

El *De uanitate scientiarum* de Cornelio Agrippa: Vituperio de las ciencias y Elogio del asno*

MANUEL MAÑAS NÚÑEZ
Universidad de Extremadura

Resumen: El humanista alemán Cornelius Agrippa (1486-ca. 1535) plantea en su obra *De incertitudine et uanitate scientiarum* la necesidad de una reforma cultural, social y religiosa. Con este espíritu pre-reformista, ataca duramente todas las ciencias y artes existentes en su época, concluyendo su obra con una *Asini laus* en la misma línea que la *Stultitiae laus* de Erasmo. El mensaje de Agrippa sólo se entiende dilucidando el sentido hermético y cabalístico que atribuye a la figura del asno.

Palabras clave: *Humanismo latino; Erasmismo; Hermetismo.*

Summary: The German humanist Cornelius Agrippa (1486-ca. 1535) proposes in his work *De incertitudine et uanitate scientiarum* the need of a cultural, social and religious reform. With this spirit pre-reformist, attacks hardly all the sciences and existing arts in his epoch, concluding the work with an *Asini laus* in the same line that Erasmus' *Stultitiae laus*. Agrippa's message only is understood explaining the hermetic and cabbalistic sense that attributes to the figure of the ass.

Key words: *Latin Humanism; Erasmism; Hermetism.*

Lejos queda hoy en día la imagen que el siglo XIX forjó de Agrippa: un hombre rodeado de secretos y misterios, un superviviente de la caza de brujas del siglo XVI, un individuo que tuvo trato directo con los demonios y que iba siempre acompañado de un perro negro que no era más que su demonio particular, el príncipe de la magia negra, un mero charlatán. Hemos tenido que esperar al siglo XX para que las obras de Agrippa, sobre todo su famosa *De oc-*

* El presente artículo se enmarca en el proyecto de investigación BFF2001-0867, financiado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología.

culta philosophia, fuera seriamente examinada y revalorizada gracias a los estudios de Nauert, Zambelli, Yates, Van der Poel y Perrone. En efecto, en los últimos años la propia Vittoria Perrone ha realizado la definitiva edición crítica de la *Filosofía oculta*; también se ha ido traduciendo a diferentes lenguas vernáculas, lo mismo que otras de sus obras menores¹. Distinta suerte ha corrido su otra obra capital, *De incertitudine et uanitate scientiarum et artium*, cuya edición crítica, por lo que sabemos, aún no se ha realizado y, a pesar de que ya en los siglos XVI y XVII fue traducida al inglés y al francés, tampoco conocemos traducciones modernas. Asimismo, la mayoría de los estudios al respecto tienden a centrarse bien en el Agrippa mago de la *Filosofía oculta*, bien en el Agrippa escéptico de la *Vanidad de las ciencias*; nosotros, en cambio, creemos con Perrone que la lectura de ambas obras es complementaria y que la crítica destructiva que aplica a las ciencias, lejos de ser un manifiesto escéptico, debe entenderse en el marco de la reforma cultural y religiosa a la que aspira y como paso previo a la cabal comprensión de su posterior obra *Filosofía oculta*. Así, por tanto, desaparecen las eventuales contradicciones que se han visto entre ambos tratados: no hay dos Agrippas, sino uno solo, embarcado además en un amplio y complejo proyecto de reforma general.

1. INTRODUCCIÓN

El humanista alemán Enrique Cornelio Agrippa de Nettesheim (1486-*ca.* 1535) fue algo más que un simple humanista; se presenta a sí mismo como jurisconsulto, *aeques auratus*, médico, astrólogo y teólogo², y los especialistas que se han detenido en el estudio de su vida y obra lo califican como orador, filósofo, matemático, mago, ocultista, cabalista, alquimista o místico. Poco conocido entre los filólogos, quienes más se han centrado y han profundizado en su obra han sido los estudiosos del mundo mágico y esotérico en el Renacimiento.

Tras formarse como jurisconsulto y médico en Colonia, su ciudad natal, su vida supone un continuo trasiego por Europa al servicio de los grandes y poderosos personajes de la época (el emperador Maximiliano, Margarita de Austria, Luisa de Saboya o el emperador Carlos V³); durante estos infatigables

¹ Cf. V. PERRONE COMPAGNI, *Cornelius Agrippa, De Occulta Philosophia libri tres*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1992; B. PASTOR DE AROZENA, *Enrique Cornelio Agrippa: Filosofía oculta Magia Natural*, Madrid, Alianza Editorial, 1992 (sólo libro I); R. ANTONIOLI *et alii*, *H. Corneille Agrippa, De nobilitate et praecellentia foeminei sexus*, Genève, Droz, 1990; J. Jubany i Closas (trad.) y Nuria García Amat (introd.), *Cornelio Agrippa, De la nobleza y preexcelencia del sexo femenino*, Barcelona, Índigo, 1999.

² Cf. F. SECRET, s.v. «Agrippa», en *Dictionnaire de la Renaissance*, Encyclopaedia Universalis/Albin Michel, Paris 1998, pp. 13-14.

³ Cf. A. BERNÁRDEZ, *Enrique Cornelio Agrippa: filósofo, astrólogo y cronista de Carlos V*, Madrid, Espasa Calpe, 1934.

viajes entra, asimismo, en contacto con las grandes figuras intelectuales del momento, estudiando la exégesis con Jean Colet, manteniendo relación epistolar con Erasmo, interviniendo en los debates de la pre-Reforma a favor de Jean Reuchlin y de Jacques Lefèvre d'Étaples y enfrentándose a la Inquisición. En efecto, en 1506 se encuentra en París en el círculo de Lefèvre, vinculado a una especie de sociedad secreta; en 1509 comenta en Dôle el libro *De uerbo mirifico* de Reuchlin, un texto esotérico publicado veinte años antes y que ya inquieta a los teólogos; en ese mismo año lo encontramos en Oxford junto a Colet (amigo de Erasmo y de Moro) y, luego, en Würtzburg, en casa del ocultista Tritemio, con quien conversa sobre la magia; en 1518 alaba a los amigos de Lefèvre y de Erasmo por adentrarse en la verdad sincera de las Sagradas Escrituras y comienza a interesarse por Lutero; lucha duramente contra la Inquisición, especialmente, contra el inquisidor Savini, perseguidor de brujas, librando de la hoguera en 1519 a una campesina inocente; durante los años 1522-1523 vive en Suiza, deseando e intentando el mutuo entendimiento entre Lutero y Erasmo; a partir de 1527 sufre reveses económicos, motivados por el impago de las soldadas que le prometieron Margarita de Orleans y Carlos V, y se ve encarcelado por sus acreedores; cuando a ello se une, ya libre de la cárcel y de nuevo en Colonia, el frustrado robo de su obra *Filosofía oculta* y su posterior prohibición, deja entonces de disimular sus simpatías por Melancton y por Lutero⁴.

2. *DE VANITATE SCIENTIARUM* Y *DE OCCULTA PHILOSOPHIA*: REFORMA CULTURAL Y RELIGIOSA

Nos hallamos, por tanto, ante una figura polémica, cuyos dos *opera magna*, *De incertitudine et uanitate scientiarum declamatio*⁵ y *De occulta philosophia*⁶, fueron y siguen siendo obras controvertidas y complejas. Tradicionalmente, se han venido tratando ambas obras de forma independiente: de la primera se ha dicho que es un ataque furibundo y violento contra todas las ciencias y artes

⁴ Sobre su vida y obra, cf. A. PROST, *Les sciences et les artes occultes au XVI^e siècle. Henri Corneille Agrippa. Sa vie et ses oeuvres*, 2 vols., Paris, 1881-1882 (reimpr. Nieuwkoop, 1965); J. ORSIER, *Henri Cornélius Agrippa. Sa vie et son oeuvre d'après sa correspondance (1486-1535)*, Paris, Bibliothèque Chacornac, 1911; C. G. NAUERT, *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*, Urbana (Illinois), University of Illinois Press, 1965; M. DE GANDILLAC, *La filosofía en el Renacimiento. (Historia de la Filosofía, Siglo XXI Editores, vol. 5)*, Madrid, 1980, pp. 127-140; y más recientemente, M. VAN DER POEL, *Cornelius Agrippa, the Humanist Theologian and his Declamations*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1997, pp. 15-49.

⁵ Redactada en 1526, pero no publicada hasta 1530. No hay edición crítica; por ello, utilizamos la más accesible: H. C. AGRIPPA NETTESHEIM, *Opera I-II*, Lugduni, per Beringos frates, s.a. [posiblemente de 1600], Hildesheim-New York, Olms, 1970: la obra está en el vol. II, pp. 1-314.

