

## La analogía en la *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre* (1587), de Oliva o Miguel Sabuco\*

Analogy in the *New Philosophy of Human Nature* (1587),  
by either Oliva or Miguel Sabuco

Catalina García-Posada Rodríguez  
Universidad Complutense de Madrid  
Instituto Universitario “Seminario Menéndez Pidal”  
[cataliga@ucm.es](mailto:cataliga@ucm.es)  
ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-7990-3787>

**RESUMEN:** En este artículo se estudian las funciones retóricas de la analogía en la *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre* (1587), de Oliva o Miguel Sabuco. El análisis se centrará en una analogía de larga tradición, con raíces en el pensamiento griego antiguo, a la que recurre Sabuco para exponer una teoría médica que cuestiona algunos de los fundamentos del galenismo: la comparación del ser humano con un árbol invertido.

*Palabras clave:* Oliva Sabuco, Miguel Sabuco, analogía, literatura científica, Renacimiento, diálogo.

**ABSTRACT:** This article examines the rhetorical functions of analogy in the *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre / New Philosophy of Human Nature* (1587), by either Oliva or Miguel Sabuco. The analysis will be focused on a long-standing analogy rooted in early Greek thought, which serves Sabuco to display a medical theory challenging some of the axioms of galenism: the comparison of the human being with an upside-down tree.

*Keywords:* Oliva Sabuco, Miguel Sabuco, analogy, scientific literature, Renaissance, dialogue.

---

\* Este trabajo se enmarca dentro del proyecto DIALOMOM (n.º ref. PGC2018-095886-B-I00), con sede en el Instituto Universitario “Seminario Menéndez Pidal” (IUSMP), y de una Ayuda de Formación del Profesorado Universitario (FPU18/03840). Quiero dar las gracias a Consolación Baranda, quien compartió conmigo sus impresiones acerca de esta obra y me ayudó a observar la posible presencia de un pensamiento analógico en la misma.

## INTRODUCCIÓN

En la *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre* (1587), de Oliva o Miguel Sabuco<sup>1</sup>, se expone una teoría médica de cuyo carácter progresivo se pretende convencer a los lectores. La obra consta de siete diálogos distribuidos en dos partes. Conforman la primera el *Coloquio del conocimiento de sí mismo*, el *Coloquio en que se trata la compostura del mundo como está*, el *Coloquio de las cosas que mejorarán este mundo y sus repúblicas* y el *Coloquio de auxilios o remedios de la vera medicina*. El primero de ellos se centra en la explicación de las repercusiones físicas de los afectos, considerados la principal causa de las enfermedades; en el segundo, se lleva a cabo una descripción de la composición del universo; en el tercero, aunque se abordan variedad de asuntos, se pone el acento sobre la necesidad de reformar las leyes conforme al devenir histórico; el cuarto gira en torno a los remedios que se recomiendan para hacer frente a las enfermedades, como continuación de lo referido en el primer diálogo. La segunda parte consta de un diálogo en castellano, el *Diálogo de la vera medicina*, donde se ofrece la explicación más detallada de los procesos fisiológicos, y dos latinos: *Dicta brevia circa naturam hominis, medicinae fundamentum*, y *Vera philosophia de natura mistorum, hominis et mundi, antiquis occulta*, que se presentan como un compendio de lo expuesto previamente y albergan una descripción de las relaciones de correspondencia entre el hombre, pequeño mundo, y el macrocosmos.

La estructura de la obra viene determinada por la calidad de los interlocutores que intervienen en cada diálogo<sup>2</sup>. En los cuatro primeros, conversan tres pastores: Antonio, Rodonio y Veronio. En los tres últimos, el primero dialoga a solas con un doctor venido de la ciudad al campo —espacio donde transcurre la totalidad

---

<sup>1</sup> *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre, no conocida ni alcanzada de los grandes filósofos antiguos: la cual mejora la vida y salud humana* (Madrid, Pedro de Madrigal, 1587). Es ampliamente conocida la polémica en torno a la autoría de esta obra, que se publicó bajo el nombre de Oliva Sabuco en sus sucesivas ediciones entre los siglos XVI y XIX. A inicios del siglo XX, Marco Hidalgo (1903 y 1908) sacó a la luz una serie de documentos en los que Miguel Sabuco, padre de doña Oliva, y personas de su entorno familiar afirmaban que aquel era el verdadero autor de la obra. Destaca el testamento del padre, donde este declara que puso a su hija como autora para otorgarle la fama y reservar para sí mismo el beneficio económico de la publicación. No es este el lugar para detallar el desarrollo de la polémica, para lo cual remito a la información aportada en el correspondiente registro de *Dialogyca BDDH. Biblioteca Digital de Diálogo Hispánico* (García-Posada Rodríguez, 2020). No obstante, sí conviene señalar que en el presente trabajo se considera que las pruebas aducidas en favor de uno u otro candidato no son suficientes para determinar la autoría del texto y que la presencia de Oliva Sabuco como autora constituye, en cualquier caso, la base de una construcción retórica que determina notablemente la conformación literaria de la obra.

<sup>2</sup> Desde el punto de vista de la materialidad del libro, revela esta división la presencia de una portada interior entre una y otra parte de la obra, que va precedida, además, de una carta dedicatoria al conde de Barajas. Véase la descripción tipobibliográfica de la *princeps* que ofrece *Dialogyca BDDH: Biblioteca Digital de Diálogo Hispánico* en el registro correspondiente, acompañada del enlace a la digitalización de la BNE (García-Posada Rodríguez, 2020).

del intercambio comunicativo—. El pastor Antonio, expositor de una teoría médica que, considera, enmienda los errores de la medicina vigente y alumbrando la verdad de la naturaleza humana, ejerce de maestro, primero, frente a sus compañeros; después, frente al médico, quien es también oponente en la medida en que se muestra en profundo desacuerdo con las razones del pastor; este encarna el valor de la observación; aquel, la fidelidad a las *auctoritates*<sup>3</sup>.

La caracterización de los interlocutores —un pastor apegado a la experiencia y al conocimiento intuitivo; un doctor obsecadamente fiel al saber impartido en las universidades y reticente a cualquier novedad— está supeditada, por un lado, a la exposición de una teoría fisiológica en la que juega un papel esencial la concepción psicósomática de la enfermedad y que se presenta contraria, en lugares esenciales, a la medicina vigente en el Renacimiento, enraizada en los fundamentos de Galeno e Hipócrates; por otro, a la expresión de un mensaje de reforma de la disciplina médica, para la que se reclama una mayor atención al valor de la experiencia y la observación como medios de conocimiento —bajo lo cual subyace una valoración de la capacidad innata que tiene todo ser humano de juzgar la realidad, lo que incluye también el ámbito de las leyes—. La exposición de estas ideas conlleva, además, una toma de decisiones conscientes sobre la lengua, que atañen, entre otros aspectos, al léxico y al empleo de analogías y metáforas como medio de expresar los conceptos<sup>4</sup>.

El presente trabajo se va a centrar en el análisis de uno de los procedimientos retóricos que se emplean para la exposición del pensamiento contenido en la obra y que, en última instancia, está estrechamente relacionado con la calidad de los interlocutores que elaboran el discurso: la analogía. Concretamente, se analizará una analogía de origen platónico especialmente relevante por cuanto se emplea como base de la argumentación: la comparación del ser humano con una planta nacida desde el cielo hacia la tierra. En primer lugar, se abordará el estatuto teórico de la analogía, que vendrá acompañado del análisis de un fragmento; después, se estudiarán las funciones que desempeña la modificación de la analogía platónica en la construcción retórica y conceptual de la obra.

---

<sup>3</sup> Estudié la caracterización de los interlocutores en García-Posada Rodríguez (2021). Para este aspecto y todo aquello relacionado con la metodología de análisis del género del diálogo, sigo los planteamientos de Vian Herrero (1988a, 1988b, 2001). Remito, además, a las observaciones que hace Baranda Leturio (2020) en su trabajo sobre los interlocutores en los diálogos médicos del Renacimiento, donde dedica unas páginas a Sabuco (Baranda Leturio, 2020: 12, 18, 23-25).

<sup>4</sup> Como es bien sabido, en el Renacimiento no se contaba todavía con un léxico especializado para divulgar el pensamiento científico en lengua vulgar. Véase, al respecto, Gutiérrez Rodilla (2005). Como ha estudiado Baranda Leturio (2011), el empleo de analogías y metáforas se encontraba entre los recursos de los que se valían los autores de obras científicas en lengua vulgar para solventar esta limitación: “las técnicas de reformulación lingüística, la sinonimia, las redundancias, la expresividad del lenguaje, las analogías y las metáforas son una necesidad de todo discurso científico renacentista” (Baranda Leturio, 2011: 2).

## ESTATUTO TEÓRICO DE LA ANALOGÍA Y SU APLICACIÓN EN LA OBRA DE SABUCO

El estatuto teórico de la analogía es problemático desde el punto de vista de su denominación genérica. El *Diccionario de la Lengua Española* define la analogía, en su segunda acepción, como “razonamiento basado en la existencia de atributos semejantes en seres o cosas diferentes”. Tal definición, aunque es imprecisa para nuestro objeto de estudio —el texto, que requiere de una aproximación teórica que proporcione herramientas de análisis bien definidas— expresa llanamente lo que es, en esencia, la analogía: un modo de razonamiento. Sin embargo, desde el punto de vista retórico, al intentar nombrar la analogía nos encontramos con las siguientes preguntas: ¿es solo un tipo de argumento? ¿Presenta una forma determinada? ¿Alberga valor estilístico? Para resolver estas cuestiones, es necesario, en primer lugar, dar cuenta del estatuto que se otorgó a la analogía en las retóricas clásicas. Hecho esto, estaremos en condiciones de aceptar un modelo de análisis —el que ofrece la *nouvelle rhétorique*— que proporcione las herramientas necesarias para estudiar de manera cabal las analogías presentes en los textos; concretamente, aquellas empleadas en el curso de la argumentación de la obra que nos ocupa, de la que se ha elegido un fragmento para analizar en este apartado con el fin de proporcionar una mayor concreción a las abstracciones teóricas.

