Zabarella nella Università di Padova*, «Atti del Reale Istituto veneto di scienze, lettere ed arti», IV, s. VI (1886), p. 36 de la separata.

porque así lo entiendo, y estoy pagado para declarar lo que entiendo; si no lo hiciera, estaría obligado a devolver mi sueldo. De manera que no quiero retractar las consideraciones que he tenido acerca de la interpretación que habéis hecho de aquellas explicaciones, y acerca del honor mío, el interés de la cátedra, y, por ende, del príncipe<sup>25</sup>.

En presencia de la conspiración de unos colegas, y la pugna de las facciones estudiantiles adversas, Cremonini conserva claros los criterios que deben guiar su conducta, y declara: «nunca he tenido cuidado por estas cosas, por estar convencido de que, para oponer resistencia, sería suficiente preparar con diligencia mis clases, y esforzarme de buena gana en favor de la universidad, así como siempre lo he hecho y me ha bastado». Sin embargo, la cuestión a dirimir, no es de aquellas que pueden resolverse únicamente en la esfera del interés particular, dado que, en el meollo de la misma, no se halla tan sólo la causa relativa al respeto que se le debe a la persona y la función de un catedrático, sino, más bien, la misma autoridad del Estado y la fama de la propia universidad. Por ello, ampliando el alcance de la defensa personal ante la señoría de Venecia, al Cremonini le parece oportuno utilizar las siguientes palabras:

la causa por la que me encuentro a los pies de Vuestra Serenidad, es extraordinariamente difícil, y yo, al plantear el caso del que me toca razonar, me siento obligado a ser muy cuidadoso del honor mio personal, no sólo por ser yo, además de otras circunstancias, hombre público; mas, muy en especial, por ser hombre público al servicio de la Serenísima República Veneciana, que ha sido siempre sin mancha, gloriosísima y magnífica, en el estudio de Padua, que en toda su historia ha sido siempre honrado en sumo grado<sup>26</sup>.

Me atrevo a pensar que consideraciones análogas a éstas que Cremonini utiliza en su defensa personal, pudieron llevarlo a razonar públicamente sobre la filosofía y el puro conocimiento de la verdad, rechazando, con vehemente y argumentado rigor, las opiniones de quienes intentaban cuestionar, volviéndola inútil y hasta sospechosa, la figura del filósofo que vive en soledad su pasión por la verdad. La explicación que intento sugerir es que la cuestión a discutir no debía parecerle al Cremonini de naturaleza meramente teórica; y que la preocupación de fondo podía proyectarse mucho más allá del amparo dialéctico que, de todos modos, se merecían prestigio y privilegios de la corporación

<sup>25</sup> E. RENAN, *Averroès et l'averroïsme*, París, 1861, pp. 478-80; pero v. la mejor transcripción y el comentario del texto, por A. POPPI, *Cremonini e Galilei...*, cit., pp. 104ss.

<sup>26</sup> A. POPPI, *Cremonini e Galilei...*, cit., pp. 72, 88-90.

universitaria, de la que él era miembro ilustre y famoso.

Afinando el enfoque, puede decirse que, en un momento dado, Cremonini pudo reparar en las consecuencias sumamente peligrosas que podían desprenderse de las críticas lanzadas en contra del ocio contemplativo y del individualismo, a menudo displicente, del científico. Utilizadas por gente sin escrúpulos y dispuesta a cualquier extremo, esas críticas se prestaban, en efecto, a convertirse, fuera del claustro universitario y al margen de las disputas académicas, en armas políticamente muy temibles y, además, de impugnación nada fácil. No costaba mucho imaginar, por ejemplo, que algún mal intencionado, tratara de mostrar que la conclamada inutilidad y el carácter extravagante de una vida dedicada por completo a buscar, o inventar, verdades imposibles, ocultara, en realidad, ambiciones y cálculos más secretos. Incluso, en vista del superior interés de la razón de estado, un intelectual de este tipo podía alarmar a los responsables del orden público, por su manifiesta propensión a quedarse alejado de las leyes y obligaciones que nadie puede escamotear, a menos que no cultive execrables planes eversivos. En cuanto hombre de ciencia, por su hábito de investigador desinteresado de los principios y causas de las cosas, el filósofo vive cabe sí, aun cuando se ocupe de la realidad exterior; y su morada queda muy lejos de las pasiones y los intereses que agitan, en cambio, a la sociedad y vuelven tan árdua la tarea de los gobernantes. Ahora bien, actuando con malicia en los tribunales o ante los funcionarios de policía, alguien podría querer confundir la apacible conducta del pensador, e interpretarla como una suerte de pública invitación, sutilmente elaborada y hábilmente disfrazada, a condenar sin apelo la sociedad corrompida y ya sin remedio<sup>27</sup>.

A lo mejor, cautela y cuidado ante la situación que hemos insinuado, tuvieron que estar presentes en la mente de Cremonini, cuando, al querer dar

---

<sup>27</sup> «Con taglio nettamente politico» —escribe A. POPPI, *Il problema della filosofia morale*, cit., pp. 114-5— «è concepita pure l'*Universa philosophia de moribus* di Francesco Piccolomini, il quale arriva persino a rompere lo schema della nicomachea per poter adattare e far corrispondere il contenuto dei suoi dieci libri (*decem gradus*) con la struttura organizzativa politica dello Stato veneziano»; si bien el «motivo politico e il confronto con i problemi della vita concreta della società del tempo» aparecen dentro de la obra como «soverchiati dall'impegno erudito e attenuati dalla ripresa dei temi obbligati de l'*Etica* aristotelica, piegata sino al possibile verso una composizione con le più certificanti dottrine della rivelazione cristiana».

crédito a la tesis de la superioridad del *bios theoretikós* y de la ciencia, en comparación con el ideal ético-político, escoge el método dialéctico de la invalidación de las instancias contrarias y utiliza, las más de las veces, un lenguaje directo y más bien apremiante. Lo cual lo obliga a guardar cierta distancia, a lo mejor intencionadamente, del estilo ingenioso de las disquisiciones metodológicas, tan asiduamente, y con tan grande placer analítico, frecuentadas en Padua, por el grande lógico Jacopo Zabarella, y por el mismo Francesco Piccolomini, su adversario de toda la vida<sup>28</sup>.

En este sentido, no puede sorprender, ni es casual, el hecho de que la *Expositio* sobre los libros de la *Física* aristotélica, arranque con una enérgica y dilatada apología del saber contemplativo<sup>29</sup>; ni será preciso, por una vez, hallar en estas páginas el enésimo documento comprobante de la supuesta «contraposición [...] entre el aristotelismo de la Escuela de Padua, y el platonismo de los toscanos y de los pensadores meridionales»<sup>30</sup>.

Si se quiere encontrar un cuadro de referencias adecuado para interpretar la reivindicación cremoniniana, más vale situarla dentro de aquel amplio horizonte de historia y cultura, en el cual progresivamente emerge, cada vez más exigente, la afirmación del concepto moderno de ciencia en tanto conocimiento no separado del obrar; y del 'matematismo' como medio contundente para implantar sobre la naturaleza el dominio baconiano del hombre. Sendas perspectivas, en las que se abre camino la modernidad, afectan, en realidad, y someten a profunda revisión las formas y los equilibrios del universo epistémico que, a lo largo de la tradición filosófica de la edad media y del renacimiento, había sido signado por la «certeza y jerarquía del saber» universitario, llevándose a conclusiones extremas la «crisis de la idea de científicidad en el aristotelismo del siglo XVI»<sup>31</sup>.

Con atinada consideración historiográfica, se ha observado cómo

<sup>28</sup> Acerca de las disputas que los separaron, todavía se lee con provecho el recuento de P. RAGNISCO, en los «Atti del Reale Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti», S.VI, T.4 (1885-86), pp.1217-52; cfr. también N. W. GILBERT, *Renaissance Concepts of Method*, New York-London, 1963, pp. 173-4.

<sup>29</sup> C. CREMONINI, *Expositio*, cit., f. 4r.

<sup>30</sup> G. GENTILE, *Studi sul Rinascimento*, 3a ed., Firenze, 1966, pp. 152-3.