⁶ Fue escrita en 1510, pero no se publicó parcialmente sino en 1531 (el libro I), hasta que ya en 1533 vio la luz la edición completa en tres libros. Tenemos reciente edición crítica: V. PERRONE COMPAGNI, *Cornelius Agrippa, De occulta philosophia libri tres*, a cura di..., Leiden-New York- Köln, Brill, 1992.

como vanas e inútiles, incluidas las ciencias ocultas, con cierto sabor irónico y paradójico motivado por el género literario de la *declamatio*⁷; la segunda obra se ha visto como un manual de magia renacentista, donde se compendia la magia natural de Ficino, la magia cabalística de Pico y de Reuchlin y el Neoplatonismo⁸. Más recientemente, se ha demostrado que una y otra obra son complementarias y forman un todo. En el *De occulta philosophia*, Agrippa no sólo quiere distinguir, como hacen Ficino y Pico, la magia corrupta y supersticiosa (demoníaca) de la magia natural, que supone la parte práctica de la filosofía natural como legítima explicación del conocimiento racional del cosmos; también se propone, utilizando el *De uerbo mirifico* de Reuchlin, plantear como alternativa a la magia una actividad taumatúrgica basada en el uso del nombre de Dios y en el *uerbum mirificum*, en la experiencia religiosa cuya eficacia y legitimidad para conocer el mundo se funda en la revelación, teniendo por instrumentos operativos la Escritura y la comunicación del alma humana con Dios. Agrippa pretende, por tanto, restaurar la magia natural como «filosofía taumatúrgica», purificada por su relación con la religión. La función de esta «magia verdadera» será la de dar operatividad y aplicabilidad al conocimiento humano en todas las ciencias, lo cual sólo puede lograrse accediendo a Dios y, por ende, al verdadero conocimiento a través de la fe, la revelación y la iluminación. Es esta interpretación religiosa de la magia la que inspira y justifica las reflexiones críticas sobre el saber humano que hallamos en el tratado *De uanitate*⁹.

Agrippa, en efecto, es consciente de la crisis cultural y religiosa que vive la Europa de la pre-Reforma; se da cuenta, y así lo denuncia, de la corrupción generalizada de las ciencias y las artes, como también lo hicieron Erasmo en la *Stultitiae laus* y Vives en el *In Pseudodialecticos* o en el *De disciplinis*. La convicción agrippiana respecto a «la incertidumbre y la vanidad de las ciencias» encuentra explicación en su concepción tripartita de las facultades del alma:

*Anima humana constat mente, ratione, idolo: mens illuminat rationem, ratio fluit in idolum, omnia una est anima. Ratio, nisi per mentem illuminetur, ab errore non est immunis; mens autem lumen rationi non praebet nisi lucente Deo, primo uidelicet lumine*¹⁰.

Agrippa establece la siguiente jerarquía anímica: mente-razón-ídolo, donde la razón queda a medio camino entre la mente (la chispa divina presente en todo hombre que posibilita el contacto con Dios) y el ídolo (las facultades sensibles

⁷ Sobre el género de la *Declamatio* en el Renacimiento y, más concretamente, en Agrippa, léase el excelente estudio de M. VAN DER POEL, *Cornelius Agrippa* (cit. n. 4), pp. 153-184.

⁸ Así, por ejemplo, F. A. YATES, *The occult Philosophie in the Elizabethan Age, London, Boston and Henley*, 1979, pp. 37-47 (hay traducción española en México, FCE, 1982).

⁹ Cf. V. PERRONE COMPAGNI, «Riforma della magia e riforma della cultura in Agrippa», *I Castelli di Yale. Quaderni di filosofia* II (1997), pp. 115-140.

¹⁰ AGRIPPA, *De occulta philosophia*, III, 43, p. 538 (ed. cit.).

que nos permiten relacionarnos con el mundo material). La razón, entonces, sin la luz de la mente es algo inestable y abocado al error. La verdadera magia y el verdadero conocimiento no pueden fundarse en la razón, porque devendrán erróneos, sino en la mente (*mens*), la única facultad del alma que, pertrechada de la fe, la revelación y la iluminación, puede alcanzar el verdadero conocimiento.

Para restaurar, por tanto, la magia en su primitiva acepción de «sabiduría» religiosa debe Agrippa condenar previamente la ciencia contemporánea: sus contradicciones, su vanidad e inutilidad práctica, la corrupción moral que entraña una ciencia basada en la *ratio* y no en la *mens*, una ciencia que, enfocada así, no sólo se aleja de la verdadera sabiduría, sino que necesariamente se hunde en la sima del error¹¹.

Agrippa, por tanto, concibe un proyecto general de regeneración de la cultura y religión contemporáneas, en el que cada una de estas dos obras juega un papel diferente, pero complementario. El *De uanitate*, entonces, representa la parte negativa, crítica y destructiva del proyecto: tiene que desmontar todo el entramado científico del momento porque, basado como está en la *ratio*, es erróneo y moralmente nocivo. Una vez que esta *pars destruens* ha cumplido su función, puede el humanista en el *De occulta philosophia* reconstruir su ideal de saber basado en la religión y rehabilitar la magia como instrumento de conocimiento.

Esta es la razón de que, aun teniendo esbozada su segunda obra ya en 1510, no se decida a publicarla hasta 1531-1533, es decir, sólo después de haber publicado un año antes el *De uanitate*: esta *declamatio* debía preceder al *De occulta philosophia*, pues el proyecto de reforma ideado por Agrippa comprendía primero la destrucción de la ciencia tradicional heredada del medievo para poder reconstruirla posteriormente según sus nuevos planteamientos.

Descubierto el sentido último del *De uanitate*, ya no se puede entender únicamente como un mero ejercicio retórico lleno de ironía y paradoja (*declamatio*), ni como una muestra más del escepticismo pirrónico que por estas fechas está resurgiendo¹², ni tampoco como una palinodia anticipada de lo que iba a exponer sobre la magia en el *De occulta philosophia*¹³.

3. SCIENTIARUM VITUPERATIO

La obra de Agrippa que nos ocupa, *De incertitudine et uanitate scientiarum declamatio*, supone un ataque despiadado de todas las ciencias y artes humanas, no sólo de las ciencias lícitas e ilícitas, sino también de los distintos oficios y ocupaciones, a la vez que una sátira social contra las costumbres e instituciones

¹¹ V. PERRONE COMPAGNI, *art. cit.*, p. 122.

¹² Cf. R. H. POPKIN, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México, FCE, 1983.

¹³ Cf. F. A. YATES, *Ensayos reunidos. III. Ideas e ideales del Renacimiento en el Norte de Europa*, México, FCE, 1993, p. 388: «Si se le acusaba de mago debido a la filosofía oculta, podía señalar convenientemente lo que había dicho de la vanidad de la magia en otro libro».

imperantes en la Europa del siglo XVI. En efecto, a lo largo de ciento dos capítulos va «desmontando» el engranaje del saber humano, discurriendo por cada una de las disciplinas científicas que figuraban en los planes de estudios de las Universidades del momento¹⁴, si bien no se centra únicamente en las artes *liberales* y *mechanicae*, sino que, como hemos dicho, amplía y extiende el catálogo de estas ciencias a todas las actividades humanas: ahí figuran los temas y oficios eclesiásticos (sobre la religión, sobre la estatuaría, sobre los templos, sobre las fiestas y ceremonias religiosas, sobre los magistrados eclesiásticos o sobre las órdenes monásticas)¹⁵, el arte de las putas, cuestiones de economía, de política e incluso de agricultura y ganadería. Ni que decir tiene que ninguna de estas ocupaciones humanas sale bien parada. Unas resultan tratadas más benevolentemente que otras, pero todas en general tienen algún punto de reprensión. Así, por ejemplo, la economía privada, cuando se trata de la gestión de un asunto propio, es meritoria (cap. LXVII); la agricultura también es útil (cap. LXXIV), igual que la pesca (cap. LXXVI), si bien la caza se reprueba sin reservas (cap. LXXVII); asimismo, mientras que se condena la medicina, la veterinaria es tratada favorablemente (cap. LXXXVII); sólo una ciencia es aborrida de forma indulgente, la magia natural, aunque con el impedimento de que a menudo se mezcla con la superstición (cap. XLII). Si la magia natural goza del favor de Agrippa, si no es censurada con la habitual dureza con que critica la mayoría de las otras artes, no cabe pensar, como señalaba, entre otros, Yates, que el *De uanitate* sea una palinodia o una retractación «preventiva» respecto al tratado *De occulta philosophia* que publicará entre 1531 y 1533.