Aristóteles, en su *Poética* (21, 7-15, 1457b), concibe la analogía como uno de los cuatro tipos de relaciones semánticas que operan en la constitución de lo que él considera metáfora (μεταφορά) (cf. Lausberg, n. 555): “Metáfora es el traslado de un nombre de una cosa al de otra cosa, o del género a especie o de la especie al género o de la especie a otra especie o según la analogía [ἀνάλογον]”. Cuando explica la relación por analogía, describe lo que constituye su característica esencial —esto es, la semejanza entre estructuras— y da cuenta del proceso de fusión que hace derivar la metáfora de la estructura analógica:

Entiendo por analogía el hecho de que el segundo término es al primero como el cuarto al tercero; así pues, se utilizará el cuarto en vez del segundo o el segundo en vez del cuarto, y algunas veces se añade el término al que se refiere la palabra reemplazada. Lo digo por medio de un ejemplo: una copa es a Dionisio como un escudo a Ares; así pues, se llamará a la copa “escudo de Dionisio” y al escudo, “copa de Ares”. Otro: la vejez es a la vida como la tarde al día, así pues, se llamará a la tarde “vejez del día”, o como Empédocles, y a la vejez “tarde de la vida” u “ocaso de la vida”. Algunos casos de analogía no tienen nombre, pero no por eso se dirán de una forma diferente; por ejemplo, el lanzar lejos de uno el grano es sembrar, pero el que se lance la luz desde el sol no tiene nombre; pero es lo mismo esto con relación al sol y el sembrar con relación al grano, por eso se ha dicho “sembrando la luz creada por la divinidad” (*Arte poética*, 21; ed. bilingüe de Aníbal González: 117).

Como vemos, Aristóteles señala los cuatro términos de cuya relación resulta la analogía —“el segundo término es al primero como el cuarto al tercero”— y no habla de esta de manera aislada, sino como paso previo a la metáfora. Las precisiones de Aristóteles nos interesan, por supuesto, por la apreciación de la estructura analógica, pero también por esta conciencia de la deriva natural de la analogía hacia la metáfora; como veremos enseguida, ambos aspectos son cruciales para reconocer a la analogía, así como a las metáforas que de ella resultan, su capacidad de constituir modos de razonamiento, lo que no es incompatible en modo alguno con su valor estilístico.

Por el contrario, Quintiliano, en su *Institutio Oratoria*, no incluye la analogía dentro de los procedimientos del *ornatus*, sino como modo de razonamiento destinado al empleo correcto del lenguaje. Quintiliano (*Inst. Or.*, 1, 6, 1-27) habla de la *analogia* o *proportio* aplicada al uso adecuado de las formas nominales y verbales; por ejemplo, para discernir si debe decirse “*hac domu*” o “*hac domo*”, puede recurrirse a formas parecidas a “*domus*” como “*anus*” o “*manus*”. Señala Quintiliano varios casos en los que la analogía lleva a esta corrección gramatical, pero también menciona los equívocos que pueden derivar de ella. Incide en que la analogía no es preexistente al lenguaje, sino posterior a este, fruto de la costumbre (*consuetudo*), y en que no existe una ley del lenguaje, sino una observación del mismo (*Inst. Or.*, 1, 6, 16). Aunque Quintiliano habla de la analogía como modo de razonamiento solo en el ámbito de la corrección lingüística, señala lo que constituye su función esencial: hacer referencia a algo dudoso con algo semejante de lo que no hay duda, y demostrar algo incierto por medio de algo seguro (“*quod dubium est, ad aliquid simile, de quo non quaeritur, referat et incerta certis probet*” [1, 6, 4]).

Si Aristóteles entendía la analogía como paso previo a la elaboración de la metáfora, debemos preguntarnos cuál era la consideración teórica que recibía este tropo en las retóricas latinas y si cabe adscribir la analogía a la misma categoría que la metáfora. Esta se consideraba forma breve de la comparación (*vid. Lausberg*, n. 558): “*metaphora brevior est similitudo eoque distat, quod illa comparatur rei, quam volumus exprimere, haec pro ipsa re dicitur; comparatio est, cum dico fecisse quid hominem ‘ut leonem’, translatio [metáfora], cum dico de homine ‘leo est’*” (*Inst. Or.*, 8, 6, 8; 8, 6, 9); “*translatio est, cum verbum in quandam rem transferetur ex alia re, quod propter similitudinem recte videbitur posse transferri*” (*Ret. Her.*, 4, 34). Así, tienen en común la metáfora y la analogía la existencia de una relación de semejanza entre los elementos comparados. Ahora bien, mientras que la metáfora se considera un tropo —consistiendo todo tropo en la *verborum immutatio* o sustitución de una palabra por otra (Lausberg, n. 552)—, en la analogía no se produce sustitución alguna. Tomando uno de los ejemplos que aporta Aristóteles, podemos observar que “la vejez del día” y “la tarde de la vida” son las metáforas resultantes de la fusión entre los elementos de la analogía previa: la

vejez es a la vida lo que la tarde es al día. La analogía no puede ser, por tanto, un tropo, aunque subyazca a la conformación de uno.

Teniendo en cuenta que Quintiliano concibe la analogía como modo de razonamiento, mientras que Aristóteles presta atención al hecho de que las relaciones semánticas que en ella se establecen desembocan en la metáfora, puede afirmarse que existe una tensión entre el valor argumentativo y el valor ornamental de la analogía. Si se asume que esta alberga valor estilístico por su cercanía con la metáfora —y, por tanto, tiene lugar dentro del *ornatus*—, pero no es un tropo, cabe preguntarse, entonces, si podríamos considerar que es una figura retórica (Lausberg, n. 600-602) —y las figuras operan, al contrario que los tropos, en el nivel de los *verba coniuncta* y no en el de los *verba singula*—. Quintiliano define la *figura* como una forma (*schema*) que se aleja del uso habitual: “quo proprie schema dicitur, in sensu vel sermone aliqua a vulgari et simplici specie cum ratione mutatio” (*Inst. Or.*, 9, 1, 11). Perelman y Olbrechts-Tyteca (1983) van a coincidir con Quintiliano al señalar como características definitorias de toda figura la presencia de una forma —es decir, una estructura discernible, independiente del contenido— y un uso diferente al modo corriente de expresión (1983: 227). Según esto, podemos considerar que la analogía presenta una estructura definida —A es a B lo que C es a D— y que su empleo en el discurso se percibe como un uso no habitual.

Podría objetarse, a este respecto, que la carga conceptual de la analogía —que es, en esencia, un modo de razonamiento— dificulta su adscripción a la categoría de figura. Frente a esto, debe recordarse que en las retóricas clásicas se establece una diferencia entre las *figurae elocutionis* y las *figurae sententiae* o de pensamiento, que en esencia son independientes de la concreción elocutiva, aunque requieran de ella (Lausberg, n. 606 y 755). Las segundas también forman parte del *ornatus*, pero de un ornato conceptual, subordinado a la *inventio* (Lausberg, n. 539). El autor de la *Retórica a Herenio* distingue, precisamente, entre el ornato elocutivo (*verborum exornatio*) y el ornato conceptual (*sententiarum exornatio*): “Sententiarum exornatio est, quae non in verbis, sed in ipsis rebus quandam habet dignitatem” (*Retórica a Herenio*, 4, 13).

Por tanto, dado que la analogía constituye un modo de razonamiento por semejanza —y, por tanto, podría incluirse entre los argumentos de la *inventio*— con una estructura semántica y sintáctica definida, que deriva de una construcción conceptual —una asociación semántica— pero se concreta en una construcción elocutiva, podría considerarse la analogía una figura de pensamiento. Precisamente esta estructura definida (A es a B lo que C es a D), esta forma discernible respecto al contenido —a pesar de que de él derive— hace que la analogía sea más que un *argumentum a simili*.

Dicho esto, debe señalarse que la concepción de figura que ofrecen las retóricas clásicas no es del todo satisfactoria para nuestro análisis, pues en ellas

no se atiende —al menos, no de manera sistemática— la función argumentativa que puede desempeñar cualquier figura si se emplea con fines de persuasión. La siguiente reflexión de Vian Herrero sobre el estatuto de las figuras retóricas en el género del diálogo es esclarecedora:

Tras los trabajos de Perelman es insostenible la concepción de la figura retórica como figura solo de estilo y los tratados de retórica como obras de arte poética; la figura retórica tiene valor argumentativo y no solo decorativo; el estudio de las figuras retóricas y de los procedimientos ha de estar integrado [...]. Figura retórica y figura argumentativa están tan engarzadas en un diálogo que hay que aplicar esa visión conjunta sin ánimo ni necesidad de confundir campos. En tanto que género de ideas, el diálogo ha de presuponer la técnica argumentativa en la intención de estilo (Vian Herrero, 2001: 162).

En efecto, frente a un género que es argumentativo por definición, reducir el estudio de las figuras a sus cualidades estilísticas supondría obviar la razón de ser del propio género. Por ello, como menciona la autora, el análisis de las figuras retóricas en el diálogo hace conveniente el recurso a la teorización de Perelman y Olbrechts-Tyteca (1983), quienes consideran que una figura adopta una función argumentativa cuando consigue la adhesión del auditorio, de tal modo que su uso termina pareciendo normal respecto a la nueva perspectiva creada tras completarse el argumento; se llega, así, a un nuevo orden de lo habitual en la medida en que se ha logrado persuadir al auditorio. Si, por el contrario, no se logra esta adhesión, la figura retórica se percibirá solo como ornamento; podrá producir la admiración del auditorio, pero solo en el plano estético (1983: 229-231).

Dicho esto, teniendo en cuenta que la analogía es, en esencia, un modo de razonamiento, y que las dudas que se nos planteaban en relación con su estatuto teórico tenían más que ver con su forma —su adscripción a una categoría dentro del *ornatus* retórico— que con su contenido —pues su característica definitoria, a saber, la semejanza entre estructuras, aparece ya en la definición de Aristóteles—, acaso la mejor denominación genérica para la analogía sea la de *figura argumentativa*, reivindicándose así, no tanto su carácter *argumentativo*, sino su carácter de *figura*: su forma sintáctica y semántica; su capacidad de tender puentes hacia el lenguaje figurado.

En la *nouvelle rhétorique* (Perelman y Olbrechts-Tyteca, 1983), se aceptan y continúan los planteamientos de Aristóteles, pues se considera que la analogía está en la base de cualquier metáfora, y se reconoce la capacidad argumentativa de ambos procedimientos. De ahí que este modelo sea el más satisfactorio para nuestro análisis. A continuación, se va a describir la estructura de la analogía según dicho modelo mediante el comentario de un fragmento de la *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre* extraído del primero de los diálogos, el *Coloquio del conocimiento de sí mismo*. En él se describe el proceso de la nutrición a partir de la comparación del ser humano con un árbol invertido:



VERONIO.— Pues que nos dixistes, señor Antonio, por qué se dixo el hombre mundo pequeño, dezidnos también por qué se dixo árbol del revés.