<sup>31</sup> L. OLIVIERI, *Certezza e gerarchia del sapere. Crisi dell'idea di scientificità nell'aristotelismo del secolo XVI*, Padova, 1983.

dicha crisis está representada por el siguiente hecho: el nudo que enlazaba ciencia y filosofía según la propuesta clásica de los griegos y neolatinos, está a punto de deshacerse o de quedar cortado; lo que se llamará «ciencia» ha de avanzar por un camino que ya no será el de la filosofía; en cambio, luego de haberse purificado, tendrá que conformarse con nombrarse «filosofía» un tipo de saber que más nunca podrá ser llamado «ciencia», so pena de dejarse confundir con la ciencia física y las demás ciencias particulares<sup>32</sup>.

En todo caso y para volver al texto de Cremonini, es bueno observar que la introducción de la *Expositio*, parece reflejar los dos criterios que mejor pueden apoyar, a juicio del autor, el principio general que él defiende, es decir: la calidad y dignidad epistémica de la filosofía. Son dos criterios que, de alguna manera, tienen que ver con la postura intelectual de un aristotélico renacentista de estricta observancia; y, a la vez, con las 'circunstancias' (de tal forma las tildaría Ortega y Gasset) que el hombre de mundo y el diplomático experimentado no puede descuidar, si quiere conservar sus relaciones sociales y políticas, en Padua y Venecia<sup>33</sup>.

Así que, por un lado, Cremonini no hace ninguna concesión a los que intentan ofuscar la nobleza preeminente del conocimiento científico, entendido como saber contemplativo; por el otro, en más de una ocasión, él hace gala de una vivaz y, en cierta medida, sorprendente intuición de la sociedad en el devenir de la historia. En opinión de Cremonini, como veremos más tarde, el quehacer de la inteligencia crítica, está llamado a medirse con los cambios profundos que afectan los diferentes aspectos de la vida material y cultural de los hombres.

En la exposición cremoniniana, los términos que definen el espacio teórico dentro del cual la *quaestio* debe ser planteada, para que se evite el riesgo

<sup>32</sup> E. RIONDATO, *Aristotelismo neolatino*, Padova, 1997, p. 144.

<sup>33</sup> Como es conocido, antes de llegar a Padua Cremonini participó, en Ferrara, de la vida de corte de los Estenses y mantuvo, hasta sus últimos años, relaciones con ellos, dedicándoles algunos de sus libros. En Ferrara, además, como representante de la municipalidad de Cento, en la que había nacido, pronunció, el 27 de mayo de 1598, la *oratio* en honor del papa Clemente VIII, «partecipando attivamente alla missione diplomatica dei cittadini di Cento per ottenere varie concessioni e privilegi dal papa». Ya hicimos referencia a la actuación de Cremonini en el *affaire* surgido por las tentativas de los jesuitas de abrir en Padua otro estudio universitario; queda, en fin, por recordar que «in almeno tre occasioni gli venne affidato l'onore di pronunciare una orazione di benvenuto per conto della facoltà delle arti de ll'università in occasione della nomina di un nuovo doge». Para una información concisa, muy bien documentada, v. el art. de C. B. SCHMITT, *Dizionario biografico degli italiani* cit., pp. 618-22.

de que la discusión degrade a simple ejercicio retórico, están muy claros y coinciden con el sistema de las verdades naturales que la deducción racional y la observación empírica han certificado. Por supuesto, mejor y más expeditamente se aproximan a los principios del conocimiento racional y empírico, quienes saben descifrar las señales que provienen de las obras de Aristóteles, el cual, en el campo de la filosofía natural, sigue siendo el insustituible *dux nostrae disciplinae*<sup>34</sup>. «Parece pues» —se ha comentado— «que adecuarse al pensamiento de Aristóteles, tendencialmente significara para él limitar su propio discurso a la elaboración de la experiencia sensible, prescindiendo de la existencia de otros entes conocidos tan sólo por revelación», esto es, apelando a fuentes de conocimiento distintas de las naturales<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> Sobre estos mismos temas, Cremonini vuelve, a menudo, en sus páginas; cfr., por ejemplo, en la *Dialectica*, publicada póstuma, *Venetis 1663*: «experimentum sermonum verorum est ut concordet sensatis» (c. 88); «Aristoteles dicit quod duplex est modus sciendi: alter per demonstrationem, qui convenit conclusionibus; alter per inductionem, qui convenit principiis; et inquit quod iste secundus est melior primo» (c. 89); «nihil melius scimus quam id quod scimus per intellectum proxime et immediate conformem sensatis» (c. 104).

<sup>35</sup> P. MARANGON, «Aristotelismo e cartesianesimo: filosofia accademica e libertini», in: *Storia della cultura veneta. Il Seicento*, 4/II, Vicenza 1984, p.97. Idéntica apreciación tenía, en relación con el programa de investigación cremoniniano, Gabriel Naudé; «e nel codice dei valori di Naudé, tornare al pensiero originario del «Philosophus», liberandolo da ogni incrostazione scolastica, significava essenzialmente rivendicare la piena autonomia della filosofia dalla tutela della religione e della fede», ha observado A. L. SCHINO, *Incontri italiani di Gabriel Naudé*, «Rivista di storia della filosofia», XLIV, n.s. I/1989, p.11. Sin embargo, moviendo de la postura que Cremonini asumió durante la larga disputa entre la universidad patavina y los jesuitas, M. PASTORE STOCCHI, «Il periodo veneto di Galileo Galilei», in: *Storia della cultura veneta...*, cit., p. 49, pone de relieve «l'angustia del progetto culturale implicito nelle rivendicazioni fatte proprie in quella circostanza dal Cremonini *pro domo sua*, tutto a favore del congelamento delle *auctoritates* ormai viete e volto a confermare le fortune accademiche della filosofia *in libris* e dell'identificazione fra scienza ed esegesi dei testi»; divergiendo del punto de vista de otros historiadores, el ensayo de PASTORE STOCCHI intenta demostrar, en definitiva, que la aventura vivida por Galilei y «le finali somme politiche» entresacadas «dalle sue spassionate esperienze nell'ambiente veneto», llevaron al gran científico a razonar «in perfetta coerenza, sull'incompatibilità fra il sistema veneziano e l'autonomia e dignità di un intellettuale di nuovo conio» (p.65). Para la consideración del marco general de referencia político-cultural, es importante la contribución de G. COZZI, «La politica culturale della repubblica di Venezia nell'età di Giovan Battista Benedetti», in: *Cultura, scienze e tecniche...*, cit., pp. 9-27.



Un programa de investigación tan nítidamente delineado y un planteamiento metodológico formulado con tanta claridad, brindan suficiente apoyo al momento de evaluar la consistencia de las *rationes* esgrimidas en contra de la superioridad de la vida contemplativa y, por ende, de la autoridad del filósofo natural. El abanico de las opiniones que Cremonini se apresta a examinar, resulta previamente simplificado y reducido a lo esencial. En definitiva, entre las muchas excogitadas, tan sólo dos acusaciones principales han quedado seleccionadas: la primera proclama que la ciencia es inútil, mejor dicho: dañina; la segunda, que el conocimiento natural es tan incierto que no merece el título de ciencia<sup>36</sup>. Lo que en ambos casos se cuestiona, es fundamentalmente el principio de la autonomía y perfección que competen a la *scientia naturalis*; valores estos que Cremonini procura afianzar mediante el análisis del significado complejo, y las posibles equivocaciones, que pueden presentarse cuando se aplican los conceptos de «naturaleza» y «perfección» al conocimiento y a la vida de los hombres<sup>37</sup>.

La *philosophia naturalis*, según un primer aspecto es tal, es decir, «natural», solamente con base en estos dos criterios. En primer lugar, porque, por lo que se refiere a su propio *subiectum*, o argumento, ella trata exclusivamente de *rebus naturalibus*, esto es, de «entes» o «cosas» que existen en la naturaleza; lo cual, si bien puede parecer hasta obvio, implica, sin embargo, un significado muy definido e importante. En realidad, esta definición del «objeto» del que se ocupa la filosofía natural, como la totalidad de las «cosas» de la naturaleza, está dirigida a confirmar una concepción del ser y del conocimiento, decididamente opuesta a la que será introducida por la nueva ciencia moderna y sus dos postulados fundamentales. Primero, el del «matematismo», con la reducción preliminar de los fenómenos, en cuanto datos inmediatos de la experiencia sensible, a formas y relaciones de cantidad; luego, y correlativamente al primer presupuesto, la representación del «libro de la naturaleza» escrito con caracteres

<sup>36</sup> C. CREMONINI, *Expositio ...*, cit., f. 4v.