El plan de la obra podría simplificarse estructuralmente así:

- Epístola nuncupatoria a Agustín Furnario.
- *Praefatio ad lectorem*.
- Sobre las artes en general (cap. I).
- Las artes liberales: gramática (con la poesía y la historia, caps. II-V); retórica (cap. VI); dialéctica (incluida la sofística, el arte de Lulio y la memoria, caps. VII-X); aritmética (XII-XVI); música (con los espectáculos teatrales, XVII-XXI); geometría (incluidas cuestiones físicas, la arquitectura y los metales, XXII-XXIX); astronomía (con las artes adivinatorias, caps. XXX-XL).
- La magia (caps. XLI-XLVIII).
- La filosofía (filosofía natural, metafísica, ética y política, caps. XLIX-LV).
- La Iglesia (caps. LVI-LXII).

¹⁴ Así lo dice Agrippa al final del primer capítulo: *per singulas scientiarum disciplinas progrediendo ostendemus* (p. 8). Cf. R. CRAHAY, «Un manifeste religieux d'anticulture: Le 'De incertitudine et uanitate scientiarum et artium' de Corneille Agrippa», en J.C. Margolin (ed.), *Acta Conventus Neo-Latini Turonensis*, Paris, Urin, 1980, pp. 889-924, concretamente pp. 893-94.

¹⁵ AGRIPPA, *De uanitate*, capítulos LVI-LXII.

- Arte de las putas y de la mendicidad (LXIII-LXV).
- Economía (caps. LXVI-LXVIII).
- La corte (caps. LXIX-LXXIII).
- Agricultura y ganadería (caps. LXXIV-LXXVIII).
- El arte militar y la fama (caps. LXXIX-LXXX).
- Ciencias médicas y de la salud (incluida la veterinaria, la dietética, la cocina y la alquimia, caps. LXXXII-XC).
- El Derecho (con el arte de los inquisidores, caps. XCI-XCVI).
- La Teología (caps. XCVII-XCIX).
- Sobre la Palabra de Dios (*De Verbo Dei*, cap. C).
- Los maestros (cap. CI)
- Encomio del Asno (*Ad encomium Asini digressio*, cap. CII).
- Conclusión (cap. CIII).

Ya al inicio mismo del libro, en la carta dirigida a Agustín Furnario, negociante genovés y amigo suyo, Agrippa manifiesta los motivos que le han llevado a escribir esta censura generalizada de las ciencias y artes y admite el carácter corrosivo y cáustico de su libro. Se trataba, en efecto, de agradecer a este personaje los buenos servicios que le había prestado al escritor y, para ello, Agrippa decide dedicarle una obra suya; y, así, tras expresar que quería haber escrito, para regalársela, una gran obra de temática divina y humana, elegante, correcta y pulida desde la perspectiva formal, pero también llena de ideas estimables y de graves pensamientos desde el punto de vista del contenido, admite el escritor, acudiendo al tópico de la «falsa modestia» habitual en los prólogos, que es consciente de su falta de sabiduría y talento (contenido) y de su escaso y tosco estilo (forma), concluyendo que el único presente que puede ofrecerle es su *insignis ignorantia*. Ahí tenemos una implícita alusión a una de las fuentes que más claramente inspiran el *De uanitate*, la *Docta ignorantia* de Nicolás de Cusa que, junto con la *Stultitiae laus* de Erasmo, son sus principales y más palpables modelos¹⁶, como veremos más adelante. Así, lo que en un principio suele constituir un tópico de las cartas prologales, acaba convirtiéndose en una declaración programática, pues esta profesión de «ignorancia» que Agrippa se atribuye, antes incluso de hablar de plan general de su obra, constituye uno de los pilares de su escrito: tras la crítica y rechazo de la ciencia humana, el hombre debe crear en su interior un vacío intelectual para llegar a la verdadera sabiduría.

En el resto de la epístola continúa el autor describiendo, ya en clave programática y no sin ciertas dosis de ingenio, cómo esta ignorancia suya y el enfado ante sus adversidades personales (*fortunaе meae indignatio*) le han llevado a convertirse en perro, mediante una metamorfosis parecida a la de

¹⁶ Fuentes ya señaladas hace tiempo, cf. por ejemplo R. CRAHAY, *art. cit.*, pp. 911-12. V. Perrone, en el esclarecedor artículo citado en n. 9, señala también como fuentes claras el *De uerbo mirifico* (1494) de J. Reuchlin y el *De harmonia Mundi* (1525) de Francesco Giorgio Veneto (Zorzi).

Hécuba. El resultado es que ya no le quedan fuerzas para hablar bien de nadie y sólo sabe «morder, ladrar, maldecir e insultar», siendo su víctima «la gigantomaquia entera de las ciencias y las artes». Con esta declaración de intenciones y, a la vez, con tal justificación respecto a su voraz «mordacidad», acaba Agrippa definiendo y encuadrando su propio escrito como una *cynica declamatio*, es decir, una declamación, en su variante negativa de *uituperatio*, «canina» o «perruna», sin duda en conexión con la diatriba cínico-estoica del mundo grecorromano:

... non habeo in mei ingenii supellectile quod praestare possim, praeter insignem ignorantiam ipsumque iacet ingenium fortunae meae indignatione deiectum, adeo ut ex ipsa indignatione ferme cum Troiana illa Hecuba uersus sim in canem ac nullarum uirium sim ad benedicendum, nil amplius memini nisi mordere, oblatrare, maledicere, conuiciari... scripsi his diebus uolumen satis amplum, cui De incertitudine et uanitate scientiarum titulum feci, in quo sic in uniuersam illam scientiarum atque artium gigantomachiam oblatraui... ex eadem ignorantiae et indignationis meae officina hanc Cynicam declamationem in obseruantiae in te meae argumentum tibi nunc offero...¹⁷.

Y es que Agrippa considera que estas ciencias y artes, lejos de conceder al hombre algún atributo divino, lo único que hacen es apartarlo de la verdadera sabiduría, que es la que conduce a la salvación, y sumirlo en el error. Por ello el humanista se erige, según propias palabras, en *custos, speculator, miles (christianus)* y *dux*, términos todos que delatan sus posiciones erasmistas; su pretensión es la de «denunciar y refutar a aquellos que ponen en peligro la salvación humana y mostrarse como un guía para aquellos que, rebasando el laberinto de las ciencias humanas, se dirigen a la ciudadela de la verdad»¹⁸.

En la *praefatio ad lectorem* continúa el alemán con la misma metáfora bélica para ilustrar la gran empresa que ha acometido tomando las armas contra esta gigantomaquia de las ciencias, de las artes y de los maestros que las ejercen, comparando el suyo con los míticos trabajos de Hércules. Y, en una especie de *anteocupatio*, se adelanta a las críticas que lanzará contra él cada uno de los estamentos censurados, desde el de los gramáticos hasta el de los teólogos, aduciendo que, contra todas estas injurias que van a proferirle, él tiene un fiel y seguro escudo protector, la Palabra de Dios:

Habeo praeterea quo me tuear, Verbum Dei, quod ego his pro clypeo scutoque intrepidus opponam¹⁹.

¹⁷ AGRIPPA, *De uanitate*, Epístola dedicatoria, fols. 3r-v. Hemos actualizado la puntuación y las cursivas son nuestras.

¹⁸ AGRIPPA, *De uanitate*, Epístola dedicatoria, fols. 3v-4r: *...simul speculator et miles denuntiem et impugnem quibus salus periclitatur humana atque insuper duces me praebeam iis, qui egredientes humanarum scientiarum labyrinthum, in arcem tendunt ueritatis.*

¹⁹ AGRIPPA, *De uanitate*, *Praefatio ad lectorem* [fol. 7v].

Agrippa, en efecto, aclara que el germen de su diatriba no es el odio, la ambición, el engaño o la arrogancia, sino la defensa de la palabra de Dios y de las Sagradas Escrituras, fundadas, no en la vana ciencia (*uanitas uanitatum*), sino en la práctica de la virtud y en la fe desnuda. El blanco de sus críticas, como también lo fue el de Erasmo, el de Vives, el de Ramus o el de Sánchez de las Brozas, no es otro que el de la Escolástica²⁰: son los escolásticos (incluidos los humanistas no englobados dentro del círculo del Humanismo cristiano erasmista) que se insolentan y ensoberbecen con sus pretendidos saberes y rechazan las Sagradas Escrituras descalificándolas por carecer de las flores de la dialéctica y de la retórica y estar escritas en un estilo poco elegante; son los escolásticos que leen y analizan los sagrados libros a la luz de las distintas corrientes y doctrinas filosóficas, dando más crédito y valor a lo que dicen los filósofos que a lo expresado por Dios, los evangelistas y los apóstoles; es además el ciego principio de autoridad al que estos maestros escolásticos someten a sus alumnos, obligándoles a jurar fidelidad eterna a Aristóteles, a Boecio, a Tomás de Aquino, a Alberto Magno o a cualquier otro «dios» escolástico, en vez de al Dios verdadero. Contra estos enemigos de las letras sagradas que prefieren el estilo, la retórica y la dialéctica de los textos de los filósofos, es decir, que prefieren los textos humanos a los divinos, contra los que prefieren la filosofía humana (las ciencias y las artes) a la palabra de Dios y a la Iglesia de Cristo y contra los maestros que encadenan las mentes de sus discípulos al error y les ahogan la posibilidad de indagar y perseguir la verdad, contra todos estos es contra quienes Agrippa dirige su *cynica declamatio*²¹.