ANTONIO.— El hombre se dixo árbol del revés por la similitud que tiene con el árbol, la raíz arriba y las ramas abaxo. La raíz es el cerebro y sus tres celdas de médula anterior, media y posterior. Esta raíz grande y principal produce otra raíz, o seno, para tomar xugo y alimento, que es la lengua, gula y paladar; y todo el cuero de la boca y las fibras, o raizillas (o barbas, que se nombran en las plantas), son los poros, chupadores o aceptábulos de la lengua, gula y paladar, y la vía lata que allí está. La tierra y agua que chupan las barbas y fibras de las plantas, la tierra son los manjares y el agua es la bebida en el hombre: aquí en la boca, o primer seno, toma por expresión su xugo, moliendo y estrujando como en lagar con las muelas, por los poros chupadores, o aceptábulos que tiene, los cuales se ven más gordos, ásperos y eminentes en la raíz de la lengua. Passa adelante esta raíz hueca, que es el cuero de la boca, y ensangóstase aquella cantidad que dura el cuello y pecho, que es el esófago, o tragadero, y luego allá dentro se ensancha y haze segundo seno, que es el ventrículo, o estómago, que está colgando, y depende del cuero de la boca; y este cuero depende del cerebro, y es la túnica interior del estómago. Cuando en este primer seno no puede chupar más del manjar crudo por la expresión y contrición de sus muelas, envía y deposita las estopas o manjar machacado a esta parte ancha, que nombramos segundo seno, para tener esta raíz siempre qué chupar, porque este árbol había de mudar lugares; y para que se cuezga y mejor pueda tomar su jugo de aquel manjar que es la tierra, le llueve encima, que es la bebida, tomando también esta raíz a la entrada su parte de la bebida. A este jugo mezclado de manjar machacado y bebida nombran chilo. Este jugo, o chilo, desde luego que llega a este segundo seno, que es el estómago, lo está chupando y sorbiendo por sus fibras y barbas que allí tiene mayores que en el primer seno, que es la boca. Las cuales fibras y barbas son como una lanugo de los fillos de los nervios del ventrículo del carnero, el cual vello son las bocas o chupadores, o aceptábulos de los fillos de los nervios que tejen y constituyen aquella tela, o membrana del ventrículo; los cuales dizen nacer, como está dicho, del cerebro y nervios de la sexta conjugación, aunque a la verdad son las mismas telas del cerebro que deciden a boca y estómago. Pues aquellos vellos sosos, raros, que son fin y bocas de los fillos de los nervios eminentes, o no eminentes, están chupando desde el punto que allí llega el alimento, como un fieltro chupa y atrae para arriba y destila y vacía el vaso del agua líquida, y se dexa las estopas, o materia gruessa y terrestre [(Sabuco, *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre*, fols. 147 (=127)r-149 (=129)v)]<sup>5</sup>.

Aunque la cita es larga, su transcripción completa es pertinente porque en ella se establecen de manera detallada las similitudes entre cada uno de los elementos

<sup>5</sup> Cito el texto siempre por la *princeps* (Madrid, Pedro de Madrigal, 1587). En la transcripción de las citas, se modernizan las grafías según la norma ortográfica vigente a excepción de las que representan sonidos sibilantes: *s/ss/ç/z*; *g/j/x*. Se moderniza también la acentuación y puntuación según el uso actual. Remito a García-Posada Rodríguez (2020) para una relación de las ediciones de esta obra —en adelante, en las citas, *NFNH*—.



comparados. Según Perelman y Olbrechts-Tyteca (1983: 499-542), debe entenderse la analogía como una semejanza entre estructuras, entre relaciones de elementos, cuya fórmula más general es la siguiente: A es a B lo que C es a D. Los términos C y D constituyen el *phore* (foro) de la analogía y albergan el razonamiento; los términos A y B conforman el *thème* (tema) y presentan la conclusión. La base de toda analogía son estos cuatro elementos, aunque también las hay de tres. Es esencial que *tema* y *foro* pertenezcan a dominios diferentes, pues en caso contrario no estaríamos ante una analogía, sino ante un razonamiento por ejemplo o ilustración, y el *tema* y el *foro* no serían sino casos particulares de una misma regla.

En el fragmento citado, hay una analogía con la siguiente estructura: la raíz (C) es al árbol (D) lo que el cerebro (A) es al cuerpo humano (B). El *tema* (A y B) es el objeto de estudio: la naturaleza humana. Pertenece, por tanto, al ámbito de lo real, pero a aquella parcela de la realidad sobre la que se pretende arrojar luz, cuyo funcionamiento y características se quieren desvelar y describir. Es el objeto de la pesquisa científica y, como tal, se presupone que todavía no se conoce lo suficiente. Frente a ello, el *foro* (C y D) se inscribe en el ámbito de lo conocido, de aquella parte de la realidad con la que es posible un contacto directo; cuyo funcionamiento es evidente o sabido de todos (la absorción del alimento en las plantas). De esta analogía se sigue, naturalmente, y como resultado de la fusión de los términos superiores del *foro* y del *tema*, A y C, la metáfora ‘el cerebro es una raíz’. En realidad, según los citados autores, toda metáfora —o, al menos, toda metáfora con función argumentativa— puede explicarse como una analogía condensada. La fusión entre *foro* y *tema* es una evolución natural de cualquier analogía, salvo en aquellas que presentan una estructura rígida, como la alegoría y la parábola. Dicha fusión se produce como resultado de una acción, de un desarrollo en el tiempo:

Il y a dans l’analogie, par son prolongement même, une action qui tend à la fusion. Cette action suppose un déroulement dans le temps, qu’une représentation non discursive est généralement incapable de rendre” (Perelman y Olbrechts-Tyteca, 1983: 540).

En la obra de Sabuco, se desarrolla una analogía que tiene su origen en el *Timeo* de Platón: la comparación del ser humano con una planta del revés en razón de su origen divino (Rico, 1986: 85-90). La analogía, en el texto platónico, guarda relación con la idea de que el ser humano ha sido creado a semejanza del mundo —este, imitación de una divinidad perfecta e inteligible—. De esta concepción, se ha derivado una metáfora de gran envergadura en la cultura occidental: la visión del hombre como microcosmos —como ser que contiene la totalidad de elementos y propiedades del universo—:

En realidad, la historia de la cultura occidental podría escribirse usando como hilo conductor en el laberinto, la presencia y las metamorfosis de unas pocas metáforas con que la nuestra se trenza mil veces: la cadena de los seres, el

gran teatro del mundo, el cuerpo político y el *corpus mysticum*. Ninguna, a lo que creo, se difunde y ramifica tanto como la del microcosmos [...]. La metáfora del microcosmos nace con miras cognoscitivas, no intenciones decorativas: revela un orden conceptual y posee facetas de mito cosmogónico. Se sitúa en la encrucijada de la física, la ética y la religión, cubriendo con su manto numerosas prácticas: la interpretación de los sueños, los horóscopos astrológicos, y ¿quién lo iba a pensar?, las normas de la arquitectura y las curas hipocráticas (Asensio, 2002: 75-76; 78).

Como señala Asensio, esta metáfora sirvió durante siglos para explicar el orden del mundo. Con ella, al mismo tiempo que se hacía valer la dignidad del ser humano respecto al resto de criaturas y se recordaba el deber moral de hacer un buen uso de los dones otorgados por Dios, se deducía la composición orgánica del ser humano y sus cualidades. No es casualidad que en el texto de Sabuco, cuando el pastor Veronio pregunta a Antonio por qué se comparó al hombre con un árbol del revés, se aluda a la explicación previa acerca del hombre como pequeño mundo (“Pues que nos dixistes, señor Antonio, por qué se dixo el hombre mundo pequeño, dezidnos también por qué se dixo árbol del revés”):

ANTONIO.— [...] llamaron los antiguos al hombre microcosmo (que dize mundo pequeño) por la similitud que tiene con el macrocosmo (que dize mundo grande, que es esto que vemos) porque assí como en este mundo hay un príncipe, un motor y primera causa (que es Dios que lo crió, rige y gobierna), y desta nazen todas las otras causas segundas para hazer mover y causar y criar lo que les fue mandado; assí en el mundo pequeño (que es el hombre) hay un príncipe que es causa de todos los actos, afectos, movimientos y acciones que tiene, que es entendimiento, razón y voluntad, que es el ánima, que decendió del cielo, que mora en la cabeça, miembro divino y capaz de todos los movimientos del cuerpo, como dixo Platón. [Al margen: *In Timeo*] (Sabuco, *NFNH*, fols. 109 v-110 r).

En el *Timeo*, cuando se aborda la creación del ser humano, se ofrece una explicación de cada una de sus partes y cualidades —su cabeza y miembros, sus huesos y músculos, sus órganos, el mecanismo de la visión, etc.—, cobrando especial relevancia la composición de su alma racional: del mismo modo que el mundo, viviente único creado por un artífice a semejanza del dios, contiene todos los vivientes mortales e inmortales, el ser humano alberga toda la esencia del universo: en él se hallan los cuatro elementos —aire, fuego, tierra, agua—; su alma está compuesta de la misma sustancia que el alma del macrocosmos; la forma esférica del cerebro, receptor de la simiente divina, imita la forma esférica de este ser único, contenedor de todos los seres que, por naturaleza, le son afines. Así, entre las relaciones analógicas que se establecen entre el mundo y el hombre, se compara al ser humano con una planta celeste para expresar la semejanza entre el alma racional —asentada en la cabeza— y el alma del mundo, donde tenemos

nuestro origen, que es lo que nos mantiene erguidos —al contrario que los animales terrestres y acuáticos, que surgieron de la transformación de los hombres que no cultivaron el intelecto—. Se transcribe a continuación el fragmento correspondiente (90a-b) según la traducción latina de Marsilio Ficino, aunque se desconoce cuál pudo ser la fuente directa de Sabuco<sup>6</sup>:

De praestantissima igitur animae nostrae specie ita est sentiendum. Nempe hanc deus ut daemonem nostrum cuique tribuit; hanc in summa corporis arce sedem habere dicimus, atque ad coeli cognationem a terra nos tollere, tanquam animalia coelesti potius quam terreno semine nata. Quod quidem recte admodum dicitur. Unde enim primus animae datus est ortus, inde divina vis caput radicemque; et originem nostram pendentem suspendens, totum dirigit corpus (Ficino, 1557, p. 496)<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Sería una cuestión digna de estudio rastrear en qué versión leyó Sabuco el *Timeo*, texto al que hace referencia en varias ocasiones y del que extrae algunas citas latinas. No parece probable que recurriera a la traducción de Calcidio, pues esta solo abarca las páginas 17a1-53c3 (cfr. Bakhouche, 2011, I: 105), mientras que en la obra se hacen alusiones a la parte del texto no abarcada en dicha traducción. Por ejemplo, en los fols. 300 r-v, se cita un fragmento en el que se da cuenta de que las enfermedades derivan de la desproporción entre alma y cuerpo (“quando enim anima corpore potentior est, exultat, & effertur, totumque ipsum intrinsecus quatiens languoribus implet”), el cual se halla en el lugar 87e-88a (“Cuando en él [en el viviente] el alma, al dominar sobre el cuerpo, es muy impetuosa, sacude a todo en el interior y lo llena de enfermedades” [trad. Zamora Calvo, 2010]). La traducción de Ficino, a la que he accedido a partir de la digitalización de la edición de Lyon, 1557, presenta un texto con diferencias respecto al que transcribe Sabuco: “quando enim anima corpore admodum potentior est, exultat in eo atque; effertur, totum ipsum intrinsecus quatiens languoribus implet” (p. 495). Lo más posible, dado el perfil de Sabuco —que no era un humanista—, es que citara el texto platónico de manera indirecta. De hecho, tal y como ha estudiado Pomata (2010), Sabuco cita a Hipócrates y Galeno a través de las *Controversias* de Francisco Vallés, por lo que sería coherente que también hubiera tomado de este autor las citas platónicas. Sería interesante, por tanto, hacer una incursión en el original latino de Vallés. La traducción castellana de Calero y López-Piñero (1988) no sirve para este cometido al ser una traducción parcial.