<sup>37</sup> En torno a la «cuestión» de la *certitudo* y sobre el significado que tuvo en la «crisi dell'idea di scientificità che si verifica lungo il secolo XVI», ha llamado la atención, con reflexión teórica e historiográfica pertinente, el libro cit. de L. OLIVIERI, *Certezza e gerarchia del sapere...*

matemáticos; lo que comporta de necesidad la inmediata y prejudicial disolución de la idea del ser del ente, considerado en y para sí.

La previa y universal formalización cuantitativa de la naturaleza, en virtud de la cual la objetividad real coincide con la verdad de cálculos formalmente impecables y, además, pragmáticamente eficaces, termina por producir un episodio muy singular de *umwälzende Praxis*. Esos mismos cálculos, en efecto, reaparecen reflejados *in rerum natura* como «cosas», esto es en cuanto «productos» ya extrañados respecto de la actividad racional que los ha producidos. Al propio Kant le pareció críticamente oportuno dejar constancia del acontecimiento, anotando:

de modo que incluso la física sólo debe tan provechosa revolución de su método a una idea, la de buscar (no fingir) en la naturaleza lo que la misma razón pone en ella, lo que debe aprender de ella, de lo cual no sabía nada por sí sola<sup>38</sup>.

*Naturalis*, en su segundo aspecto, es la filosofía de la tradición aristotélica, en cuanto ella opera constantemente —aunque esto no se vuelva tema explícito de su reflexión—, dentro de las condiciones que impone la «transcendental» naturalidad del lenguaje y de la lógica. Son las formas más naturales, en el sentido de «más a la mano», del habla y del pensamiento que estructuran desde un comienzo —como enseña Aristóteles en el famoso y difícil «prólogo» de la *Física*—, no solamente los datos de la experiencia común, sino también el «principio» mismo del conocimiento y el avance sucesivo de la investigación por la «via» o «camino» que se extiende, según lo planteado por Aristóteles, entre los términos extremos del «más conocido para nosotros» y lo «conocido por naturaleza».

Todo esto comporta, antes que nada, una definición positiva, *intensive* y *extensive*, del concepto de naturaleza, capaz de recoger de los fenómenos —vale decir: de la totalidad de las manifestaciones en las que la misma se hace patente— sus notas esenciales y constitutivas. Pero esta misma apertura al ser de la naturaleza en sentido universal, comporta que se determinen con coherencia los criterios de demarcación del ámbito científico. Quienes investigan *naturaliter*, deben uniformarse a estos criterios y en ningún momento y de ninguna forma,

<sup>38</sup> I. KANT, *Crítica de la razón pura*, B XIII (trad. cast. de Pedro Ribas, Madrid-Buenos Aires-México, 1996, p. 18).

*per troppo o per manco di vigore*, el investigador ha de traicionar el orden general de las perfecciones naturales que atienen al ser de los entes y al conocimiento de sus principios y causas<sup>39</sup>.

En definitiva, cuando Cremonini hace referencia a la *sapientia* que se alcanza por medio de la *rerum cognitio* y la *contemplatio*, que del conocimiento natural es la forma más alta, sus señalamientos deben ser interpretados tomando en cuenta los dos significados del concepto de naturaleza previamente aclarados, involucrando, con igual intensidad, tanto al «sujeto» como el «objeto» de la investigación filosófica.

Si no se descuida esta insistida y esencial referencia a la «naturalidad» de la ciencia, resultan muy interesantes las cláusulas limitativas que, en opinión de Cremonini, matizan mejor el concepto de *philosophia naturalis*. A este propósito, y en primer lugar, él subraya el hecho de que la investigación de *rebus naturalibus* es conocimiento que pertenece exclusivamente al hombre criatura terrenal, y sólo por el tiempo que dure su existencia.

En repetidas ocasiones, Cremonini vuelve a insistir sobre la «medida» humana del conocimiento científico, remarcando, además, sus condiciones naturales; sólo en relación con éstas, es posible determinar en forma ajustada el grado específico de perfección y autonomía que corresponde a la *contemplatio naturalis*. En realidad ésta, tanto más acertadamente logra ser *rerum cognitio*, cuanto más sabe someterse a la disciplina del método, respetando los límites de la *cognitio qualis ab homine haberi potest*. Con lo cual, de una vez, se deja sentado el principio de que los conocimientos que el hombre puede adquirir, de ninguna manera son comparables con aquellos que pertenecen a la inteligencia de Dios; y de que pueden considerarse verdades de la ciencia, solamente aquellas que el entendimiento humano alcanza y que, según los diferentes axiomas epistémicos y campos de experiencia, guardan proporción con las perfecciones naturales del «objeto» específico del conocimiento<sup>40</sup>.

Con idéntico propósito, en otro pasaje del texto de la *Expositio*, Cremonini asevera que sobre el particular hay que seguir la enseñanza de Aristóteles,

---

<sup>39</sup> El autor de la *Expositio in libros phisicorum*, recuerda que los «*principia rei sunt etiam principia cognitionis et omnia principia rei sunt etiam principia cognitionis, non autem e converso omnia principia cognitionis sunt principia rei*» (*cit.*, f. 20r).

<sup>40</sup> C. CREMONINI, *Expositio...*, *cit.*, f. 7r.

quien afirma muy claramente que la *episteme* a que él se refiere, es el conocimiento científico que pertenece al hombre ente concreto y no «en cuanto es un ser que existe por sí en el aire o en el cielo».

La misma cláusula limitativa también se hace presente al plantearse el tema de la *perfectio* del conocimiento natural del hombre; en el sentido de que, aun en este caso, no estamos señalando la «ciencia simplemente perfecta», que es de Dios y de los ángeles, mas seguimos refiriéndonos a la que está en la capacidad del *intellectus humanus*, luego que ha elaborado, según los distintos procesos de abstracción, la «sensata» experiencia de la que necesariamente depende. Queda claro y firmemente establecido, pues, que la fórmula *scientia perfecta* debe de ser interpretada «en relación con la perfección del conocimiento que el hombre está en condición de alcanzar»<sup>41</sup>.

Igual de importante aparece el concepto de naturaleza, al examinar Cremonini las acusaciones que se han dirigido en contra de la especulación filosófica, por el peligro que la misma acarrearía al bienestar de la sociedad civil y por el menosprecio que manifiesta hacia las normas de la acción moral.

La primera de las objeciones, es aquella que argumenta que la contemplación desinteresada de la naturaleza, resulta, desde el punto de vista del interés social, *inutilis et damnosa*, ya que aleja al ser humano de la condición que naturalmente le es propia, la de «animal político». El hombre dedicado al puro *theorein*, prefiere vivir a solas, abstraído en sus elucubraciones y sin mostrar especial interés por las obligaciones e incumbencias que derivan de la *polis* y del vivir junto a los demás. A todas luces, el argumento pretende ser decisivo: tan temible y dañina resulta la pretendida perfección de la vida contemplativa, que lejos de ser virtud y perfección última de la condición humana, antes bien «separa al hombre de la condición natural que le es propia, y lo lleva a un estado innatural»<sup>42</sup>.

Como respuesta, Cremonini recuerda, en vía preliminar, que el propio Aristóteles, en el libro primero de la *Historia de los animales*, ha dejado advertencia del hecho de que el hombre, por su naturaleza, está igualmente inclinado a vivir solitario o en sociedad. En efecto, el ser humano dispone de una

<sup>41</sup> *Ibid.*, f. 22r-v.