El capítulo primero, titulado *De scientiis in generali*, es importante para comprender la concepción que Agrippa tiene de las «ciencias». En primera instancia, su propósito es demostrar la falsedad de la común opinión que ve en la ciencia una forma de acercamiento a Dios y, por tanto, una fuente de felicidad: «Antigua opinión es y casi todos los que filosofan están unánimemente de

²⁰ Cf. M. MAÑAS NÚÑEZ, *Francisco Sánchez de las Brozas. Lecciones de crítica dialéctica*, Cáceres, Institución Cultural El Brocense/Universidad de Extremadura, 1996, pp. 27-53.

²¹ AGRIPPA, *De uanitate, Praefatio ad lectorem* [fols. 7r-v]: *...quod uidelicet uideam multos humanis disciplinis scientiisque usque adeo inolescere, ut sacrarum literarum eloquia et Canonicas Spiritus sancti Scripturas (quia careant ornamentis uerborum, uiribus syllogismorum affectisque suadelis et peregrina philosophorum eruditione, sed simpliciter in operatione uirtutis et nuda fide firmatae sunt), idcirco tanquam rusticas et idioticas non modo despiciere et aspernari, sed et uelut contemptu quodam in super insectari. Alios etiam uidemus, licet sibi magis pii uideantur, qui Christi leges probare et confirmare nituntur, decretum philosophorum, illis plus tribuentes quam sanctis Dei Prophetis, Euangelistis et Apostolis... Praeterea in multis ac ferme omnibus gymnasiis peruersus mos ac damnabilis consuetudo inoleuit quod initiandos discipulos iureiurando adigunt Aristoteli, aut Boethio, aut Thomae, aut Alberto, seualio cuius suo scholastico Deo sese nunquam repugnaturus... Hi igitur tam temerarii gigantes et sacrarum literarum hostes egrediendi sunt... ostendendumque quanta sit hominum caecitas, cum tot scientiis et artibus, cum tot insuper singularum magistris et authoribus semper a ueritatis cognitione aberrare, quanta etiam temeritas, quanta arrogans presumptio philosophorum scholas praeferre Ecclesiae Christi opinionesque hominum praeponeere aut adaequare Verbo Dei. Denique quam impia tyrannis captiuare ad praefinitos autores studiosorum ingenia et adimere discipulis libertatem indagandae et sequendae ueritatis.*

acuerdo en pensar que cualquier ciencia aporta al propio hombre, según el alcance y el valor de una y otro, algo de divinidad»²². Y nótese que el término que utiliza no es el de *philosophorum*, sino el despectivo *philosophantium*; se trata de una opinión anclada en la tradición de los que, sin ser auténticos amantes de la sabiduría, hacen de filósofos. Esta opinión es la que va a tratar de demoler a lo largo de las más de trescientas páginas de su libro. La ciencia humana, en la concepción de nuestro autor, no es en sí ni buena ni mala, es moralmente neutra, todo depende de quien la profese: si estas ciencias van a parar a manos de alguien malo, serán nocivas y perniciosas; si el que las aprende es además alguien necio, convierten la necedad en insolencia y en impertinencia; y si, en fin, las posee una persona buena, podrán ser buenas y útiles a la sociedad, pero en ninguno de los casos son fuente de felicidad, que en el plano cristiano debe traducirse en salvación. Vemos, por tanto, que el propósito de Agrippa es de orden moral y religioso. Las ciencias en sí son neutras, pero hay que descartar la idea de que puedan ser una vía de acercamiento o comunión con Dios; antes al contrario, la única relación que existe entre el saber humano y la divinidad no es otra que la promesa falaz que la serpiente hizo cuando invitó a nuestros primeros padres a probar el fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal: «se gloriará, pues, de esta serpiente, quien se gloríe de ser sabio, como hicieron los heréticos Ofitas cuando adoraban en sus ceremonias a la serpiente, diciendo que ella había conducido en el paraíso al conocimiento de la virtud»²³.

La premisa de la que parte Agrippa para demostrar que la ciencia humana no aporta la felicidad ni la salvación no es otra que la de que las ciencias son un invento humano. ¿Cómo algo creado por el hombre puede valer para llegar a Dios?

*Praeterea omnes scientiae nil nisi decreta et opiniones hominum sunt, tam noxiae quam utiles, tam pestiferae quam salubres, tam malae quam bonae, nusquam completae, sed et ambiguae et plenae erroris et contentionis*²⁴.

El saber humano, por tanto, no conduce a la verdadera felicidad que pone en contacto al hombre con Dios. La ciencia, el ansia humana de saber, como ates-

²² AGRIPPA, *De uanitate*, cap. I, p. 1: *Vetus opinio est et ferme omnium philosophantium concors et unanimes sententia, qua arbitrantur scientiam quamlibet homini ipsi pro utriusque captu ac ualore nonnihil diuinitatis adferre.*

²³ AGRIPPA, *De uanitate*, cap. I, p. 3: *scientias omnes tam malas esse quam bonas, nec aliam nobis supra humanitatis metam afferre deitatis beatitudinem, nisi illam forte quam antiquus ille serpens pollicebatur primis parentibus, inquit: 'Eritis sicut Dii, scientes bonum et malum' [Gen. 3.5]. In hoc itaque serpente gloriatur qui gloriatur se scire scientiam, quod probe factitasse legimus Ophitos haereticos, qui serpentem in sacris suis colebant, dicentes 'Ipsum in paradiso uirtutis cognitionem induxisse' [Isid., Et. 7.5.10].*

²⁴ AGRIPPA, *De uanitate*, cap. I, p. 8: «Además, todas las ciencias no son sino dogmas y opiniones de los hombres, tan nocivas como útiles, tan pestilentes como saludables, tan malas como buenas, pero nunca perfectas, sino incluso ambigüas y llenas de error y controversia».

tiguan diversas fuentes paganas y cristianas que aduce Agrippa, es en realidad la que ha hecho caer al hombre en el pecado (el pecado original) y es, por tanto, la que «ha expulsado toda inocencia y nos ha sometido al pecado y a la muerte; la que ha extinguido la luz de la fe y ha arrojado nuestras almas a las profundas tinieblas; la que, condenando la verdad, ha puesto a los errores en el más alto trono»²⁵. Y es que la verdadera felicidad, según la concepción fideísta de Agrippa, no puede hallarse en nada creado o inventado por el hombre, sino que sólo se puede alcanzar mediante una vida virtuosa y la fe. Agrippa en estos momentos, como en otros muchos a lo largo de la *Declamatio*, da muestras de un Neoplatonismo que, al parecer acertado de algunos críticos, es la piedra angular de su teología²⁶. La felicidad humana no hay que buscarla en las cosas exteriores a nosotros, sino que depende exclusivamente de la integridad moral y las acciones virtuosas del individuo, pues, en última instancia, todo radica en la fe que el individuo tenga en Dios y en los Evangelios. Esta concepción teológica neoplatónica viene expresada, como antes señalábamos, en la oposición *ratio/fides*: la *ratio* es el instrumento del que se sirve el común de los mortales y por ello sólo alcanzan el conocimiento erróneo e incompleto (*cognitio*), la mera *opinio*, que es el sostén de las *scientiae*; el instrumento que el cristiano debe emplear para hallar la verdad no es la *ratio*, sino la *mens* o el *intellectus* (conocimiento contemplativo) derivado de la *fides*. Hay, pues, que desechar el conocimiento especulativo, empírico, lógico y demostrativo que, desde Aristóteles, constituye el llamado conocimiento científico, y replegarse en uno mismo, cambiando la especulación por la contemplación y confiando en que la *fides* conduce a la revelación de la verdadera y única verdad (*Verbum Dei*):

*Tanta autem est ueritatis ampla libertas liberaque amplitudo, ut nullius scientiae speculationibus, non ullo sensuum urgenti iudicio, non ullis logici artificii argumentis, nulla probatione euidente, nullo syllogismo demonstrante, nec ullo humano rationis discursu possit deprehendi, nisi sola fide*²⁷.