Por otro lado, habría también que investigar de qué fuente, distinta de la platónica, pudo tomar Sabuco la imagen del ser humano como árbol del revés. Según apunta Rico, la encontramos en el *Libro de los estados* de don Juan Manuel, donde puede leerse: “Ca la raíz del hombre es la cabeça, do está el meollo que gobierna et faze sentir et mover todo el cuerpo [...] Et si el cuerpo et los sesos corporales, que son manera, fueren bien ordenados et bien conplidos, devemos creer que Dios, que faze todas las cosas con razón, por la su merced et por la su piadat, querrá que sea y puesta buen alma, que es la forma porque faga sus fechos con razón” (citado por Rico 1986: 89). Acaso sea relevante tener en cuenta la deriva de esta imagen en otras literaturas nacionales: por ejemplo, en Maurice Scève y su *Microcosme* (1564), objeto de un trabajo de Bourahla y Fabre (2019), quienes aceptan que la comparación del ser humano como árbol celestial es originaria del *Timeo* pero fue objeto de un nutrido tratamiento en algunas compilaciones didácticas medievales como *Ci nous dit* (1320). Aluden, además, a la tesis de M. Clément, según la cual Scève pudo tomar la imagen a través de Charles de Bovelles (Bourahla y Fabre, 2019: 116).

<sup>7</sup> Se ofrece la traducción del texto platónico al castellano según la edición de José María Zamora Calvo (2010: 367), como auxilio para lector: “En lo que concierne a la especie del alma más importante que poseemos, debemos considerar lo siguiente: un dios ha otorgado a cada uno de nosotros como un demon. Esto, precisamente, es lo que decimos, expresándonos con absoluta corrección, que habita en la parte superior de nuestro cuerpo y que nos eleva desde la tierra hacia

Como puede verse, en el texto se ofrece la idea de que la semilla de la que provenimos no es terrenal, sino celestial (“*tanquam animalia coelesti potius quam terreno semine nata*”), se establece la equiparación entre la cabeza (donde habita el *demon*, que se identifica aquí con la parte racional del alma: *cfr.* Brisson, 2010: 423) y la raíz (“*divina vis caput radicemque*”) y se explica la posición erguida del hombre por estar pendiendo de este origen divino. Bajo las metáforas ‘la cabeza del hombre es una raíz’ y ‘nuestro origen es una semilla celestial’ subyacen las siguientes analogías: ‘nuestra cabeza (A) es a nuestro cuerpo (B) lo que una raíz (C) a una planta (D)’ y ‘así como lo que nace de la tierra (C) crece hacia arriba (D), lo que nace del cielo (A) crece hacia abajo (B)’. De la interacción entre ambas analogías, puede derivarse naturalmente la metáfora ‘el hombre es una planta del revés’, que Sabuco desarrolla justo después de explicar, precisamente, esta posición erguida del hombre debido a su procedencia celestial:

RODONIO.— ¿Por qué, señor Antonio, todos los más animales traen la cabeza baxa, mirando a la tierra, y el hombre solo la trae alta, siempre derecho, mirando al cielo?

ANTONIO.— Porque como el origen y nacimiento del ánima del hombre fue del cielo, quedose así colgando d’él, y tomó su principal asiento y silla en la cabeça y cerebro del hombre (como la raíz de las plantas quedó assida al revés en la tierra) (Sabuco, *NFNH*, fol. 145 [=125] v).

En el fragmento que anunciábamos como objeto de análisis, se toma esta metáfora (“el hombre de dixo árbol del revés”, bajo la cual subyacen las mencionadas estructuras analógicas) y se le otorga una función diferente de la que tenía en el texto platónico: la explicación del proceso nutritivo. Para ello, se introducen modificaciones en los términos de la analogía. Este proceso es común en el pensamiento filosófico: “En philosophie, il arrive souvent qu’une analogie acquière droit de cité et que le progrès de la pensée se marque par les amendements successifs qu’on lui fait subir” (Perelman y Olbrechts-Tyteca, 1983: 522). Cuando se pretende realizar modificaciones sobre una analogía a la que se concede una función probatoria, se deberá ser cauto; por el contrario, cuando se otorga a la analogía una función inventiva, la figura retórica podrá desarrollarse indefinidamente:

C’est dans les développements de l’analogie que son rôle d’invention et son rôle de preuve se séparent: alors que, en se plaçant au premier point de vue, rien n’empêche de prolonger une analogie aussi loin que possible, pour voir ce que cela donnera, au point de vue de sa valeur probante, elle doit être main-

---

aquello que en el cielo le es afín, como si fuéramos una planta no terrestre, sino celeste. Pues de allí, de donde nació la primera generación del alma, lo divino cuelga nuestra cabeza y raíz, y mantiene todo nuestro cuerpo erguido” (*Timeo*, 90a-b). Agradezco a Eduardo Arturo Flores de Miranda que me ayudara a comprender el fragmento en latín.

tenue dans des limites que l'on ne saurait dépasser sans dommage (Perelman y Olbrechts-Tyteca, 1983: 518).

En las ciencias naturales, es posible otorgar a la analogía dicha función inventiva en la medida en que forma parte del razonamiento inductivo. Si el proceso fructifica, el *tema* y el *foro* se convierten en ejemplos o ilustraciones de una ley más general, de tal modo que la analogía desaparece debido a su éxito (Perelman y Olbrechts-Tyteca, 1983: 531-532).

En el fragmento mencionado, se alude, en primer lugar, a la analogía primitiva: “el hombre se dixo árbol del revés por la similitud que tiene con el árbol, la raíz arriba y las ramas abaxo”. A continuación, se opera una modificación sustancial en el *tema*, que implica un cambio desde el dominio espiritual al dominio material (pues la conclusión no versa sobre el origen divino del alma, sino sobre la función nutritiva del órgano en la que esta se asienta), y en el *foro* (pues se describen con detalle cada una de las partes de esta planta invertida, con la particularidad de que cada una de ellas contribuye al proceso de la nutrición). Así, el *tema* —el mencionado proceso fisiológico— actúa sobre el *foro* de la analogía primitiva y lo modifica<sup>8</sup>.

Se puede observar, en el texto citado, la descripción pormenorizada de los agentes nutritivos. La raíz principal, el cerebro, deriva en una raíz menor, que se corresponde con la lengua, el esófago (“gula”)<sup>9</sup>, el paladar y “todo el cuero de la boca” (se entiende, la piel que rodea la boca, pues luego se dice que es una “raíz hueca”). Esta raíz se estrecha (“ensangóstase”) en la zona del cuello y del pecho, “que es el esófago o tragadero”. Después, se ensancha y forma el estómago: “haze segundo seno, que es el ventrículo, o estómago”<sup>10</sup>, del que se dice pende del cuero de la boca. Tanto en el “primer seno”, la boca, como en este segundo seno, el estómago, la raíz tiene unas “fibras” o “raizillas”, “o barbas, que se nombran en las plantas”, a las que se denomina “poros chupadores” o “aceptábulos”, y que son los encargados de chupar el alimento mezclado con la bebida o *chilo*. La comida y la bebida equivalen, respectivamente, al agua y la tierra que chupan las fibras de las plantas. Así, vemos que, aceptada la primitiva comparación entre la cabeza del hombre y la raíz de las plantas, la equiparación de los elementos “A” del *tema* (el cerebro, la lengua, el paladar, el estómago) con el elemento “C” del *foro* (la raíz) se manifiesta en la transferencia de un valor del *foro* al *tema*: la función que desempeñan las raíces de las plantas, que es absorber el alimento.

<sup>8</sup> Véase, para una explicación teórica detallada sobre las interacciones entre foro y tema, Perelman y Olbrechts-Tyteca (1983: 509-512).

<sup>9</sup> *Gula*: “Propiamente gula es la caña del cuello, por donde el manjar entra al estómago y donde se toma el gusto de lo que se come y bebe” (Covarrubias, *Tesoro*, s.v.).

<sup>10</sup> *Seno*: “lo hueco que hace la vestidura”; “y también significa el pecho” (Covarrubias, *Tesoro*, s.v.); *Ventrículo*: estómago. “Cuatro digestiones se hacen en el cuerpo del manjar: la primera es en el ventrículo o estómago” (Covarrubias, *Tesoro*, s.v. *Digerir*).

El esquema de razonamiento sería el siguiente: ‘así como la raíz de las plantas chupa la tierra y el agua, así chupan el cerebro y resto de órganos con función nutritiva la comida y la bebida’.