<sup>42</sup> *Ibid.*, f. 4v.

doble potencia intelectual, la teórica y la práctica; de manera que, mientras el *intellectus activus* lo dispone a la acción y le aconseja vivir en la sociedad civil, el *intellectus contemplativus* lo dirige hacia el conocimiento del universo, sin preocuparse de que alguien, o algo, le acompañe. Una consideración más atenta, pues, de los dos elementos constitutivos de la esencia racional del hombre, nos llevan a reconocer que, con igual derecho, el intelecto activo y el contemplativo concurren en la constitución de la naturaleza humana, y que, por consiguiente, los hábitos diferentes que se originan de los dos intelectos, resultan ampliamente justificados y plenamente conformes al ser del hombre e, incluso, al orden natural de las cosas. Malicioso y por completo arbitrario, resulta, por lo tanto, todo intento de equiparar la inclinación hacia la soledad, que ciertamente muchas veces acompaña a la vocación por el pensamiento puro, al gusto por la vida rebelde y en contra de la naturaleza<sup>43</sup>.

Variante de esta primera es la segunda imputación, la cual trata de mostrar que la *philosophia contemplativa*, a más de separar al individuo de la comunidad, le hace difícil y hasta imposible, el ejercicio de las virtudes éticas. Los filósofos, por vocación u oficio, quieren quedarse tercamente alejados de la práctica de las virtudes públicas y privadas, sin las cuales, en cambio, dejaría de existir el fundamento permanente y la necesaria fuerza cohesiva de la sociedad. Más aun: *povera e nuda vai filosofia*, observa el poeta; y, por cierto, ratifica el polemista, los filósofos, sin que necesariamente tengan que ser platónicos, suelen despreciar dinero y riquezas, sin las cuales, sin embargo, se hace casi imposible que el hombre pueda actuar con ánimo generoso y espléndida liberalidad. Por otra parte, los mismos se niegan a aceptar cargos públicos y asumir responsabilidades políticas, cuya ausencia, como es evidente, de hecho anularía la administración de la justicia, e impediría que cada quien con sus fuerzas, pudiese actuar en beneficio de la patria<sup>44</sup>.

En su réplica, Cremonini procede distinguiendo, a la manera escolástica. En relación a la acción virtuosa, es preciso distinguir el «acto interior» de aquello «exterior»: el primero representa el momento de la *bona electio*, la escogencia del bien que hay que alcanzar; el segundo, en cambio, consiste en la propia *operatio*,

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, f. 5r.

<sup>44</sup> *Ibid.*, f. 4v-5r.

esto es, en la acción mediante la cual el bien se vuelve concreta realidad. Establecida la aclaratoria, es fácil entender que muchas de las posturas que se reprochan a los filósofos, casi con ribetes de denuncia infamante, nada tienen que ver con el supuesto rechazo de la virtud generosa, o con la indiferencia hacia el tema grave e importante de la justicia. Incluso para quienes aman investigar la verdad y prefieren la vida solitaria de la contemplación, siguen teniendo validez absoluta y obligante los imperativos que emanan del *actus internus virtutis* y de la *bona electio*; en otras palabras: de la conciencia íntima del deber y del juicio que sabe discernir lo que es bueno. Aquellas posturas, objeto de censuras tan ásperas, reflejan, más bien, la discreción y el sentimiento comedido que un ánimo educado y virtuoso no puede dejar de advertir ante la pompa exhuberante e injustificada con que se adornan, a menudo, los eventos y las celebraciones públicas.

Ha de quedar establecido, entonces, que el no sentir apremio por las riquezas, en ningún momento significa desatender los deberes que la moralidad prescribe; así como que de la ausencia de ambiciones políticas, de ninguna forma puede inferirse desinterés hacia la justicia y la vida ordenada de la sociedad. A propósito de la opulencia, los filósofos suelen manifestar cierta negligencia, sólo cuando la posesión de bienes materiales y la cura que estos exigen, pueden hacer más difícil la búsqueda desinteresada de la verdad; o cuando, por una u otra razón, resulta prácticamente vetado el uso beneficioso de los mismos.

Un comentario parecido merece la actitud que el pensador suele tener en relación con la política y sus cargos y honores. Se trata, una vez más, de un comportamiento que, en lugar de ser criticado, tiene que ser reconocido y elogiado por lo que es y vale, esto es: una muy conciente y virtuosa elección de vida. El filósofo, en efecto, se recoge en sí mismo y se retrae de la lid política, cuando tiene clara conciencia de que, por distintas causas, no podría ejercer el poder según justicia y en el exclusivo interés de la patria. En este sentido —que algún parecido tiene con cierto precepto de Maquiavelo—, el «desempeño» honesto y calculado, representa realmente la *maxima virtus*, a la que se acerca y practica sólo quien, valientemente, prefiere estar alejado del poder, antes que tener que usarlo en perjuicio de la colectividad.

Al concluir la primera parte de la apología, y el examen de las relaciones que la filosofía y los filósofos mantienen con el mundo de la moral y la política, Cremonini considera que ha logrado rebatir las opiniones calumniosas, demos-

trando que las palabras y las acciones del *contemplator*, antes que disimular una profunda animadversión hacia el mundo de la política y los imperativos morales, representan, en su conjunto, la más firme reprobación del mal y, al mismo tiempo, la prueba más directa de aquel superior ideal de vida, al cual se dedican por completo los que buscan la verdad y el conocimiento del mundo<sup>45</sup>.

Los argumentos que Cremonini ha examinado y criticado hasta ahora, parecen ser simples corolarios de una premisa común, de cuya verdad todos se desprenden. El supuesto general es que la propia naturaleza decidió *ab origine* el destino del hombre, decretando la superioridad de la vida activa sobre la cognoscitiva. De otro modo, no podría explicarse el hecho cierto de que existan depositados en el alma del hombre, desde el propio momento de su nacimiento, numerosos principios que le guiarán en su futura existencia de *homo faber* y como «socio» de la *polis*; y que, en cambio, no existe el más mínimo indicio que nos haga pensar en un, aunque mediocre, «innatismo cognoscitivo». Según el muy conocido criterio aristotélico, no hay en nuestro intelecto ningún tipo de conocimiento previo a las experiencias que nos comunican los sentidos; desde el primer comienzo de la existencia individual, el intelecto es como una *tabula nuda*, en la que nada todavía ha dejado la menor huella o signo cualquiera. Por la distinta manera con que la naturaleza ha originariamente equipado al hombre, favoreciendo con creces su inclinación pragmática, pareciera, entonces, que la naturaleza misma quiso prevenirnos, para que nos ocupemos primariamente del bien y de lo útil, y dejemos para luego, y muy comedido, el amor por lo cierto y lo verdadero<sup>46</sup>.

Gracias a este primer planteamiento, los cuestionadores de la superioridad del *bios theoretikós*, opinan que de la condición de «indigencia» que afecta originariamente al conocimiento humano, descienden conclusiones firmes y muy negativas. La «pobreza» natural del intelecto especulativo atestaría, por un lado, la insuperable imperfección natural del mismo, y, por el otro, el grado muy precario de «certeza» que se le puede reconocer a sus conocimientos. En efecto, a causa de la *nuditás* originaria de la mente, el conocimiento del hombre, bajo ninguna forma, puede liberarse por completo de los elementos empíricos, que,

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, f. 5r.

<sup>46</sup> *Ibid.*

al contrario, lo connotan necesariamente desde sus propios comienzos y están presentes, aun cuando indirectamente, en todos los niveles y formas.

Parece, entonces, que pueda conclusivamente afirmarse que incluso los teoremas más abstractos de la *contemplatio naturalis*, levantados sobre la base de los datos empíricos ofrecidos por la experiencia sensible, carecen de validez epistémica general y absoluta. Lo cual, de una vez, brinda explicación adecuada y suficiente al hecho de que la ciencia natural no sólo no sabe dar razón, certeramente, de los grandes acontecimientos que suelen figurar en los libros escritos por los historiadores; ni siquiera puede explicar cómo y por qué ocurren ciertos episodios menudos y que forman parte de la experiencia cotidiana de todo el mundo. La filosofía de la naturaleza, que pretende escudriñar los principios primeros y las causas últimas del universo, no es capaz, por ejemplo, de dar con la explicación de la manera de portarse de la hormiga, que recoge el grano de trigo y lo guarda para el invierno; y tampoco comprende por cuál motivo el apacible cordero, aunque nunca antes lo haya encontrado, huye desesperado a la vista del lobo.