La ciencia, entonces, que nos guiará hasta la verdad no es la ciencia de este mundo, no es la ciencia de los teólogos escolásticos, contra quienes va dirigido el dogma anterior, sino una ciencia superior, una ciencia oculta que está guardada —dice Agrippa—, envuelta en la oscuridad de distintos *mysteria*, en un armario cuya sola llave es *Verbum Dei*, la palabra de Dios: no hay filósofo ni es-

²⁵ AGRIPPA, *De uanitate*, cap. I, p. 6: *Nihil homini pestilentius contingere potest quam scientia: haec est vera illa pestis, quae totum ac omne hominum genus ad unum subuertit, quae omnem innocentiam expulit et nos tot peccatorum generibus mortique fecit obnoxios, quae fidei lumen extinxit, animas nostras in profundas coniciens tenebras, quae ueritatem damnans errores in altissimo throno collocauit.*

²⁶ Cf. M. VAN DER POEL, *Cornelius Agrippa*, p. 108.

²⁷ AGRIPPA, *De uanitate*, cap. I, p. 6: «Ahora bien, tan amplia es la libertad de la verdad y tan libre su amplitud, que no puede captarse por las especulaciones de ciencia alguna, ni por el apremiante juicio de los sentidos, ni por los artificiosos argumentos de la lógica, ni por ninguna prueba evidente, ni por los silogismos demostrativos, ni por ningún camino de la razón humana, sino sólo por la fe».

colástico que pueda con su ciencia descifrar la verdad contenida en las Escrituras, pues la única *clavis* que da libre acceso a ella es Dios y Jesucristo, a través del Espíritu Santo; además, las Escrituras no admiten glosas, comentarios ni interpretaciones varias, como hacen los teólogos, sino que el sentido que encierran es único, fijo e invariable, pues ellas mismas son autosuficientes. La verdadera comprensión de las Escrituras depende únicamente de que Dios la revele: de nada valen las argucias sofísticas escolásticas, porque es la fe en Jesucristo, transmitida por Dios padre a nuestra alma a través del Espíritu Santo, la que nos da acceso al *Verbum Dei*, poniendo al descubierto la vanidad de las ciencias humanas. La ciencia humana, por tanto, en la razonamiento agrippiano, es falsa, porque todo hombre es *mendax*; en cambio, la única verdadera es la *scientia reuelata (diuinitus)*, porque Dios, a diferencia del hombre, es *uerax*; por ello, los intérpretes escolásticos, al no ajustarse a esta verdad revelada, no sólo se ven incapaces de comprender la palabra de Dios, sino que también, al no seguir la senda de la fe, caen en el pecado:

*Harum autem Scripturarum (dico canonicarum) ueritas et intelligentia a sola Dei reuelantis autoritate dependet, quae non ... comprehendi potest nisi sola fide in Iesum Christum, a Deo patre per Spiritum Sanctum in animam nostram transfusa. Quae tanto quidem superior est atque stabilior omni humanarum scientiarum credulitate, quanto Deus ipse hominibus est sublimior et ueracior... Imo solus Deus uerax, omnis homo mendax: omne igitur, quod ex hac ueritate non est, error est, sicut quod ex fide non est, peccatum est. Deus enim solus fontem ueritatis continet, a quo haurire necesse est qui uera dogmata cupit, cum nulla sit nec haberi possit de secretis naturae, de substantiis separatis deque ipsorum auctore Deo scientia, nisi diuinitus reuelata: diuina enim humanis uiribus non tanguntur et naturalia quouis momento sensum effugiunt*²⁸.

Se comprende, así, que dentro de los tres tipos de teología que establece Agrippa, la escolástica, la interpretativa y la profética (caps. XCVII-XCIX), la primera sea descalificada como sofística, por enfrascarse en logomaquias y disputas sin fin, y la segunda como falible, por ser producto humano; tan sólo la profética, en la que es el profeta el que expresa la verdad recibida por Dios sin ningún intermediario, es admitida como auténtica teología. Insiste, por tanto, en la incompatibilidad de las ciencias con la *doctrina Christiana*: la verdad no se

²⁸ AGRIPPA, *De ueritate*, cap. C, pp. 299-300: «Mas el verdadero entendimiento de estas Escrituras (me refiero a las canónicas) sólo depende de la autoridad de Dios que la revela, y el único modo posible de comprensión radica en la fe en Jesucristo, infundida a nuestra alma por Dios padre a través del Espíritu Santo. Y esta fe es tanto más superior y estable que toda la credulidad de las ciencias humanas, cuanto que el propio Dios es más sublime y veraz que los hombres... Mejor dicho, sólo Dios es veraz; el hombre es mendaz; por tanto, todo lo que no se ajusta a esta verdad constituye un error, lo mismo que lo que no se ajusta a la fe constituye pecado. Y es que sólo Dios es fuente de verdad y de ella tiene que beber quien desea dogmas verdaderos, pues no se alcanza ni puede alcanzarse conocimiento alguno sobre los secretos de la naturaleza, sobre las sustancias separadas, ni sobre Dios creador de todo, salvo por revelación divina. Lo divino, en efecto, resulta inabordable para las fuerzas humanas y lo natural escapa a los sentidos en un momento».

revela a los que ostentan la falsa sabiduría humana, sino a los niños, a los pobres de espíritu, a los ignorantes y, en definitiva, a los necios (a los asnos). Los que están en posesión de las ciencias tienen sus mentes corrompidas para albergar en ellas la verdad revelada; en cambio, los ignorantes tienen sus almas limpias y puras y es a ellos a los que Jesús les da la verdadera sabiduría y les procura la felicidad divina:

*Melius est ergo et utilius idiotas et nihil omnino scientes existere et per fidem et per charitatem credere et proximum fieri Deo, quam per subtilitates scientiarum elatos et superbientes cadere in possessionem serpentis. Sic legimus in Euangelis quomodo Christus ab idiotis, a rudi plebecula et simplici populorum turba susceptus est, qui a principibus sacerdotum, a legisperitis, a scribis, a magistris et rabbinis respuebatur, condemnebatur et ad mortem usque persecutus est: hinc et Christus ipse apostolos suos non rabbinos, non scribas, non magistros, nec sacerdotes elegit, sed e rudi uulgo idiotas, omnis litteraturae pene expertes, inscios et asinos*²⁹.

4. ASINI LAUS

Los elegidos, por tanto, por Jesucristo para difundir su palabra, su doctrina y su verdad (*Verbum Dei*) fueron, según hemos leído al final del capítulo CI, «individuos ignorantes del pueblo llano, inexpertos en toda clase de cultura literaria, incultos y asnos». Dios no quiere sabios, falsos sabios, que hayan comido del «árbol de la ciencia del bien y del mal» y que, así, haciendo profesión de las ciencias humanas, comulguen con la serpiente del paraíso, es decir, cedan al pecado. Los elegidos por Dios para revelarles su sabiduría son los se encuentran libres y despojados de las ciencias humanas (demoníacas) y comen del «árbol de la vida»: éstos son los «asnos» que se alimentan de verdadera sabiduría, es decir, de Dios:

*Vos igitur nunc, o asini... si diuinam hanc et ueram, non ligni scientiae boni et mali, sed ligni uitae sapientiam assequi cupitis, proiectis humanis scientiis omnique carnis et sanguinis indagine et discursu... iam non in scholis philosophorum et gymnasiis sophistarum, sed ingressi in vosmetipsos cognoscetis omnia*³⁰.

²⁹ AGRIPPA, *De uanitate*, cap. CI, p. 307: «Mejor, por tanto, y más útil resulta ser ignorantes y no saber absolutamente nada, creer y acercarse a Dios por la fe y la caridad, que mostrarse altaneros y soberbios a través de las sutilezas de las ciencias y caer en poder de la serpiente. Así leemos en los Evangelios cómo los ignorantes, la plebe indocta y la sencilla muchedumbre aceptaron a Cristo, mientras que los sumos sacerdotes, los jurisperitos, los escribas, los maestros y los rabinos lo rechazaron, lo condenaron y lo persiguieron hasta la muerte. Por ello, Cristo escogió como apóstoles suyos, no a los rabinos, no a los escribas, no a los maestros ni a los sacerdotes, sino a individuos ignorantes del pueblo llano, inexpertos en toda clase de cultura literaria, incultos y asnos».

³⁰ AGRIPPA, *De uanitate, Operis peroratio*, p. 311: «Así pues, vosotros ahora, asnos, si deseáis alcanzar esta divina y verdadera sabiduría, pero no la del árbol de la ciencia del bien y del mal, sino la del árbol de la vida, rechazad las ciencias humanas y abandonad toda clase de investigación discursiva sobre la carne y la sangre... y ya entonces conoceréis todo, pero no en las escuelas de los filósofos ni en las academias de los sofistas, sino penetrando en vosotros mismos».