Ahora bien, en el fragmento citado puede apreciarse que se recurre a la comparación con elementos diferentes de las plantas. En la analogía se insertan otras que sirven para el mismo propósito. Así, se dice que las barbas de las raíces son “como una lanugo [vello muy fino] de los filos de los nervios del ventrículo del carnero”, de tal modo que una parte del *foro* de la analogía con las plantas se convierte en el punto de partida de una nueva analogía con el estómago de los carneros (*cf.* Perelman y Olbrechts-Tyteca, 1983: 526). Además, se explica que en la boca se toma el alimento por “expresión” (con el sentido de ‘acción de exprimir’), “moliendo y estrujando como en lagar con las muelas”, de modo que se introduce un nuevo elemento de comparación, el lagar: “la balsa donde estrujan la uva y la pisan, *latine lacus*, de donde tomó el nombre” (Covarrubias, *Tesoro*, s.v.). Es importante también señalar que se concibe que hay una clara conexión desde el cerebro hasta el estómago, pues todo ello forma parte del sistema de raíces descrito. Para incidir en ello, se insiste en que los aceptábulos (filos, lanugo, vello, barbas) “tejen y constituyen aquella tela o membrana del ventrículo” y “a la verdad son las mismas telas del celebro que decienden a boca y estómago”. Esto refuerza la afirmación de que el estómago “está colgando, y depende del cuero de la boca; y este cuero depende del celebro, y es la túnica interior del estómago”. Con ello, se introduce otro elemento ajeno a la estructura de las plantas, la túnica, a fin de resaltar la idea de que toda la raíz, desde el cerebro hasta el estómago, es una envoltura. Por último, se compara el proceso de succión de los aceptábulos, “aquellos vellos sosos y raros [es decir, poco densos]” con la acción del fieltro, que “chupa y atrae para arriba y destila y vacía el vaso del agua líquida, y se dexa las estopas, o materia gruessa y terrestre”. De nuevo, parte del *foro* de la analogía de base (las raíces) pasa a formar parte de una nueva analogía que se inserta en la primera con el fin de reforzar la explicación. Como había ocurrido en el primer nivel de modificación de la analogía primitiva (a saber, la equiparación entre el cerebro y una raíz que nutre), en este caso se ha transferido del *foro* (fieltro [C] y agua [D]) al *tema* (vellos [A] y alimento [B]) la capacidad que tiene el fieltro de absorber.

Debe observarse que este proceso de modificación de la analogía platónica conlleva una paulatina aproximación al ámbito de lo material y de lo cotidiano. Primero, como ha quedado dicho, se pasa de lo espiritual —el origen divino del hombre— a lo orgánico —la nutrición de las plantas, la nutrición del hombre—; después, se introducen elementos cercanos a la experiencia cotidiana: el ventrículo del carnero, el lagar, la túnica, el fieltro, las estopas. No olvidemos que quien pronuncia la analogía es, en el nivel de la ficción, el pastor Antonio, quien elabora su teoría partiendo de la observación de la realidad. Observación que el persona-

je reivindica como método superior de conocimiento y que viene condicionada por aquello que forma parte de su experiencia más cercana—la naturaleza, los elementos cotidianos— y por la concepción microcósmica del hombre, que en el Renacimiento explicaba el lugar del ser humano en el mundo. De la conjunción de una y otra esfera de la realidad —el sistema de creencias, lo espiritual, por un lado; lo cotidiano, por otro— deriva esta explicación del proceso nutritivo. Así, el personaje deduce lo dudoso a partir de lo conocido; y esto, recordemos, era, para Quintiliano, la función esencial de la analogía.

#### FUNCIONES DE LA ANALOGÍA EN LA *NUEVA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA DEL HOMBRE*

A continuación, se van a analizar tres de las funciones que desempeña la analogía de origen platónico en la obra y que aquí se han considerado esenciales: la concesión de un papel primordial a la parte espiritual del hombre en lo referente a su estado de salud; la defensa de una teoría nutritiva que rompe con algunos de los fundamentos del galenismo imperante; por último, la valoración de la experiencia y la observación como métodos de conocimiento.

#### *Los afectos como principal causa de enfermedad: “ya te conozco, mala bestia”*

En el primero de los diálogos, el *Coloquio del conocimiento de sí mismo*, los pastores Rodonio y Veronio hacen unas preguntas a Antonio con el fin de conocer la manera de tener mejor salud y ser felices. Rodonio dice: “Por cierto, es de considerar, si desto hubiera alguna lumbre en el mundo, que el hombre supiera las causas naturales por que enferma, o muere temprano muerte violenta, y por qué la natural fuera una gran cosa” (fol. 5 v); por su parte, Veronio solicita lo siguiente: “yo pido otra cosa, y es que me declaréis aquel dicho escrito con letras de oro en el templo de Apolo, *nosce te ipsum*, conócete a ti mismo, pues los antiguos no dieron doctrina para ello, sino solo el precepto” (fol. 6 r). Aquí da comienzo la exposición, a cargo del pastor Antonio, de la teoría médica que se defiende en la obra y según la cual la principal causa de las enfermedades es la experimentación violenta de los afectos, término —derivado del latín *affectus*, ‘aquello que es afectado por’— con el que en la obra se alude a lo que hoy en día consideraríamos emociones —la alegría, la tristeza, la ira—, a otras vivencias que no son emociones como tal pero derivan de ellas (por ejemplo, se alude a los beneficios de la amistad y la buena conversación) y a determinados sentimientos como la esperanza de bien, que resulta de asociar una emoción (la alegría) a una



cognición determinada ('pueden venir cosas buenas'). Según la teoría que expone Vives en *De anima et vita* (1538), los afectos son movimientos de la parte apetitiva del alma hacia el bien o contra el mal (*cf.* Noreña, 1992: 231-232; 325): "Así, pues, los actos de estas facultades de los que nuestro espíritu está naturalmente dotado para secundar el bien y evitar el mal se llaman afectos o emociones, por los cuales somos impulsados hacia el bien o contra el mal, o nos alejamos de éste" ("ergo istarum facultatum, quibus animi nostri praediti a Natura sunt ad sequendum bonum, vel vitandum malum, actus, dicuntur affectus sive affectiones, quibus ad bonum ferimur, vel contra malum, vel a malo recedimus"); "Existen ciertos movimientos del espíritu o, mejor, impulsos naturales que proceden de una afección del cuerpo" ("sunt quidam animorum motus, seu impetus verius, naturales, qui ex affecto corpore consurgunt") (*El alma y la vida*, III: 234-235; *Opera Omnia* (ed. Mayans), II: 422).

Antes de detallar el proceso fisiológico descrito por Sabuco, conviene tener presente que el autor sigue a Platón en dos de los fundamentos de su teoría: en primer lugar, la situación del alma en el cerebro (*vid. Timeo*, 73 c-d) —al que se denomina, como se analizará en detalle más adelante, "príncipe"—; en segundo lugar, la noción de que la salud consiste en un estado de concordia entre alma y cuerpo, y la enfermedad, en un estado de discordia (*cf.* García Gómez, 1992: 24-28):

pero la armonía del príncipe desta casa, porque tiene dentro en su sala el ánima racional, desbarátase con las especies espirituales contrarias y aborrecidas del alma que allí entran; y házese discordia de alma y cuerpo (que son las enfermedades, como sintió Platón) en la manera en que está dicha (Sabuco, *NFNH*, fol. 211 v). [Al margen: *In Timeo*]<sup>11</sup>.

Lo esencial que toma Sabuco de Platón es la importancia que otorga a la dimensión espiritual del ser humano y, en especial, la necesidad de hacer un buen uso del intelecto. Mientras Platón defiende, en el *Timeo*, que la peor de las enfermedades del alma es la ignorancia, y que el hombre tiene el deber de dominar sus pasiones por medio de la razón —pues, en caso contrario, vivirá injustamente y en su siguiente nacimiento se transformará en mujer o especie animal—, Sabuco considera que la salud estriba esencialmente en el control racional de los afectos, del que se deriva, además, un modo de vida virtuoso.

En la necesidad de este ejercicio de la razón, las consecuencias morales derivadas y los efectos somáticos, se asemeja la teoría de Sabuco a la expuesta por Luis Vives en *De anima et vita*: según el valenciano, Dios ha otorgado las emociones

---

<sup>11</sup> Pomata (2010), en su traducción del *Diálogo de la vera medicina* al inglés, remite, en el caso de este fragmento, a *Timeo*, 87c-d. Mientras que Sabuco hace corresponder esta concordia con el control racional de las emociones y con el proceso fisiológico del *cremento* —como se verá a continuación—, en Platón dicha proporción tiene que ver con el tamaño y la fuerza del alma respecto al cuerpo (*cf.* *Timeo*, 87d-88b).

a los vivientes para cumplir con sus cometidos: la conservación de la vida y la consecución de la felicidad. Ahora bien, mientras que los animales son guiados por el instinto, las emociones humanas están dirigidas por juicios cognoscitivos. El ser humano tiene el deber moral de controlar las afecciones del alma por medio de este juicio, pues en caso contrario se asemejaría a las bestias. Por tanto, en última instancia, el control de las emociones es una necesidad moral: vivir de acuerdo con nuestra dignidad humana, otorgada por Dios. El juicio es factor esencial para que las emociones no nos afecten en exceso, pues con frecuencia estas surgen de la valoración de la situación que las origina: de nuestras propias creencias. Así, por ejemplo, la ira —que no es mala en sí misma, pues el Creador se la ha concedido al hombre para que se dirija a cosas excelsas, liberado de aquellas acciones por las que se le rechaza— surge del desprecio que sentimos por parte de otro hacia bienes que nosotros estimamos que valen más, lo que nos lleva a cometer acciones viciosas —como, cegados por el deseo de venganza, dar muerte al enemigo que nos ha despreciado—. Si alejamos este pensamiento de nosotros, la emoción se calma. En caso contrario, puede desencadenar, además de acciones viciosas, consecuencias físicas vergonzosas para un hombre y propias de las bestias: hierve la sangre y el cerebro se calienta, lo que produce alteración en el rostro, temblor de boca y dificultad en el hablar. La ira, como el resto de emociones, viene también determinada por el ambiente —el clima, por ejemplo—, por la proporción entre los humores —que resultan en los diferentes temperamentos o *ingenia*— y por el factor de la edad, entre otros. En definitiva, el control de las emociones, según Vives, obedece fundamentalmente a una necesidad moral, pero tiene también consecuencias en el estado de salud. De hecho, se dice que la alegría, como la tristeza, pueden producir la muerte; la una, porque hace ensancharse el corazón; la otra, porque lo encoje (*cf.* Vives, *De anima et vita*, III y Noreña, 1992).

Es relevante tener en cuenta la teoría de Vives sobre las emociones por cuanto la de Sabuco, elaborada con posterioridad, se asemeja en aspectos esenciales. Debe apuntarse, en primer lugar, que la idea de que los afectos son movimientos del alma —lo que en el tratado de Vives se expresa mediante la comparación con los movimientos del mar (*cf.* *De anima et vita*, III)— recibe una detallada explicación fisiológica en Sabuco. Aceptado el supuesto de que el alma está situada en el cerebro, se considera que la experimentación de los afectos repercute físicamente en este órgano, de cuya cualidad húmeda depende el estado de salud del ser humano. Cuando el cerebro siente una emoción con excesiva intensidad (miedo, tristeza, enojo, alegría desmedida, etc.), una membrana situada en el mismo, denominada *pia madre*, se sacude las especies previamente impresas en la médula de este órgano, que puede recibirlas gracias a su humedad:

En la médula del cerebro está la animal; porque allí es el asiento y morada del ánima divina y eterna que haze sus acciones mediante las especies que entran por cinco puertas que tiene, y se assientan en el xugo y blandura de la médula

del cerebro, mayor y menor, miembro apto este solo para las especies, el cual siente todas las cosas sensibles (Sabuco, *NFNH*, fols. 296 r-v).