Casos de corta significación, sin ninguna duda; mas que, sin embargo, el polemista empeñado en impugnar la validez de la *naturalis contemplatio*, adorna con una sentencia final que sabe a desafío: «si puede hacerlo, exhiba el filósofo la causa de estas experiencias; si no puede, esto significa que el conocimiento de la naturaleza carece de toda certeza»<sup>47</sup>.

Unos años antes de dictar el comentario sobre la *Física* de Aristóteles, en el libro de 1596 editado en Padua<sup>48</sup>, programáticamente unitario aunque integrado por diferentes escritos, Cremonini había planteado la cuestión relativa al carácter supuestamente aproximativo de la filosofía de la naturaleza, y no había dejado de tomar prontamente partido, muy en contra, por cierto, a esa tesis. En muchas de las páginas de aquel libro, cuyo intento primario era el

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> CAESARIS CREMONINI, Centensis in Schola Patavina philosophi ordinarii *Explanatio Proemii librorum Aristotelis De Physico auditu. Cum Introductione ad Naturalem Arist. Philosophiam, continente Tractatum de Paedia descriptionmque universae naturalis Aristoteliae philosophiae. Quibus adiuncta est Praefatio in Libros de Physico auditu. Ad Serenissimum Principem Alphonsum II Estensem Ferrariae Ducem Augustissimum etc.*, Patavii, apud Melchiorem Novellum, 1596. El *Tractatus de Paedia* ha sido recién traducido al italiano, por F. FIORENTINO, *Cesare Cremonini e il «Tractatus de Paedia»*, Lecce, 1997.



de guiar al lector por los arduos senderos de la filosofía natural aristotélica, Cremonini iba dibujando, críticamente, la idea reguladora de un saber filosófico que, por cuanto inscrito en la tradición del peripatetismo, sabe abrirse, sin embargo —mas sin nada conceder al gusto literario de las divagaciones retóricas— a los aportes más significativos de la experiencia teórica y cultural del humanismo y del naturalismo renacentista.

A Giovanni Gentile, con su muy educada sensibilidad de lector de libros e historiador de las ideas, no se le escapó el significado importante que tiene la estrategia cremoniniana, la cual ya había sido adelantada por Cremonini, cinco años antes, en ocasión de su «prolusión» universitaria. Precisamente partiendo de este discurso, en un ensayo crítico aparecido en 1916, muy notable por lo novedoso y apropiado de los comentarios allí formulados, Gentile observa cómo Cremonini supera con su aristotelismo viejas barreras e instala, dentro del sistema categorial de derivación peripatética, la idea fuerte del humanismo, a saber: la idea de la centralidad del hombre que, teórica y prácticamente, sabe relacionarse con la totalidad de los entes que integran el mundo universo<sup>49</sup>.

La anotación gentiliana resultó, desde el punto de vista que podríamos llamar de la «filología crítica», muy significativa y beneficiosa, porque permitió que se abrieran nuevos espacios de indagación y una menos unilateral consideración de la tradición del aristotelismo en el renacimiento. La hemos mencionado, sin embargo, porque, incluso a propósito del tema que nos está ocupando, conviene prestar atención a las sugerencias que nos brinda, si se quiere captar la matriz verdadera y el alcance de la réplica cremoniniana a las opiniones que invalidan el valor científico de la filosofía de la naturaleza.

El método dialéctico que Cremonini viene utilizando a lo largo de la *Expositio*, comporta que se acepten como hipotéticamente verdaderos tanto la

---

<sup>49</sup> Entre los ensayos que sobre este tema ha dejado G. GENTILE, cfr., en primer lugar, las páginas escritas por él en torno a «Il concetto dell'uomo nel Rinascimento», en el volumen: *Il pensiero italiano nel Rinascimento*, «4a ed. accresciuta e riordinata», Firenze, 1968; contiene, todavía, anotaciones críticas y sugerencias interpretativas interesantes, el capítulo que G. SAITTA ha dedicado a «La centralità del problema dell'anima negli aristotelici contemporanei e posteriori a Pietro Pomponazzi», en: *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento. II: Il Rinascimento*, Firenze, 1961; sobre Cremonini, v. especialmente las pp. 436-448.

*sententia*, como, en particular, los argumentos que el interlocutor ha manejado a propósito de la *nuditas* originaria del intelecto cognoscitivo. La refutación dialéctica ha de mostrar, en este caso, que el sentido genuino de la máxima aristotélica, es exactamente contrario a lo que el contrincante ha supuesto.

En el desarrollo de la impugnación crítica que el catedrático lleva adelante, el estado de originaria «indigencia» del entendimiento, se cambia —y la antropología de Pico della Mirandola es presencia sugerente— en el emblema que señala la nobleza, perfección y omnipotencia de la mente del hombre. De la metáfora del *intellectus* como *nuda tabula*, de ninguna manera se desprende, en opinión de Cremonini, que el ideal de la vida contemplativa tenga que ser considerado como algo secundario y subordinado al de la vida práctica; o que, a causa de aquella «desnudez», toda la actividad de nuestro entendimiento quede invalidada, por resultar endeble e imperfecta.

Es cierto, más bien, lo contrario. La «indigencia» originaria de la ánima cognoscitiva, asegura en realidad, y desde un principio, la incondicionada libertad del intelecto: justo porque absolutamente «pobre» en sus comienzos, éste no está sujeto a los límites que condicionan todas las demás facultades, cada una de las cuales, en efecto, está en sí ordenada hacia un sólo y bien limitado campo de objetos. Para dar un ejemplo, la *facultas visiva* se dirige tan sólo a los entes visibles, así como la auditiva a los que, por su naturaleza, pueden llegar a ser objetos de la misma. Ahora bien, incluso para las «potencias» del alma, vale el precepto por el cual *omnis determinatio est negatio*; de lo cual se deriva que toda facultad, por el simple hecho de estar limitada a un campo específico de experiencias, carezca necesariamente de alguna perfección y resulte, por lo tanto, imperfecta.

Si la «potencia», entonces, de la facultad intelectual consiste en el no estar limitada a un sólo género de objetos, y poder emitir juicios sobre cualquier tipo de realidad, esta sola *ratio* es suficiente para comprobar, de la manera más contundente, que aquella *nuditas* originaria es título auténtico de la perfección máxima que pertenece intrínsecamente al intelecto. La facultad intelectual del hombre es facultad verdaderamente y universalmente libre, al no estar condicionada en su propia naturaleza, por la abigarrada finitud del mundo exterior; siendo, en cambio, abierta intencionalmente hacia cada esfera y dimensión del ser. En fin, que la *tabula* del intelecto resulte originariamente desprovista de toda determinación *a priori*, tanto formal como material, lejos de entrañar la

imperfección de la actividad cognoscitiva que le es propia, representa, sin duda alguna, prueba incuestionable de la vocación profunda que la naturaleza ha inscrito en el alma del hombre, la cual se manifiesta en su omnívora curiosidad<sup>50</sup>.

Especialmente en esta área del pensamiento cremoniniano, se enlazan los motivos del realismo ontológico de la tradición aristotélicas con los más característicos de la antropología humanística<sup>51</sup>: el hombre emerge como «epílogo» de todas las propiedades y perfecciones que se despliegan en el universo, y precisamente por esto merece ser denominado *parvus mundus*<sup>52</sup>. Son temas estos que, en más de una oportunidad, salen de la pluma de Cremonini, con una insistencia que no puede ser casual: desde el discurso académico del '91, a los textos sobre la filosofía de la naturaleza de Aristóteles, recogidos en el libro del '96. Aquí hasta se puntualiza que la especie humana, siendo la más perfecta de las manifestaciones del *corpus naturale* sujeto a generación y corruptible, merece ser considerada *subiectum praecipuum*, vale decir «eminente», de la

<sup>50</sup> C. CREMONINI, *Expositio...*, cit., f. 6v.