Nos encontramos, de nuevo, con el Neoplatonismo que define la teología agrippiana. Ese apóstrofe recomendando al lector que se olvide de la vida mundana, que lleve una vida interior de recogimiento espiritual y que vuelva a Dios, se podría conectar con el luteranismo; pero, dado que Agrippa no es luterano³¹, sino cristiano confeso, todo ello tiene que ver con su neoplatonismo. Las líneas que siguen a la cita anterior lo demuestran claramente: él defiende que Dios creó al hombre repleto de conocimientos, si bien por culpa del pecado de los primeros padres (comer del árbol de la ciencia del bien y del mal = serpiente), la mente se le nubló y olvidó todos sus saberes innatos (Ideas platónicas), que yacen dormidos en medio de la oscuridad; tan sólo debe el hombre desenvolverse de las tinieblas de la ignorancia y del olvido, y aplicarse a la verdadera luz (Dios). ¿No estamos ante la doctrina platónica de la *Anámnesis* o Reminiscencia?

*... animas... creauit plenas formis et cognitionibus, sed per peccatum primi parentis velata sunt omnia intrauitque obliuio, mater ignorantiae. Amouete ergo nunc, qui potestis, uelamen intellectus uestri, qui ignorantiae tenebris inuoluti estis, euomite lethaeum poculum, qui vosmetipsos obliuione inebriastis, euigilate ad uerum lumen, qui irrationabili somno demulcti estis et mox, reuelata facie, transcendetis de claritate in claritatem: uncti enim estis a sancto (ut ait Ioannes) et nostis omnia*³².

Dios, dice Agrippa, creó todo en estado de perfección y así creó también el alma perfecta y llena de conocimientos que se han olvidado por el pecado. Para volver a ese estado de sabiduría divina no hace falta estudios, libros de filósofos, enseñanzas de maestros ni explicaciones de teólogos. Los modelos son los profetas y los apóstoles, todos ignorantes en las ciencias humanas, todos *idiotae* y *asini*. Y como la iluminación divina no es accesible a todos ni todos podemos ser profetas a los que se nos revele directamente el saber de Dios, habremos de acudir a los profetas y apóstoles, es decir al texto de la Biblia, para hallar esa verdadera y feliz sabiduría que ansiamos. La premisa básica es que nos despojemos de los saberes adquiridos en esta vida y, convertidos en ignorantes y «asnos», como lo fueron los profetas y los apóstoles, practiquemos el recogimiento espiritual, indaguemos en las Ideas que Dios nos infundió, pero que están por el momento dormidas, y despertemos de esta oscuridad en que nos sumió el pecado: sólo así alcanzaremos a ver la luz de Dios. Luego, lo esencial es que nos convirtamos en «asnos».

Y así, todo el capítulo CII es un *encomium asini*. De nuevo encontramos paralelos con Erasmo. El de Rotterdam, en efecto, al igual que Agrippa, había realizado en la segunda parte de su *Stultitiae laus* una furibunda crítica contra los distintos estamentos y grupos sociales y religiosos: maestros de escuela, poetas, maestros de retórica, redactores de libros eruditos y anodinos, juristas, dialéc-

³¹ Cf. R. CRAHAY, *art. cit.*, p. 908.

³² AGRIPPA, *De uanitate, Operis peroratio*, p. 312.

ticos, filósofos de la naturaleza, teólogos, monjes, príncipes, cortesanos, papas, cardenales y obispos. El anticlericalismo de Erasmo se hacía evidente, lo mismo que en Agrippa. Había, por tanto, tratado de socavar, igual que nuestro humanista, todas las ciencias, artes y ocupaciones humanas, porque ellas son las que impiden el acercamiento del hombre a Dios. Erasmo propugnaba una nueva forma de teología, un nuevo método que no permaneciera anclado en el sistema teológico existente, sino que se apoyara en el texto de la Biblia. El propósito de Erasmo es, en definitiva, el mismo que el de Agrippa. Asimismo, en la tercera parte de la *Stultitiae laus*, donde la «necedad» enumera las autoridades cuyas palabras y actos aportan la prueba de su poder, encontramos numerosas citas en las que Jesucristo vuelve la espalda a «esos sabios que todo lo fían a su inteligencia» y gusta de los espíritus rudos y simples de los niños, de las mujeres, de los pescadores y de los necios; por ello es decisivo ser pequeño, entregarse confiadamente y ser despreocupado, lejos de la vanidad y soberbia que engendra la falsa sabiduría³³. En el capítulo LXV del *Elogio de la necedad* se encuentran diversas ideas y afirmaciones que inspiran indudablemente a Agrippa en el plan general de su obra:

... *Audistis a quanto auctore quanta stultitiae praeconia. Quid, quod idem palam Stultitiam praecipit, ut rem in primis necessariam et oppido salutarem... Neque uero temere est, quod Deo stulti tam impense placuerunt... Itidem Christus sophous istos, suaque nitentes prudentia semper detestatur, ac damnat. Testatur id Paulus haud quaquam obscure, cum ait: 'Quae stulta sunt mundi elegit Deus', cumque ait, 'Deo visum esse, ut per stultitiam servaret mundum', quandoquidem per sapientiam restitui non poterat. Quin ipse idem satis indicat, clamans per os Prophetarum: 'Perdam sapientiam sapientium, et prudentiam prudentium reprobo'. Rursum cum agit gratias, quod salutis mysterium celasset sapientes, paruulis autem, hoc est, stultis, aperuisset. Nam Graece pro paruulis, est nêpiois, quos opposuit sophois. Huc pertinet quod passim in Euangelio, Pharisaeos et scribas ac legum doctores inuocis, uulgus indoctum sedulo tuetur... At paruulis, mulieribus, ac piscatoribus potissimum delectatus esse uidetur. Quin et ex animalium brutorum genere ea potissimum placent Christo, quae a uulpina prudentia quam longissime absunt. Eoque asino maluit insidere, cum ille, si libuisset, uel leonis tergum impune potuisset premere... Neque alia ratione mederi uoluit quam per stultitiam crucis, per Apostolos idiotas, ac pingues: quibus sedulo stultitiam praecipit, a sapientia deterrens, cum eos ad puerorum, liliorum, sinapis, et passerulorum exemplum prouocat, rerum stupidarum ac sensu carentium, soloque naturae ductu, nulla arte, nulla sollicitudine, vitam agentium... Eodem pertinet, quod Deus ille orbis architectus interminatur ne quid de arbore scientiae degustarent, perinde quasi scientia felicitatis sit uenenum...*³⁴.

³³ Cf. C. AUGUSTIJN, *Erasmo de Rotterdam. Vida y obra*, Barcelona, Crítica, 1990, pp. 64-79.

³⁴ «Ya habéis oído cuántas exaltaciones de la estupidez y de qué autor tan importante. ¿Y qué decir de cuando él mismo preconiza abiertamente la estupidez, como cosa necesaria entre las que más y extraordinariamente salutífera?... Y no es, desde luego, casualidad que a Dios le gusten extraordinariamente los insensatos... Pues bien, del mismo modo Cristo, a esos sabios orgullosos de su buen juicio, no puede menos que detestarlos y condenarlos. Un testimonio nada oscuro de ello lo presta San Pablo cuando dice:

Aquí, en efecto, hallamos las principales ideas agrippianas que hemos venido viendo hasta el momento: condena divina de la sabiduría humana; predilección de Dios y de Jesucristo por los individuos ignorantes, incultos y limpios moralmente del veneno de las ciencias; y también el *exemplum* significativo de que Cristo, entre los animales, da preferencia a aquellos que se alejan de la astucia de la zorra y se hallan libres de tal mácula: palomas, ciervos, corzos, corderos y, sobre todo, asnos. Erasmo menciona que Cristo cabalgaba en asno y que sus apóstoles eran *idiotae ac pingues*; Agrippa matizará veinte años más tarde que Cristo iba montado en un asno cuando entró triunfante en Jerusalén y que sus discípulos, además de lo dicho por Erasmo, eran también *asini*. Y, así, comienza el capítulo CII:

*Sed ne quis me calumnietur, quod Apostolos uocarim asinos, ipsius asini mysteria, paululum quidem sed non extra praepositum digredientes, paucis explicabimus*³⁵.