Cuando la pía madre —a la que se denomina “mano del ánima” (fol. 252)— permanece alzada, el jugo del cerebro o chilo se acrecienta, manteniéndose la humedad, a lo que se denomina *cremento*, y en ello consiste el estado de salud. Cuando, por el contrario, esta membrana se mueve para sacudirse las especies transmisoras de una vivencia desagradable o impetuosa, el jugo se vuelve vicioso y cae a otras partes del cuerpo:

Esto todo haze la pía madre con el xugo de la nutrición que ella lo manija; ella levantada lo brota hacia arriba para la vegetación del cuero, y es la salud; y ella caída a más y menos lo derriba para abaxo, y se haze vicioso cayendo lo que subía, y son las enfermedades. De manera que levantada y quieta haze la salud, y movida o caída a más y menos haze las enfermedades, que toman nombre del lugar (Sabuco, *NFNH*, fol. 208 r).

Lo segundo conlleva que el cerebro se seque y surjan dolencias de diversa índole —o, si la caída es muy brusca, se produzca la muerte repentina—: “si este humor cae al pecho da la tos, y si cae al corazón da epilepsia, y si va al pleuresi [*sic*], da mal de costado, y si va al baço da melancolía” (fol. 43 v). En esta caída del jugo nervioso o *decremento* consiste la enfermedad, que se explica también, siguiendo la mencionada afirmación platónica, como un estado de discordia entre alma y cuerpo: “y házese discordia de alma y cuerpo (que son las enfermedades, como sintió Platón) en la manera en que está dicha” (Sabuco, *NFNH*, fol. 211 v). Vemos, así, que la idea de que el afecto es un movimiento del alma, expresada por Vives en su tratado, en Sabuco se entiende como el movimiento de un agente físico —la pía madre—, situada en el órgano que es responsable de la salud —el cerebro— precisamente por albergar el alma racional.

El segundo punto de semejanza entre Vives y Sabuco estriba en la importancia otorgada al juicio para evitar las consecuencias perjudiciales de los afectos. El ser humano, según Sabuco, sufre estos más acusadamente por estar dotado de razón, a diferencia de los animales:

RODONIO.— Pues estamos en esta materia, declárame primero de raíz por qué le acontece esto más al hombre de morir por estos afectos y passiones del alma. Y también por qué tiene tantas diferencias de enfermedades que essotros animales no tienen, para que vengamos al conocimiento de las causas por que muere el hombre, o enferma.

ANTONIO.— Como el hombre tiene el ánima racional (que los animales no tienen), della le resultan las potencias, reminiscencia, memoria, entendimiento, razón y voluntad, situadas en la cabeça, miembro divino, que llamó Platón silla y morada del ánima racional; y por el entendimiento entiende y siente los males y daños presentes; y por la memoria se acuerda de los daños y males passados; y por la razón y prudencia teme y espera los daños y males futuros. Y por la

voluntad aborrece estos tres géneros de males, presentes, passados y futuros; y ama y dessea, teme y aborrece, tiene esperança y desesperança, gozo y plazer, enojo y pesar, temor, cuidado y congoxa. De manera que solo el hombre tiene dolor entendido espiritual de lo presente, pesar de lo passado, temor, congoxa y cuidado de lo por venir. Por todo lo qual les vienen tantos géneros de enfermedades y tantas muertes repentinas, quando el enojo o pesar es grande, que es bastante en un momento a matarlos (Sabuco, *NFNH*, fols. 9 r-v).

Sabuco —como Vives— considera esencial un control racional de la emoción; así lo explica Antonio al tratar de los remedios contra el enojo y pesar:

Buenos remedios hay para los que tuvieren buenos entendimientos.

El primer remedio consiste en saber y entender todo lo dicho, y las grandes fuerças que tiene este enemigo del género humano, como por lo dicho se entenderán; y assí, conociendo al enemigo, y sabiendo sus fuerças y malas obras, el hombre no se descuidará ni le dará entrada; porque la piedra que se ve venir, no hiere, como vos dixistes [...].

El segundo remedio consiste en palabras de buen entendimiento y razones del alma, y dezir “ya te conozco, mala bestia, y tus obras y daños; no me quiero dar en despojo a ti, como los simples que no te conocían antes; más quiero sufrir este pequeño daño que pudiera ser mayor que no perderlo todo, y mi vida con ello, y añadir otro mal mayor encima, como perder la salud o la vida, que monta más; y por esto no se me quitará esta pérdida o daño; antes añadiré mal a mal” (Sabuco, *NFNH*, fols. 16 r-v).

Aunque se ofrecen otros remedios de índole conductual —dormir bien, hacer ejercicio físico, seguir una dieta adecuada— y farmacológicos—extraídos, en parte, de las obras de Cristóbal de Acosta y Nicolás Monardes—, en la obra se insiste en que la base de la salud se halla en estos dos remedios: el conocimiento de uno mismo —a saber, la identificación de la emoción y sus consecuencias físicas— y el control de los afectos por medio de la razón, lo que lleva aparejado un modo de actuación virtuoso —regido por la templanza y la prudencia—. Así, al igual que en la teoría de Vives, Sabuco reconoce el componente moral de este control, pero el énfasis está puesto en la somática de la emoción.

Sabuco, Vives y Platón tienen en común el reconocimiento del deber que tiene el ser humano de hacer uso de su esencia divina: actuar templadamente, según la razón, diferencia al hombre de las bestias y lo impulsa hacia el bien, la salud y la felicidad. En definitiva, el ser humano, para gozar de una vida sana, virtuosa y feliz, debe hacer justicia a su origen divino, que lo dignifica respecto al resto de criaturas. El reconocimiento de esta *dignitas hominis* está, pues, en la base de la teoría de las emociones en la obra de Sabuco; y deriva, como ha quedado dicho, de la aceptación del origen divino del hombre —planta celestial—, de donde resulta que la causa de sus males es fundamentalmente espiritual y, por tanto,

también lo es la naturaleza de los remedios. Provieniendo del alma la dolencia, en el alma debe aplicarse la cura.

*La función nutritiva del cerebro o raíz, “príncipe desta casa”*

El cerebro, como ha quedado dicho, es, para el pastor Antonio, el órgano responsable de la salud. Ahora bien, esto no solo deriva de la situación del alma en este órgano, sino de la función crucial que ejerce para la conservación de la vida: la nutrición.

Según dice el pastor, cuando la *pía madre* se sacude las especies de la realidad observada —debido a que, recordemos, esta percepción desencadena una afección violenta en el alma—, el cerebro deja de desempeñar su oficio, “que es alimentar y nutrir como raíz a todo el cuerpo” (fols. 206 v). El cerebro es, pues, el órgano primordial del ser humano: “allí están los afectos, passiones y movimientos del ánima; allí el sentir o sensación; allí la raíz, y la natural que haze la vegetación; allí la vida y anhelación, de allí las enfermedades, y de allí la muerte” (fol. 206 r). Este lugar primordial deriva, como se ha visto, de la modificación que opera Sabuco sobre la analogía platónica: el cerebro es la raíz del hombre, nacido desde el cielo hacia la tierra, y alberga el alma racional —la esencia divina—; aceptando que es una raíz, se le otorga la función nutritiva que desempeñan las raíces de las plantas, esencial para la conservación. De esta concepción del cerebro como órgano principal deriva la teoría de la nutrición de Sabuco, la cual, como ha estudiado Pomata (2010), mantiene una relación de ruptura con la visión de la medicina hipocrática y galénica. Dicha ruptura se concreta, a juicio de la autora, en dos puntos fundamentales: en primer lugar, el rechazo a la función nutritiva de la sangre; en segundo lugar, la concesión al *humidum radicale* de un lugar primordial respecto al *calidum innatum*. Al abordar uno y otro aspecto, se resumirán, primero, los razonamientos de Pomata (2010: 41-52), que ilustraremos mediante el análisis de las analogías oportunas.

En cuanto a lo primero, señala la autora que, mientras que Galeno y Aristóteles coincidían en que la sangre (producida en el hígado) era el principal agente de la nutrición, Sabuco otorga esta función al jugo del cerebro o chilo, una sustancia de color blanco resultante del procesamiento de los alimentos —y que se produce de tres maneras: en la boca, por compresión; en el estómago, por cocción (“decocción”) y por evaporación durante el sueño—. Sabuco toma de Avicena la idea de que existen cuatro humores secundarios que, junto a los primarios, tienen función nutritiva, y hace corresponder con ellos el jugo blanco. Ahora bien, debe apuntarse que la idea de la existencia de otros humores, diferentes de la sangre, que intervienen en el proceso de la nutrición, estaba ya en la medicina galénica e hipocrática. Que esta cuestión era objeto de discusión en el Renacimiento lo

testimonia el hecho de que Francisco Vallés la aborde en una de sus *Controversias* —que Sabuco sigue de cerca al abordar este y otros aspectos polémicos (Pomata, 2010: 36)—, donde el autor rechaza la idea aristotélica de que solo la sangre nutre. Del examen de los argumentos, se concluye que la sangre es el principal agente nutricional, pero no el único (*vid.* Calero y López-Piñero, eds., 1988: 129-131).

De modo que lo que contradice la medicina tradicional en Sabuco no es que se defiende que hay otros humores con función nutritiva, sino el rechazo a que la sangre sea el principal agente nutricional. Considerando como tal este jugo blanco, que el cerebro, como raíz, chupa y reparte a todas las partes del cuerpo, Sabuco está también rechazando la tradicional jerarquía entre los órganos —hígado, para Galeno; corazón, para Aristóteles— y considera la sangre —resultante del paso de parte del chilo por el corazón, el hígado y el bazo— un mero derivado del proceso de la nutrición, en el cual desempeña tan solo un papel suplementario: “De manera, señor doctor, que en esta vera medicina habéis de dar un salto hacia arriba desde el hígado y su xugo colorado hasta el cerebro y su xugo blanco, y pía madre que lo manija” (fol. 258 r). Cuestiona de este modo Sabuco la teoría galénica, según la cual el chilo elaborado en el estómago a partir del alimento pasaba después a través de las venas del intestino medio, o “venas miseraicas”, hasta el hígado. Este órgano convertía el chilo en sangre y lo enviaba a las venas, que lo distribuían por todas las partes del cuerpo. La negación, en Sabuco, de este paso del chilo a través de las venas miseraicas implicaba cuestionar radicalmente la función nutritiva de la sangre, lo que suponía un notable punto de ruptura respecto al galenismo imperante (Pomata, 2010: 42-43).