<sup>51</sup> J. H. RANDALL, «Paduan Aristotelianism reconsidered», en: *Philosophy and Humanism. Renaissance Essays in Honor of P. O. Kristeller*, ed. by E. P. Mahoney, Leiden, 1976, p. 277, ha remarcado la línea de continuidad que caracteriza la antropología filosófica de los aristotélicos de la escuela de Padua, individuando su rasgo esencial en la «combination of a secular and this-worldly conception of the condition of human existence with an insistence that in its functioning human nature transcends these limitations».

<sup>52</sup> A propósito del aludido aspecto del pensamiento cremoniniano, y sobre lo que luego se dirá acerca del hombre entendido por Cremonini *subiectum praecipuum* de la «ciencia natural», incluso en comparación y con preferencia del *coelum*, cfr. las perplejidades avanzadas por C. B. SCHMITT, *Cesare Cremonini un aristotelico al tempo di Galilei* («Centro tedesco di studi veneziani». Quaderni - 16), Venezia, 1980, p. 17; el autor considera la aseveración hecha por Cremonini, «invece che una stretta adesione ad una imprecisata concezione umanistica [...] un altro modo di esprimere la sua 'de C.' posizione che la filosofia è un *separatum opus*. Cioè a dire, la *philosophia naturalis* dev'essere nettamente distinta dalla *divina philosophia*.. Questo è tuttavia in accordo con la dottrina aristotelica anche se ci si può certo chiedere perchè *homo* e non *ens mobile* è considerato il soggetto della scienza naturale. Per quanto ne so, C. non offre nessuna soluzione ragionevole a questa perplessità». Que las cuestiones a las que hace referencia el ilustre estudioso de la cultura filosófica y científica del renacimiento, resulten presentes en los textos del aristotelismo universitario de la escuela de Padua, entre '500 y '600, dentro de un marco histórico y teórico algo más complicado, puede derivarse de la lectura, por ejemplo, de la singular *Epitome metaphysicae*, que conserva el *ms. 1346* de la biblioteca universitaria en Padua.

filosofía natural, a preferencia incluso del cielo eterno. Al final de una perspectiva tan radical, física aristotélica y antropología del humanismo se reconcilian, para asegurar la dignidad de la *naturalis contemplatio*, ya que la ciencia de la naturaleza aporta la genuina interpretación y es el último desenlace de la respuesta antiquísima del oráculo: *nosce te ipsum*<sup>53</sup>.

En la célebre oración *de dignitate hominis*, Pico della Mirandola había acudido a la capacidad prodigiosa que el camaleón tiene de uniformarse al ambiente que lo rodea, para designar la libertad y el ingenio del hombre, *faber* de sí mismo y de miles de artificios. También Cremonini, en la lección inaugural de su curso de «filosofía ordinaria» en el Estudio de Padua, aprovecha del significado figurado implícito en el nombre del *fabulosus chameleon*; y, sin embargo, no lo adapta al hombre, sino a la «maravillosa maestría» con que la naturaleza «incesantemente se viste e incesantemente se despoja de formas diferentes», en la riqueza infinita de sus manifestaciones<sup>54</sup>. En virtud del cambio radical que Cremonini opera en la denotación de la antigua metáfora, la estrepitosa variedad «camaleónica» de la naturaleza deviene en término de referencia y momento de prueba para la «meditación audaz», con la que la mente del hombre puede recorrer y conocer la fábrica del mundo.

El axioma de la *episteme* aristotélica sobre el alma, según el cual el *intellectus* del hombre es en potencia todas las cosas, significa precisamente esto: que el hombre con su inteligencia sabe transitar por la inmensa extensión y variedad de las formas naturales, desde las más humildes hasta las más perfectas, y llegar con el puro conocimiento contemplativo hasta Dios<sup>55</sup>.

Frente a la profundidades del ser y al tumulto de las criaturas, está la mirada del hombre, quien, «curioso y apasionado, mas, a la vez, muy cauteloso

<sup>53</sup> C. CREMONINI, *Explanatio...*, cit; sobre la conexión que este enunciado tiene, en la filosofía cremoniniana, con la elaboración hecha, a partir de los textos aristotélicos (especialmente, del *De partibus animalium* I, 1) del concepto de *paedia*, cfr. las breves, pero densas, consideraciones de A. SAITTA, *Il pensiero italiano...*, cit., pp. 442-45; nos permitimos, además, remitir a G. F. PAGALLO, *Alla ricerca dei principi: ermeneutica e questioni di metodo nei primi scritti di Cesare Cremonini*, ponencia (en imprenta) presentada en el «Convegno di studio - Cesare Cremonini: aspetti del pensiero e scritti», Padova 26-27, febbraio, 1999.

<sup>54</sup> C. CREMONINI, *Lecturae exordium habitum Patavii...*, Ferrariae, 1591; v. la edición y la traducción al italiano, recién publicada por L. Olivieri, en: C. CREMONINI, *Le orazioni*, a cargo de A. Poppi, Padova, 1998, pp. 3-51; en part. p. 37.

<sup>55</sup> *Ibid.*, pp. 37-9.

y sabio», investiga sin reposo «el aspecto real de las cosas» que lo circundan, «para poder, de este modo, llegar a ser, al mismo tiempo, consciente de sí mismo»<sup>56</sup>. Al concluir el itinerario que del mundo exterior lo entrega a un grado más alto de autoconciencia, el hombre —escribe Cremonini—

en virtud de la mente que permanece cabe sí, sin vacilaciones ni mutaciones, alcanza la extraordinaria felicidad de poderse comparar con el sumo Dios —quien ni siquiera cuando actúa se sale de sí mismo—, ya que él mismo es lo que hace<sup>57</sup>.

Movido por una ambición que le es virtuosamente propia, el hombre, único entre los seres que conocen nacimiento y muerte, sin salirse y extrañarse de sí mismo —sino, más bien, retornando a su propia identidad luego de haber experimentado la dispersa riqueza de lo existente— descubre, finalmente, en lo más profundo de la mente, el fundamento originario e incontrovertible de su propia dignidad y nobleza<sup>58</sup>. *De dignitate hominis*: para cuya realización, se ha hecho indispensable la cura solícita de la filosofía. *Tanti est se ipsum cognoscere, quanti est philosophum esse*<sup>59</sup>.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>58</sup> Cfr. A. POPPI, «La conoscenza di sé come fondamento del filosofare nella prolusion accademica di Cesare Cremonini (Padova, 27 gennaio 1591)», en: «*Sapientiam amemus*». *Humanismus und Aristotelismus in der Renaissance. Festschrift für Eckhard Kessler zum 60. Geburtstag*, herausg. von P. R. Blum, München, 1999; quien prefiere observar que Cremonini «al di là degli spunti umanistici [...] rimane sostanzialmente ancorato alla dottrina aristotelica. L'autocoscienza da lui esplorata si ferma a un livello di superficie e fa perno esclusivamente su un tipo di razionalità astratta, cartesiana più che agostiniana: una ragione prometeica, in un certo senso, che nella propria immanenza sembra godere de l'autosufficienza della verità e della virtù, come sarà dipanata poi nel pensiero moderno».

<sup>59</sup> Por supuesto, no deja de comparecer, también en el Cremonini, el acostumbrado *topos* de la reflexión moral, filosófica y teológica, como se desprende del comienzo de la *Oratio habita Ferrariae ad Sanctissimum D. N. Clementem VIII*, Ferrariae, 1598: «Ea rerum omnium est vicissitudo, Clemens Octave Pont. maxime et clementissime, ut hoc mundo, quem miseri homines peragrandum accepimus, non habitandum, nihil possit inconstantius cogitari; id habet constantis quod Dei optimi ac benignissimi providentia ab illo nunquam discedit; haec temeraria varietatis errores corrigit, fortunae inclementiam coercet, difficiles quosunque eventus in meliorem partem convertit, omnia quantumvis implicita, contorta, involuta, suaviter explicat, dirigit, evoluit [...]». Por no referirnos al principio, solemne y sugestivo, de la «prolusión» académica del '91: «Mundus nunquam est, nascitur semper et moritur, quod quidem [...] vel ea ipsa in qua quotidie sumus, alternis coeli revolutionibus iterata temporum permutatio potest declarare» (*Le orazioni*, cit., p. 12).