Nos permitimos subrayar el sustantivo *mysteria* porque, como veremos, no se trata de una simple digresión retórica para evitar el aburrimiento del lector. En este penúltimo capítulo se encuentra la clave interpretativa de toda la declamación *De incertitudine et uanitate scientiarum*. Agrippa, acudiendo a fuentes clásicas y humanísticas como Columela, Valerio Máximo, Plinio, Apuleyo y Erasmo, a las fuentes bíblicas del Antiguo y Nuevo Testamento y a fuentes herméticas (¿cómo no, siendo él autor de un *De occulta philosophia?*), desvela los «sentidos ocultos» y el verdadero significado del término *asinus*, que lejos de ser ofensivo o suponer demérito para los que ostenten tal título, «ser asnos» se erige en condición indispensable para acceder a la sabia y feliz Vida Divina. Aparece aquí, al final de la obra, el Agrippa orador, filósofo, mago, ocultista,

‘Lo que hay de insensatez en el mundo, Dios lo ha elegido’ y cuando añade que a Dios le ha parecido bien salvar el mundo por medio de la necedad, dado que no podía ser redimido mediante la sensatez. Es más: Él mismo da suficiente indicio de eso, cuando clama por boca del profeta: ‘Disiparé la sabiduría de los sabios y reprobaré la prudencia de los prudentes’, y de nuevo cuando da las gracias por haber ocultado el misterio de la salvación a los sabios y habérselo revelado, en cambio, a los párvulos. Pues en griego, por párvulos se dice *nēpioi*, es decir, ‘privados de razón’ y, por ende, ‘inexpertos’, ‘torpes’; y los contrarios a los *sophoi*, ‘sabios’. A eso se debe que en muchos lugares del Evangelio dirija sus ataques contra los fariseos, escribas y doctores de la ley, mientras que defiende con celo a los indoctos... En cambio, parece que se deleitaba grandemente con chiquillos, mujeres y pescadores y hasta, del género de los animales, los que más gustan a Cristo son los que más lejos están de la astucia de la zorra. Es así como prefirió cabalgar un asno, a pesar de que si lo hubiera deseado, hubiera podido ir sin riesgos a lomos de un león... Y no quiso aportar ese remedio de ningún otro modo que mediante la locura de la cruz, mediante apóstoles rústicos y obtusos, a los que recomienda ante todo la necedad y los previene contra la sabiduría, incitándolos a seguir el ejemplo de los niños, de los lirios, de los granos de mostaza y de los pajarillos; es decir, de cosas estúpidas y carentes de sentido, que rigen su vida por la única guía de la naturaleza, sin ningún artificio, sin ningún cuidado... A un sentido análogo responde el hecho de que Dios prohibiera que se probase la fruta del árbol de la sabiduría, como si la ciencia fuese un veneno para la felicidad...». Traducción de O. Nortes Vall, *Erasmo. Elogio de la locura*, Barcelona, Bosch, 1976.

³⁵ AGRIPPA, *De uanitate scientiarum*, cap. CII, p. 307: «Mas, para que nadie me calumnie por haber tachado de asnos a los apóstoles, haré una pequeña digresión, pero que viene a cuento, y explicaré en pocas palabras los *mysterios* del propio asno».

cabalista, alquimista y místico. Y decimos orador, porque esta *digressio* no es ajena a la retórica; filósofo, porque de nuevo encontramos ramalazos neoplatónicos; mago, porque el capítulo tiene que ver con la magia natural cuya «operatividad taumatúrgica» en unión con la religión es fundamental para conocer a Dios; ocultista y cabalista, porque desentraña los sentidos ocultos, la simbología mágica y religiosa del asno; místico, en fin, porque el verdadero conocimiento para él sólo se adquiere a través de la fe, la revelación y la iluminación, esto es, del interiorismo y del misticismo, apoyándonos, ya que no todos podemos ser profetas ni apóstoles, en los textos bíblicos y evangélicos.

En su *Encomio del asno* Agrippa realza las condiciones físicas y morales-espirituales del animal, destacando su fortaleza y robustez a la vez que su aguante, su clemencia, su frugalidad, las pocas atenciones que precisa de parte de su amo y su utilidad para el hombre. Ello ya estaba en la primera «apología asnil»³⁶ que poseemos, la de Columela al principio del libro VII de su *De re rustica*, que nuestro humanista transcribe casi al pie de la letra. A estas sobresalientes cualidades físicas y morales, se añade el dato de que también en los augurios el asno es un animal que anuncia presagios favorables, citando el ejemplo que nos transmite Valerio Máximo (1.5.5). Luego, en fin, se aduce una larga serie de *exempla* bíblicos en los que aparece el asno como el animal escogido por Dios y por Jesucristo: cuando Dios ordena que todo primogénito le sea ofrendado en sacrificio, tan sólo excluye a los primogénitos del hombre y del asno (*Ex.* 13); también quiso Jesús que un asno fuera el testigo de su nati- vidad, y que montado en un asno le fuera dado escapar de las manos de Herodes o entrar triunfalmente en Jerusalén. Por ello, como dice Agrippa, *ipse asinus etiam contactu corporis Christi consecratus crucisque signaculo insignitus*³⁷. Según las propias fuentes sagradas que se citan en el capítulo, el asno tiene también el don de la inspiración profética, es mensajero de la palabra de Dios, en su humildad, pureza y simplicidad es asimilado a los Apóstoles y, de hecho, el único caso de resurrección animal que encontramos en los textos sagrados es el de un asno, con lo que este animal participa de la «inmortalidad» tras esta vida, es decir, tiene alma, como el hombre. El asno, por tanto, dice Agrippa, es el animal más apto para recibir a la divinidad y desde los primitivos tiempos los cristia- nos, además de tener que soportar las vejaciones propias de este animal, eran llamados *asinarii* y al propio Cristo le representaban pictórica y figurativa- mente con largas orejas de burro³⁸.

³⁶ Cf. J. CASCAREJO, «Apología del asno. Fuentes escritas y fuentes orales tras la simbología del asno en la Antigüedad», *Gerión* 16 (1998), pp. 11-38.

³⁷ AGRIPPA, *De uanitate*, cap. CII, p. 308.

³⁸ AGRIPPA, *De uanitate*, cap. CII, p. 310: *Sole clarius liquet nullum animal tam esse diuinitatis capax quam asinum... Proprium id olim apud Romanos Christianorum nomen erat, ut uocarentur asinarii ipsamque Christi imaginem asininis auribus pingere solebant; testis horum est Tertullianus*. «Se deduce con toda claridad que ningún animal hay tan susceptible de acoger a la divinidad como el asno... Este nombre era antaño con el que los romanos calificaban a los cristianos, llamándoles *asinari*, y solían pintar la propia imagen de Cristo con orejas de asno». Cf. Tert., *Apol.* 4.16.5 y *Ad nat.* 1.11.6.

Pero en la relación de excelencias que Agrippa escribe del asno figuran dos que, a nuestro entender, son más significativas que las ya aducidas para comprender el último sentido místico que el humanista atribuye al animal. Se trata de una primera alusión, nada más comenzar el capítulo, a la concepción que los *Hebraeorum doctores* tienen del asno; para ellos, «es símbolo excelso de fortaleza y de robustez, a la vez que de aguante y de clemencia, cuyo influjo deriva del *sefirot* llamado *Jokhmá*, es decir, ‘sabiduría’»:

*Hunc [asinum] enim Hebraeorum doctores fortitudinis et roboris excelsi patientiaeque et clementiae symbolum esse exponunt, eiusque influxum a sephirot quod hochma, hoc est, sapientia dicitur, dependere*³⁹.

Aquí hallamos un primer indicio de que hemos de entender el asno en un sentido cabalístico y místico; los cabalistas, en efecto, consideran que hay diez *sefirot* (de la raíz *SFR*, que significa ‘numerar’, ‘contar’, ‘explicar’, ‘escribir’, ‘instruir’ y ‘determinar’): usados en la acepción de «emanación divina», serían como los canales de fuerza de la Vida Divina. El asno, por tanto, supone la verdadera sabiduría y el símbolo del verdadero cristiano.

La idea de que el asno juega este papel místico, místico y cabalístico viene reforzada por las exhortaciones (*parenéseis*) que Agrippa hace al lector y, en general, a todo aquel que aspire a conocer los *mysteria* de Dios, respecto a la necesidad de someterse antes a una «metamorfosis» o «transformación». Si no nos convertimos previamente en asnos, no podremos ser auténticos cristianos y, por tanto, Dios nos resultará inaccesible; así se dice explícitamente:

Sole clarius liquet nullum animal tam esse diuinitatis capax quam asinum, in quem nisi uersi fueritis, diuina mysteria portare non poteritis.

*Nunc ego uos egregios illos scientiarum professores, quinimo Cumanos asinos, admonitos uolo quod, nisi humanarum scientiarum depositis sarcinis ac leonina illa... mutuata pelle exuta in nudos et puros asinos redieritis, esse uos portandis diuinae sapientiae mysteriis omnino penitusque inutiles; neque uero Apuleius ille Megarensis ad Isidis sacra mysteria unquam admissus fuisset, ni primus e philosopho uersus fuisset in asinum*⁴⁰.

Y es la última cita la que nos interesa ahora por la mención de Apuleyo, de su obra *Asinus aureus*⁴¹ y de la metamorfosis que sufrió de filósofo a asno. Agrippa ve en Apuleyo su *alter ego*. No en vano, las similitudes intelectuales entre ambos son palpables. El autor romano-africano del siglo II de nuestra era, como

³⁹ AGRIPPA, *De uanitate*, cap. CII, p. 307-308.

⁴⁰ AGRIPPA, *De uanitate*, cap. CII, p. 310 y 309, respectivamente.