A continuación, se van a analizar dos analogías por medio de cuyo contraste el pastor Antonio defiende esta preeminencia del cerebro respecto al resto de órganos. La primera de ellas es una analogía muy frecuente en la literatura médica —la comparación del estómago con una cocina<sup>12</sup>— y se emplea aquí para dar cuenta del lugar inferior que ocupan corazón, hígado y bazo —criados— respecto al cerebro —príncipe—:

Y para mejor y del todo sacar aquel chilo, pónle esta raíz tres criados a su costa que le den fuego y lo cuezan y saquen toda la substancia y xugo del manjar para que, líquido, hecho chilo, como caldo, o potaje, pueda ser chupado o atraído. Estos tres criados o cozineros que pone son una ascua grande de un lado, que es el hígado, y otra pequeña del otro lado, que es el bazo, y una llama activa de fuego encima, que es el corazón. De manera que está la

<sup>12</sup> Aparece, por ejemplo, en el *Libro de la anothomía del hombre* (1551), de Montaña de Monserrate: DOCTOR.- La cocina que V. S. vido en el cuarto más baxo donde se guisaba de comer para toda la fortaleza a mi ver es el estómago, en el cual se cuezen todas las viandas de primera instancia para mantenimiento de todo el cuerpo, y el manjar blanco que allí se guisaba es una substancia líquida y blanca que se engendra en el estómago de todas las viandas, la cual en medicina se dize chilo (fol. C1r).

olla como en trébedes ígneas para cozerse [Sabuco, *NFNH*, fols. 149 (=129) r-149 (=129) v].

El estómago es similar a la olla de una cocina calentada por tres criados, de los cuales hígado y corazón se ven apartados del lugar primordial que les habían concedido Galeno y Aristóteles. Se habla de estos tres órganos, primero, como criados o cocineros que desempeñan el oficio de dar calor; después, como elementos ígneos que emanan calor por sí mismos y cocinan el contenido de la olla. En contraste, el cerebro, asiento del ánima, se encuentra en la cabeza, como un príncipe en un alcázar real; así, este órgano, que debe mantenerse frío, se protege del calor de la cocina:

RODONIO.— ¿Por qué, señor Antonio, todos los más animales traen la cabeza baja, mirando a la tierra, y el hombre solo la trae alta, siempre derecho, mirando al cielo?

ANTONIO.— Porque como el origen y nacimiento del ánima del hombre fue del cielo, quedose así casi colgando d'él, y tomó su principal asiento y silla en la cabeça y cerebro del hombre (como la raíz de las plantas quedó asida al revés en la tierra) y allí en el alcázar real, do había de estar el ánima divina, le fabricó el Hazedor de la naturaleza tres salas (que son tres celdas de la médula del cerebro) [...]. Ciñole el cuello y alçolo de los hombros para que estuviesse el ánima apartada de las inmundicias de la cocina y para que mejor se hiziesse la resistencia del frío del cerebro con el calor del coraçón y estómago. (Sabuco, *NFNH*, fols. 145 (=125) v-146 (=126) v).

[ANTONIO.—] Hay dos armonías o conciertos en el hombre: la una, mayor, en el alcázar real, do el príncipe desta casa se aposenta en su sala real, que es el cerebro; la otra, menor, de sus criados en la cocina, do se cueze la comida, y le sirven con ella sus criados, enviándole la mejor parte y más sutil del chilo [...]. Esta armonía menor solamente se desbarata con cosas corpóreas [...], pero la armonía del príncipe desta casa, porque tiene dentro en su sala el ánima racional, desbarátase con las especies espirituales contrarias y aborrecidas del alma (fols. 211 r-v).

Queda claro el lugar privilegiado que ocupa el cerebro, “príncipe desta casa”, que “tiene dentro en su sala el ánima racional”, en el edificio o “alcázar real” — pues es la residencia de un príncipe— que constituye el cuerpo humano. Edificio y cuerpo son, aquí, los elementos de cuya comparación —frecuente en la literatura médica del periodo— derivan varias de las analogías y metáforas empleadas para explicar la estructura y funciones del cuerpo humano, por ejemplo: ‘la sala real (C)—también, por sinécdoque, el alcázar—es a un edificio (D) lo que la cabeza (A) es al cuerpo humano (B)’—; ‘la cocina (C) es a un edificio (D) lo que el estómago (A) es al cuerpo humano (B)’; ‘el cerebro es el príncipe de la casa’. Comparten el cerebro y el príncipe el rasgo de ‘principal, preminente’. Este lugar o función principal se entiende en relación con el complejo de estructuras y



funciones que constituyen el cuerpo humano: el cerebro alberga el ánima —a la que en otros lugares se denomina “príncipe”<sup>13</sup>—; un príncipe está eximido de cualquier trabajo manual y su labor es gobernar. En cambio, corazón, hígado y bazo se encuentran en un lugar de la casa muy poco ventajoso, la cocina, y están encargados de enviar al príncipe o cerebro “la mejor parte y más sutil del chilo”.

El segundo de los puntos de ruptura que acusa Pomata en la teoría de Sabuco, la concesión de una función primordial al *humidum radicale*, guarda relación con la mencionada inversión de jerarquías: como se ha visto, se concede primacía al cerebro —húmedo y frío— sobre el resto de órganos —que aportan calor—. Ahora bien, a juicio de la autora, la ruptura viene determinada por la relación que se establece entre los órganos del cuerpo humano y la teoría cosmológica que se traza en el segundo diálogo, el *Coloquio de la compostura del mundo como está*, y en los dos latinos: *Dicta brevia circa naturam hominis, medicinae fundamentum* y *Vera philosophia de natura mistorum, hominis et mundi, antiquis occulta* —sobre todo en este—. Señálese, antes de entrar en los razonamientos de Pomata, que no es casualidad que Sabuco introduzca una teoría cosmológica junto a la teorización sobre la naturaleza humana: recordemos que esto mismo es lo que hace Platón en el *Timeo*, y que la metáfora del ser humano como árbol invertido guarda estrecha relación con la concepción microcósmica del hombre. En el caso de Sabuco, el *Coloquio de la compostura del mundo como está* sigue al *Coloquio del conocimiento de sí mismo*. La relación lógica entre ambas esferas se pone de manifiesto en las palabras del pastor Veronio: “Pues ya, señor Antonio, entiendo al mundo pequeño (que soy yo mismo), también me parece que es género de tontería vivir en este mundo grande y no entenderlo ni saber cómo está” (fol. 143 r). La teoría sobre la composición del universo se halla en el diálogo castellano —donde se da cuenta de la existencia de un artífice o causa primera, que es Dios—. El sistema de correspondencias entre el hombre y el macrocosmos se describe en los diálogos latinos.

Al establecerse estas correspondencias, se aporta una nueva significación, en términos cosmológicos, al concepto de *húmedo radical* (Pomata, 2010: 46-52). Esta humedad (*humidum radicale*) era uno de los cuatro humores secundarios de los que hablaba Avicena —a quien, recordemos, sigue Sabuco en este aspecto, aunque la noción de los cuatro humores secundarios sea anterior—, quien consideraba que derivaba del semen y era esencial, junto al calor natural (*calidum innatum*), para el origen y mantenimiento de la vida. Según Galeno y Aristóteles, el calor natural era el principio vital, pues permitía la cocción de la comida en el estómago (y, por tanto, la preservación de la vida) y la elaboración del semen

<sup>13</sup> En el fragmento citado en la página 110, a propósito de la metáfora del hombre como microcosmos, el príncipe es el ánima racional, que mora en el cerebro (Sabuco, *NFNH*, fols. 109 v-110 r).

a partir de la sangre (y, en consecuencia, la reproducción de las especies). La muerte era la extinción del calor natural y la humedad era también un requisito para la vida, pero no había recibido de los antiguos la misma elaboración teórica. En cambio, para Avicena la humedad albergaba una importancia equiparable a la del calor, pues consideraba que sin aquella este no podía cumplir su función vivificadora. Después de Avicena, durante la Edad Media y el Renacimiento, el concepto de húmedo radical gozó de gran fortuna y fue objeto de un prolongado debate que todavía no se ha descrito de manera íntegra y en el que tomaron parte Alberto Magno, Arnau de Vilanova, Van Helmont o William Harvey (Pomata, 2010: 45-47).

Sabuco, siguiendo lo aceptado por la medicina vigente, explica la muerte en términos de frío y sequedad. Como se explicó más arriba, según su teoría, la caída del jugo blanco o humedad del cerebro puede desencadenar serias dolencias e, incluso, desembocar en la muerte. Al caer la humedad del cerebro de forma brusca, el calor del resto de órganos se traslada a otras partes del cuerpo, produciendo calentura. A lo largo de su vida, el ser humano experimenta pequeños decrementos y, a medida que aumenta su edad, el cerebro se va secando. Ahora bien, a juicio de Pomata, el aspecto más intrigante de este sistema estriba en la correspondencia que establece Sabuco, por un lado, entre el corazón y el sol; por otro, entre el cerebro y la luna: del mismo modo que el cerebro nutre el cuerpo con el chilo blanco, la luna, madre y nodriza, nutre a los seres vivos con su leche (*lac lunae*). Esta leche nutritiva es el húmedo radical, que está presente como elemento constitutivo en todos los vivientes, quienes se nutren de la luna bebiendo el agua y en contacto con el aire de la atmósfera, que es forma enrarecida del agua. Además, así como la luna crece y decrece, los seres vivos aumentan y decaen en salud. Y también la humedad del cerebro crece y decrece como la luna, de la cual deriva originariamente. La luna nutre y aporta la simiente; el sol vivifica. Este rechazo a la primacía del calor, tanto en el macrocosmos —la luna frente al sol— como en el microcosmos —el cerebro frente al corazón—, constituye “the most ‘heretical’ aspect of Sabuco’s theory” (Pomata, 2010: 52). La autora señala que —aunque todavía está pendiente una reconstrucción completa del debate, en el siglo XVI, acerca de las funciones respectivas del *calidum innatum* y el *humidum radicale*—, posiblemente a finales de este siglo raramente se cuestionaba la primacía del calor natural entre los círculos médicos, donde era uno de los fundamentos más arraigados de la doctrina escolástica (Pomata, 2010: 51-52).