Quedan, todavía, dos últimas dificultades, entre las planteadas por los rivales de Cremonini. Ambas impugnan, por supuesto, la filosofía y su presunción de valer como «ciencia». En este caso, la *vis* polémica se alimenta de la manera más fácil y directa, simplemente constatando que los hechos y la historia, hasta donde es dado conocerlos, contradicen ampliamente la existencia de una supuesta verdad filosófica universal. Por un lado, hay el espectáculo de las diatribas que desde siempre, y sobre cualquier tema, ven enfrentarse con vehemencia las diferentes «escuelas» y doctrinas filosóficas. La crónica más escueta de las muchas y contrastantes opiniones que los filósofos han esgrimido, y todavía siguen esgrimiendo, incluso tratando de resolver el mismo problema, a lo largo de toda la historia de la filosofía, debería representar prueba más que suficiente para poner en tela de juicio la consistencia epistémica de las llamadas «verdades» de la «ciencia» filosófica. Por otra parte, no es menos cierto que, muy frecuentemente en la historia, teorías filosóficas y concepciones especulativas acerca del hombre y la sociedad, se han venido manifestando en formas extravagantes y provocativas; con lo cual se demuestra, amén de la incertidumbre que rodea el conocimiento filosófico puro, su gran peligrosidad social y el uso desatinado de la razón por parte de ciertos intelectuales.

Más concretamente, la primera objeción —que, como recordarán, figura con cierto peso hasta en los preliminares del planteamiento «crítico» kantiano— trae fuerza de la reseña de las muchas y discrepantes interpretaciones que las obras de Aristóteles han suscitado, desde la antigüedad hasta la época presente. Bastaría con enumerar las más insignes, las de Averroes, Alejandro de Afrodisia y los comentaristas latinos; y, sin embargo, también el campo de estos últimos se presenta desgarrado a causa de las profundas controversias que oponen los secuaces de Tomás de Aquino, los de Duns Escoto y de otros tantos supuestos «maestros». *Rebus sic stantibus*, y frente a un escenario tan confuso, ¿quién se atrevería a defender la causa de la *naturalis contemplatio*, y afirmar que ella puede conseguir conocimientos certeros y verdades apodícticas? De la experiencia más concreta y a la mano, parece elevarse una sola y no ambigua lección, que vale cuanto un honesto y prudente aviso, a saber: que de una filosofía que pretenda valer como «ciencia» de la naturaleza, no hay motivo alguno, ni vale la pena, ocuparse<sup>60</sup>.

<sup>60</sup> C. CREMONINI, *Expositio...*, cit., f. 5r.

Reparos de este tipo, según Cremonini, son más aparentes que de sustancia; mas, con todo, la replica conviene que sea pausada y que se despliegue según distintos criterios de reflexión.

En relación al número, no escaso, de doctrinas filosóficas que han aparecido en la historia, hace falta poner mano a la conocida, y tantas veces utilizada, distinción entre el aspecto formal y el asunto verdadero de una teoría; lo que permite asegurar, al menos por lo que concierne a los pensadores de la tradición clásica griega y latina, que sus discrepancias son, a menudo, de tipo formal o de lenguaje, y que ellos difieren, más que nada, *in modo rei, non in re ipsa*. Esta es la forma adecuada de examinar y resolver, por ejemplo, las fórmulas, materialmente muy distintas, con las que Aristóteles, Anaxágoras y Demócrito, determinan el concepto de *materia prima*, e interpretan su existencia.

Una valoración, en cambio, bien diferente y muy severa, manifiesta Cremonini a propósito de sus contemporáneos profesores de filosofía —los llamados *moderni* o *recentiores*—, quienes con sus lides incesantes y resentidas, terminan por trastocar el pensamiento aristotélico y la esencia misma de la filosofía. El punto de vista de Cremonini, refleja un juicio muy arraigado y nada favorable para con la mayoría de sus colegas próximos y lejanos, que él suelta en forma terminante y sin recelos, más o menos con estas palabras: —Tengan ustedes la seguridad —afirma dirigiéndose al público de religiosos que siguen atentos su exposición de la física aristotélica— de que entre el millar de éstos que pretenden proclamarse filósofos, uno solo, si acaso, es realmente merecedor de ese nombre. En la mayoría de las disputas de los «lectores» universitarios, no se profundizan o comparan perspectivas teóricas alternativas, o métodos exegéticos que no armonizan; se trata tan sólo de rivalidades académicas, y de litigios armados por el exclusivo placer de la disputa «dialéctica» y del aplauso que sanciona la derrota del contrincante.

Considerado el panorama desolador, no sorprende, entonces, que para afianzar su discurso amargo y reprobatorio, Cremonini vuelva a utilizar las armas que, a finales del siglo XV, el aristotelismo universitario había ya empleado, en Padua, en contra de la lógica oxoniense y parisina de los *calculatores*, y la verbosidad de los «terministas»<sup>61</sup>.

<sup>61</sup> En el *Tractatus de Paedia* cit., que representa el «proemio» a la antología de textos publicada en 1596, Cremonini hacía referencia a Pitágoras y su precepto, para que el estudio de la

En términos mucho menos expeditos y con atención diligente, formula Cremonini su segunda réplica al reproche que señala la discordia *discors* de las filosofías y su, en apariencia, imposible reconciliación. En su respuesta, Cremonini parece recoger el hilo del motivo de la *veritas filia temporis*, tan importante y de dilatada difusión en la literatura filosófica de los siglos XVI y XVII, para inscribirlo en el marco de la concepción aristotélica de la filosofía como «ciencia» de lo universal y necesario. A todas luces, la sintaxis ontológica del «sistema» condiciona el resultado final del encuentro, obligando a la intuición historicista del pensamiento y del progreso a ser modulada y ajustarse en los espacios interlineales de un naturalismo de fondo.

En efecto, es precisamente a partir del mundo de la naturaleza física y viviente, y del intrínseco finalismo que preside a los fenómenos de la generación y formación de los entes naturales, que Cremonini deriva el criterio mediante el cual intenta superar la dificultad del relativismo histórico, que empaña la verdad filosófica. El autor apela a la idea tantas veces enunciada por Aristóteles, en el arco entero de sus escritos, según la cual es principio primerísimo y fundamental del conocimiento científico, el del finalismo intrínseco de la naturaleza y de que ésta siempre opera en vista de un fin<sup>62</sup>. Ahora bien, la concepción teleológica que sirve para la explicación de la realidad en su totalidad, vale también al momento de interpretar el acontecer histórico de las filosofías. Es así que el profesor se lo explica a sus alumnos, con las siguientes palabras:

---

filosofía empezara con el silencio: la mente, en realidad, queda confundida por la locuacidad, mientras se recoge en sí misma y fortalece cultivando el silencio(cc.15v-16r). El mismo motivo volverá a presentarse, años más tarde, en la comedia *Le Nubi*, a la que hacemos referencia en el texto: «Io per me vuò più tosto/ Silenzio Pitagorico/ Che disputa scolastica», y se contrapone al verbalismo capcioso de los modernos («Il saper de moderni/ In altro non consiste»), la firme solidez del conocimiento que halla su fundamento en la realidad: «Son le cose, il buon libro/ Che deve studiarsi/ E' l'intelletto che [...] / Dee trasformarsi nelle cose stesse»: *Le Nubi*, V, sc. IX; cfr. la ed. de la obra de teatro en: U. MONTANARI, «L'opera letteraria di Cesare Cremonini», in: AA.VV., *Cesare Cremonini...*, cit., p. 221; últimamente ha proporcionado noticias y observaciones importantes G. PELLIZZARI, *Cesare Cremonini e Giorgio Raguseo*, «Atti e Memorie dell'Accademia Pataavina di Scienze Lettere ed Arti. 1997-98, CX-III. Memorie della Classe di scienze morali, lettere ed arti», Padova, pp. 17-32.