⁴¹ El auténtico título de la obra, según los manuscritos, es *Metamorphoseon libri* o *Libro de las metamorfosis*; es Agustín de Hipona el que titula *Asinus aureus*, cuando dice: *Apuleius, in libris quos Asini aurei titulo inscripsit...* (Ciu. 18.18.1).

el alemán, es filósofo neoplatónico y escribe obras como *Sobre Platón y su doctrina*, *Sobre el mundo*, *Sobre el dios de Sócrates* (*De Platone et eius dogmate*, *De mundo*, *De deo Socratis*); también se le atribuía la paternidad de la traducción latina del *Asclepius* y, de hecho, se le consideraba, no sólo filósofo platónico, como hizo San Agustín, sino igualmente un iniciado egipcio de influencias «hermetizantes» y, en fin, un mago, o mejor, un teúrgo, de lo cual por otra parte fue acusado y tuvo que defenderse, lo que dio lugar a su obra *Apología* (*Pro se de magia*), su alegato de defensa⁴². Agrippa, en efecto, se propone como modelo a Apuleyo o, mejor dicho, a Lucio, el protagonista de la novela (pues, desde el principio, el autor, Apuleyo, se convierte en el narrador, Lucio). Para él, Apuleyo encarna el proceso ejemplar que debe seguir el hombre del siglo XVI para llegar al pleno conocimiento y disfrute de Dios. Lucio, el protagonista de la novela romana, se ve obligado a seguir fielmente la secuencia mística *caída-pecado / sufrimiento-purificación / salvación-comunión con la divinidad*. Ese mismo proceso es el que propone Agrippa a sus lectores. Veámoslo algo más detalladamente.

El joven Lucio cuenta cómo, tras haber llegado a Tesalia, siente por un infausto azar la vana *curiositas* de querer conocer directamente el mundo de la magia; como resultado de ello, queda convertido en asno, aunque conservando los sentimientos y el entendimiento humanos, hasta que, finalmente, tras sufrir diversas desventuras a manos de distintos amos, recupera su forma humana gracias a la diosa Isis, en agradecimiento de la cual se consagra al culto de Isis y Osiris. Ése es, descriptivamente, el argumento de la novela. No obstante, la crítica moderna la ha visto como una novela seria, de contenido filosófico, religioso y moral e incluso iniciática, conectando el *Asno de oro* con la obra *Isis y Osiris* de Plutarco (autor al que Apuleyo cita nominalmente en 1.2.1 y 2.3.2): Lucio, en efecto, siente un ansia irrefrenable de saber y conocer y ello le lleva al pecado; en consecuencia, se ve transformado en asno y ésa es la oportunidad que tiene de purgar su alma, redimirse y purificarse; una vez limpio su corazón y por mediación de la divinidad, experimenta una especie de renacimiento o renovación, que le capacita para entrar en comunión directa con la divinidad (Isis); Lucio-asno, entonces, representaría al hombre sometido al pecado; su vuelta al mundo de los hombres simboliza su salvación y su redención⁴³.

Todo esto está, sin duda, en conexión con los misterios egipcios de Isis y Osiris: según el relato de Plutarco, Tifón/Seth (hijo de Geb, Cronos para los griegos), dios de la sequedad, enemigo irreconciliable de Osiris y personificación del mal, está representado por un asno rojizo (*aureus* en latín puede tener ese significado). Tifón/asno, aun siendo el principio del mal, es indispensable para que la divinidad se manifieste sobre la tierra; sin su presencia no se manifiesta-

⁴² Cf. F. PEJENAUTE RUBIO, *Apuleyo. El Asno de oro*, Madrid, Akal, 1988, pp. 9-100, excelente introducción sobre el autor y su obra.

⁴³ Cf. F. PEJENAUTE RUBIO, *op. cit.*, pp. 38-39.

ría. Así se explica la lucha que mantuvieron Osiris-Isis-Horus por una parte y Tifón por otra, lucha en la que Tifón resultó vencido; en vez de ser matado, se le castró: así su fuerza nociva le fue quitada y, de ese modo, se convirtió en el buen asno que lleva a los dioses. El Señor se manifiesta, dice Plutarco, sobre un asno. El asno, por tanto, es el lazo indispensable para que la Palabra y el Verbo de Dios se revelen. En hebreo, además la palabra que significa 'asno' quiere decir también 'soporte', 'asiento' y 'estúpido'.

Aclarado, pues, el sentido hermético y misterioso del asno dentro de la religión egipcia, del culto isíaco y de la novela de Apuleyo, se comprende perfectamente la intención de Agrippa. El humanista alemán, en su proyecto pre-reformista de regeneración social, cultural y religiosa, parte, según hemos visto, de la premisa neoplatónica de que Dios creó al hombre repleto de los conocimientos necesarios para llevar una vida moralmente buena. Pero, por su malsana *curiositas*, se empeña en estudiar, aprender y practicar todo tipo de artes y profesiones, cayendo así en el pecado por culpa de la ciencia inventada por los hombres. Necesita convertirse de nuevo en asno, esto es, despojarse ('castrarse' diría Plutarco) de todos esos saberes mundanos para purificarse y redimirse de su pecado. Y una vez que haya vuelto a su primigenia *simplicitas* y sea un perfecto *idiota*, un 'necio', como lo fueron los profetas y los apóstoles, podrá entonces *portare diuinæ sapientiae mysteria*.

He aquí el verdadero mensaje de Agrippa, que sólo se comprende dilucidando el sentido hermético y cabalista que atribuye a la figura del asno. Aun antes de comenzar la obra, en la epístola dirigida a Furnario, el autor jugaba a metamorfosearse en perro para ilustrar la «rabia» con la que se disponía a fustigar todo el saber humano; luego, siguiendo con este irónico juego de las metamorfosis, decía que en ese momento necesitaba transformarse de perro en cocodrilo, en dragón o en cualquier otro reptil que vomitara fuego, porque tenía que acabar una obra que tenía entre manos, titulada *Pirografía*; y, finalmente, manifestaba que, cuando hubiera acabado esa obra, se iba a rociar con agua sagrada y a purificarse con el agua corriente de un río, para verse al fin libre de esos espectros y convertido de nuevo en hombre, no fuera a ser que, «con tanto filosofar y transformarse en tan distintas bestias, acabara, como Luciano y Apuleyo, convertido en un asno filosofante»:

*Verum ego nunc e cane in crocodilum aut draconem aliumue igniuomum serpentem migrabor et Pyrographiam (opus quale hactenus nostra non uiderit aetas, sed non nisi famoso cuiquam orbis uastatori profuturum) protinus absoluam; tum sacra me spargam lympha et flumine uiuo abluam, quo tandem fatalibus his laruis exutus rursus in hominem reuertar, ne quando nimium pythagorizans et in tam uarias beluas demigrans tandem, Luciani et Apuleii instar, in philosophantem asinum uertar*⁴⁴.

⁴⁴ AGRIPPA, *De uanitate*, Epístola dedicatoria, fol. 4r.

Vemos, por tanto, que desde el comienzo de la obra Agrippa nos ofrecía la *clavis* que abría el íntimo significado de su *De incertitudine et uanitate scientiarum*. También al final de la obra, como hemos visto ya, en el capítulo CII dedicado al elogio del asno, introducía la mención de esta «metamorfosis asnal», ahora con la cita expresa de Apuleyo, advirtiendo así a los lectores, en una *parénesis* intelectual y moral, que «si no volvéis a ser asnos desnudos y puros, deponiendo los fardos de las ciencias humanas y quemando aquella piel usurpada de león..., sois completamente inservibles para llevar los misterios de la divina sabiduría». El hombre, en efecto, que ha nacido asno, desnudo y puro para recibir a Dios, queda sujeto al pecado cuando se entrega a las ciencias humanas y es como el asno que se presentó en Cumas disfrazado con la piel de un león; igual es el hombre que se echa encima la piel de los saberes mundanos, un hombre necio y ridículo que pasa por sabio para los que no le conocen, pero no ante los ojos de Dios. Tiene, en fin, que despojarse de esa piel usurpada y volver a su desnudez. Sólo así podrá *portare diuinae sapientiae mysteria*.

Se entiende, entonces, perfectamente que durante trescientas páginas se dedique Agrippa a destruir el para él corrupto sistema intelectual y moral heredado del pasado e imperante en este primer tercio del siglo XVI, y que acabe la obra con un *Encomium asini*: estaba dando, de este modo, a la verdadera ciencia un significado religioso y confeccionando un ideal de saber basado en la comunión directa con Dios, de donde procede el verdadero conocimiento, a través de la fe, la revelación y la iluminación. Quedaba, entonces, tras la publicación del *De uanitate scientiarum*, el camino expedito para rehabilitar la magia como instrumento de conocimiento en su posterior obra titulada *De occulta philosophia*.

mmanas@unex.es