<sup>62</sup> C. CREMONINI, *Expositio...*, cit., f. 211v.



debéis daros cuenta de que las ciencias imitan el parto del cuerpo: primero éste nace apenas formado e imperfecto; luego se desarrolla hasta devenir en hombre con todas sus perfecciones. De la misma manera la filosofía natural: ella ha nacido, primeramente, con los antiguos filósofos, y guardaba en sí unas cuantas imperfecciones, así que no debéis sorprenderos de que un gran número de opiniones falsas se generaran en aquel entonces. Sin embargo, más tarde, la misma pudo formarse mejor, gracias a las enseñanzas de los pitagóricos y de Demócrito, y estuvo perfeccionándose sin demora, hasta que Aristóteles la llevó a su plenitud. Si del tal modo ocurrieron las cosas, no puede causar maravilla el hecho de que la filosofía de los tiempos anteriores, estuviese enturbiada por unas cuantas sentencias erróneas<sup>63</sup>.

Por lo demás, vale la pena acotar cómo reflexiones muy parecidas a éstas, figuran incluso en la comedia *Las nubes*, cuyos versos italianos —posiblemente la primera imitación europea del teatro griego de Aristófanes—, Cremonini escribió unos cuantos años después del curso sobre la física, a causa del rencor sin remedio que guardaba hacia Giorgio Raguseo, colega suyo en la cátedra de Padua. Con rimas un tanto claudicantes, la obra teatral, por ejemplo, recuerda: «Escogió éste «Aristóteles» todo el saber de los que le precedieron, / y lo dejó a nosotros recogido y bien ordenado; / lo cual nos sirve a la manera / de quien en la noche se adelanta con la lumbrera / para que veamos en dónde hay que poner el pie. / Consiste el saber / en el discernir las cosas; él nos lleva / y con él los sabios famosos aquellos, / que han seguido los rastros / que ya había dejado marcados»<sup>64</sup>.

Llegamos, finalmente, al cargo que más peligrosamente y con cálculo más insidioso, se lanza para cuestionar el ideal de la vida contemplativa, y poner en entredicho la buena fe del teórico puro. Se acusa, como recordarán, la especulación filosófica de distraer al hombre de la práctica de las virtudes éticas y, en particular, de alejarlo del cumplimiento de las obligaciones que tiene como buen ciudadano. En relación con este último aspecto, la imputación es que, muy frecuentemente, las conductas y enseñanzas de los filósofos, han resultado más bien escandalosas, causando desprestigio, cuando no escarnio, de los valores morales y civiles que las costumbres y las instituciones de los pueblos custodian

<sup>63</sup> *Ibid.*, f. 8v.

<sup>64</sup> C. CREMONINI, *Le Nubi*, cit., p. 220; G. PELLIZZARI, *Cesare Cremonini...*, cit., p. 17; testimonian la intención satírica de la obra, las inscripciones de los dos ms. de la Biblioteca Marciana de Venecia que conservan el texto.

y honran. Para ofrecer el más conocido de los ejemplos, se señala la forma de vivir de Diógenes y sus extravagantes sermones, éstos y aquélla tan ajenos a las tradiciones y leyes de la época, de poder convencidamente pensar que un saber semejante —además del propio sabio en persona— no sólo resulta del todo inútil, sino que de él bien es posible que se difunda un sutil cuanto pernicioso quietismo moral<sup>65</sup>.

Si lo que la historia relata, rebate de entrada Cremonini, ha ocurrido de veras, esto no significa por sí solo que el episodio de Diógenes, u otros por el estilo, tengan una vinculación intrínseca y necesaria con la *contemplatio*; más bien tratase de relaciones esporádicas y *per accidens*, ya que la filosofía en sí, nada tiene que ver con actitudes estrafalarias o discursos estrambóticos; y, menos todavía, con la debilidad del carácter. Nadie, pues, puede negarse a admitir que la búsqueda de la verdad y la disciplina del conocimiento requieren de una mente pura, educada al ejercicio constante de todas las virtudes, incluidas las morales; con lo cual se demuestra que tanto el filósofo, como la ciencia que cultiva, deben de ser, por su propia naturaleza, muy opuestos a lo inútil y a lo malo.

Quedan, sin embargo, lo hechos históricos que atestiguan cómo, en efecto, Diógenes y otros pensadores, han alegado la verdad del conocimiento filosófico, para perturbar las reglas de la convivencia civil y echar por el suelo las más arraigadas de las creencias populares. Ahora bien —observa una vez más Cremonini—, los eventos a los que se alude, deben de ser interpretados a la luz de la relación muy especial que enlaza, en una situación determinada de la historia, el momento ideal de la verdad teórica, con la praxis social de la época. Este nexo depende, como es natural, *variis de causis* y muy difícilmente puede ser definido en abstracto y de una vez por todas. La conexión entre sociedad y ciencia, reclama, en cambio, ser examinada en el transfondo de las condiciones que tipifican, de manera peculiar, una etapa muy determinada del desarrollo civil y cultural de un pueblo.

La salida que Cremonini ha logrado esbozar para salirse airoso del apuro tan directamente planteado, se muestra de singular y muy apropiada inteligencia, por lo delicado del tema y, en nuestra opinión, por la intención muy

---

<sup>65</sup> C. CREMONINI, *Expositio...*, cit., f. 4v.

interesada que la sustenta. A propósito, pues, de aquellos *veteres philosophi*, que con sus acciones y palabras rebeldes han podido en algún momento provocar escándalo, siendo considerados dignos, a la vez, de curiosidad y desprecio, Cremonini señala con fuerza el hecho de que así se portaron no por libre elección, sino casi compelidos por la «penuria» de los tiempos en los cuales les tocó vivir. En ausencia, en efecto, de fuertes e ilustrados poderes de la cultura y la política, que por oficio y obligación tienen que hacerse cargo de la educación moral y cívica del pueblo, aquellos antiguos filósofos «irregulares» intentaron conferir un significado inmediatamente pragmático a las verdades especulativas que iban profesando, precisamente para poder llevar al pueblo por el camino de las acciones virtuosas.

Es cierto que de la pura teoría no pueden derivarse conclusiones morales y reglas particulares de conducta, y en esto se equivocaron. Mas solicitados por lo atrasado de las condiciones ético-políticas de las sociedades de la época, juzgaron su obligación el dejar de lado el rigor formal del método, y educar a los hombres, aun a costa de tener que elegir formas de vida inusitadas y hasta ridículas, ya que no se enseña tan sólo con las palabras, más se necesitan hechos y acciones ejemplares. En este sentido, Diógenes y los demás pensadores que quisieron oponerse a la corrupción de sus tiempos, no sólo no se portaron en forma reprochable, sino sabiamente y en armonía con las exigencias más profundas de la naturaleza.

Sin embargo, precisa Cremonini, por fortuna de los tiempos modernos y para satisfacción de todo el mundo, ya no es necesario un pensamiento especulativo que tenga que transformarse, causando incomodidad y desorden, en filosofía de la praxis. Los tiempos han cambiado mucho y ahora a los filósofos les está permitido vivir, durante largos años de su vida, según las normas que regulan la vida civil. En la época presente, la religión y las leyes se encargan de velar por la integridad de las costumbres y la virtud de los hombre, y el filósofo, afortunadamente, ha quedado dispensado de semejantes faenas, y ya no le toca recurrir, ni por un momento, a medios insólitos de educación<sup>66</sup>.

---

<sup>66</sup> *Ibid.*, f. 7r. Del mismo género son algunos de los motivos que Cremonini expresa en la *Oratio habita in creatione Serenissimi Venetiarum Principis Leonardi Donati*, pronunciada en el año de 1606; v. CREMONINI, *Le orazioni*, cit., pp. 109-47, y cfr. M. PASTORE STOCCHI, «Il periodo veneto di Galilei», cit., p. 51.

La defensa cremoniniana de la *naturalis contemplatio* concluye de esta manera; con una reflexión que lleva implícito un asomo de reverencia hacia los magistrados que, en Padua y en Venecia, tienen en sus manos la *verità effettuale*, esto es el poder de manejar los asuntos de la universidad y de la república. En el eco de las palabras con la que el catedrático daba por concluida su primera clase, es, acaso, posible percibir el tenue reflejo de la comedida complacencia que albergaba en el ánimo de quien había podido contar, en las circunstancias más difíciles de la vida, con la protección indulgente del Estado veneciano.