Bajo el establecimiento de correspondencias entre el macrocosmos y el ser humano subyace una relación analógica entre los elementos comparados, que se podría resumir, de manera muy simplificada, en el siguiente esquema: la luna (C) es al mundo (D) lo que el cerebro (A) es al cuerpo (B); el sol (C) es al mundo (D) lo que el corazón (A) es al cuerpo (B). En el siguiente fragmento, se puede observar cómo se han fusionado el elemento A del tema con el elemento C del

foro (corazón-sol; cerebro-luna) y, del mismo modo, el elemento B del tema con el elemento D del foro (cuerpo-mundo), lo que deriva en las metáforas ‘el sol es el corazón del mundo’ y ‘la luna es el cerebro del mundo’.

Sol cor mundi calefacit et vivificat; luna mundi cerebrum chilo albo vel lacte, id est, acqua, humectat et humido crescere facit (“El sol, corazón del mundo, calienta y da vida; la luna, cerebro del mundo, con su chilo blanco o leche, esto es, agua, humedece y hace crecer con su húmedo”) (Sabuco, *NFNH*, fol. 329 r).

Debe observarse que en dichas metáforas solo se ha mantenido implícito uno de los cuatro elementos (B: el cuerpo, subsumido en los nombres de los respectivos órganos), de modo que la relación analógica subyacente es manifiesta. Acaso ello nos reafirme en el convencimiento de la potencialidad poética de la analogía, resultante de las conexiones que en ella se establecen entre diferentes dominios semánticos.

Como se ha podido comprobar, las analogías analizadas en este apartado supeditan su función argumentativa a la concesión al cerebro de un lugar preminente en el cuerpo humano; lugar que, no lo olvidemos, se reconoce desde el momento en que se adopta la analogía platónica, con las modificaciones oportunas, como base del sistema antropológico y médico expuesto en la obra.

### *La analogía y el valor de la observación*

Según se desprende del análisis realizado, la comparación del ser humano con un árbol invertido se supedita, en la obra de Sabuco, a la demostración de una teoría médica según la cual el cerebro es el órgano responsable del mantenimiento de la salud. Así, la analogía adquiere, en el nivel ficcional —y solo en este nivel—, estatuto de prueba empírica, sobre todo en la medida en que la inicial relación de semejanza deriva en una relación de identidad. En el sistema fisiológico descrito, el cerebro no es *como* una raíz, sino que *es* una raíz, pues se le otorga verdaderamente la función de absorber el alimento. Según ha estudiado Vickers (1990), esta confusión de los límites entre la realidad (*res*) y las palabras que la nombran (*verba*) era una tendencia propia de la tradición oculta de finales del siglo XVI y comienzos del XVII:

Las analogías, en vez de ser, como en la tradición científica, instrumentos explicativos sujetos a argumentación y prueba, o instrumentos heurísticos para formar modelos que puedan ser comprobados, corregidos y abandonados si es preciso, son, por el contrario, modos de concebir relaciones del universo que reifican, rigen y en última instancia llegan a dominar el pensamiento (Vickers, 1990: 63-64).

Señala Vickers la presencia de este procedimiento en autores como Marsilio

Ficino —cuya adscripción al neoplatonismo iba de la mano de su interés por la tradición hermética— o Paracelso —interesado por la magia, la alquimia, la numerología, la astrología y la medicina—. En el caso de este segundo, su sistema se erige precisamente sobre relaciones de identidad entre el macrocosmos y el microcosmos: dado que el hombre contiene toda la creación y es reflejo de dicha totalidad, el médico debe mirar hacia el universo para comprender al hombre (Vickers, 1990: 105-107).

Con esto, sin intención de adscribir la obra de Sabuco a la tradición oculta —cuestión que sería digna de estudio—, debe señalarse el hecho de que en ella se produzca también este proceso de reificación y que dicho proceso sea fruto de un pensamiento analógico que se funda, en última instancia, en la concepción del ser humano como pequeño mundo. Puede pensarse, así, que la potencia conceptual que albergaba esta metáfora en el Renacimiento provee a la obra del sustento argumentativo suficiente —al menos, para el lector de la época— para defender una teoría que se declaraba en contra de aspectos esenciales de la medicina hipocrática y galénica<sup>14</sup>.

Ahora bien, lo que aquí importa es que este paso de la semejanza a la identidad se produce en el nivel de la *ficción conversacional* —concepto acuñado por Vian Herrero (1988a)—. Como se ha señalado, el pastor Antonio elabora su teoría a partir de la observación de la realidad: realidad que él comprende a través del sistema de creencias del Renacimiento —a saber, la concepción microcósmica del hombre— y a la que accede a través de su experiencia cotidiana. En la medida en que el pastor observa para conocer, otorga validez empírica a una analogía que explica el lugar del hombre en el mundo y que él modifica con la información que le ofrecen aquellos elementos que conforman su realidad más cercana: las plantas, los animales —recuérdese la mención al estómago del carnero—, la túnica o el fieltro. También lee el pastor la *Naturalis Historia* de Plinio —de la que extrae *exempla* sobre animales—, recurre a Platón y demuestra haber leído a Galeno e Hipócrates —de otro modo, no podría rebatir la medicina vigente, menos ante un doctor—; pero, ante todo, funda su autoridad en su capacidad de observación.

Por otro lado, y en relación con lo anterior, los valores que encarna Antonio están estrechamente relacionados con el papel crucial que se otorga, en la teoría expuesta, al ejercicio de la razón —y a lo que contribuye, como se ha expuesto, el empleo de la analogía platónica—. El pastor, alejado del saber académico, reivindica el valor de la experiencia y del ejercicio del juicio frente a las ideas del doctor: este, procedente de la ciudad, partidario de una ciencia excesivamente teórica y obcecado

---

<sup>14</sup> Téngase en cuenta, además, que el autor, o la autora, de esta obra no era, en modo alguno, un médico ni un humanista —boticario, como mucho, en caso de ser Miguel el autor (Pretel, 2017: 129-130; *vid.* García-Posada Rodríguez, 2020)— y, por tanto, no podía apelar a su experiencia o a su conocimiento filológico para convencer a los lectores de la utilidad de su obra —como si podía hacer, por ejemplo, un médico de la talla del doctor Laguna (Baranda Leturio, 1993)—.

en su fidelidad a las *auctoritates*, se muestra reticente a los razonamientos del rústico. De hecho, al finalizar el *Diálogo de la vera medicina*, le pide que le resuma su teoría en unas sentencias breves que pueda memorizar —y aquí dan comienzo los *Dicta brevia...*—. La lentitud de pensamiento del doctor se manifiesta en su incapacidad para salirse de sus esquemas mentales, lo que contrasta con la agudeza del pastor, que se asombra de que el médico no se rinda ante la evidencia: “Por Dios que pienso que aunque os diga que mañana saldrá el sol no lo habéis de creer” (fol. 308 v). Así, la superioridad dialéctica del pastor se coloca al servicio del mensaje que se pretende transmitir en la obra: la reivindicación de la capacidad innata del ser humano para observar la realidad y emitir juicios. Por tanto, es absolutamente coherente que el pastor Antonio base sus razonamientos en una analogía que expresa precisamente la dignidad que le otorga al ser humano su origen divino. Una analogía que deriva en un sistema fisiológico según el cual la principal causa de las enfermedades son las emociones y, el principal remedio, el control racional de las mismas. También es coherente que la conversación se desarrolle en un espacio natural y que la teoría se exponga a través de un personaje alejado de los vicios de la ciudad. Puede que el pastor Antonio no tenga formación universitaria, pero está más cerca del origen divino que mantiene erguidos a los hombres: no ha olvidado el pastor, como sí el médico, hacer uso de la razón, ese don otorgado por Dios que diferencia al hombre de las bestias.

## CONCLUSIÓN

A lo largo de estas páginas, se ha detallado cómo el sistema filosófico y médico expuesto en la *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre* se erige, en gran medida, sobre la relación analógica entre el hombre y el universo. Gracias a que en la obra subyace esta relación conceptual, que resulta en una metáfora profundamente arraigada en el sistema de creencias del Renacimiento —el hombre como pequeño mundo—, se otorga una función demostrativa, en el nivel de la ficción conversacional, a la analogía del ser humano como planta celeste.

Esta analogía, como se ha visto, está supeditada a la exposición de una teoría médica en la cual juega un papel esencial la concepción psicósomática de la enfermedad. De la dignidad que le otorga al hombre su origen divino, que lo dota de alma racional, resulta el hecho de que se considere que los afectos son la principal causa de las enfermedades y que solo mediante el control racional de los mismos —el ejercicio del juicio— se podrá alcanzar un buen estado de salud. La experimentación violenta de los afectos, sin este control, repercute seriamente en el órgano que es responsable del mantenimiento de la salud por cuando alberga el alma racional y está encargado de la nutrición: el cerebro.

La asignación al cerebro de la función nutritiva es resultado del proceso de modi-

ficación que se opera sobre la analogía platónica: a partir de la aceptación del origen divino del hombre —que se compara con una planta nacida del cielo a la tierra—, se transfiere a este órgano la función esencial de toda raíz: absorber el alimento. Así, la inicial relación de semejanza se convierte en una relación de identidad —el cerebro *es* una raíz—, lo que otorga sustento argumentativo a una teoría que rebate en aspectos esenciales la visión galénica de la nutrición —que consideraba la sangre, producida en el hígado, el principal agente nutricio—. La concesión al cerebro de esta función primordial se ve reforzada, por un lado, por las analogías que resultan de la comparación del ser humano con un alcázar real: corazón, hígado y bazo no son sino los criados que elaboran el alimento en la cocina y envían la mejor parte al príncipe, el cerebro, situado en el lugar más elevado de la casa; por otro, por las relaciones que se establecen entre los órganos del cuerpo y el universo —luna-cerebro; sol-corazón—, lo que tiene como consecuencia la valoración del húmedo radical sobre el calor natural en el nivel corporal y cosmológico.

Por último, según se ha puesto de manifiesto, no es arbitrario que el artífice de la elección y modificación de la analogía platónica sea, en el nivel de la ficción, un pastor juicioso, alejado del saber académico y defensor de la observación como método superior de conocimiento. Este personaje, sin albergar la erudición de su oponente, el doctor, hace justicia a aquello que asemeja al hombre con su Creador: la capacidad de juzgar. Mediante el ejercicio de la razón y la observación de la realidad más cercana, Antonio idea una teoría que considera superior a las elaboradas por los antiguos y que fundamenta en la arraigada creencia en el origen divino del hombre. La analogía, así, no solo forma parte de la estructuración conceptual de la obra, sino que constituye uno de los elementos que contribuyen a la caracterización de los interlocutores.

No cabe duda, por tanto, de que el trabajo que realiza la analogía en el nivel del contenido es indisoluble de su manifestación formal. En tanto que modo de razonamiento, se coloca al servicio de la pesquisa científica para dar a luz a algo dudoso por medio de algo conocido y semejante. Ahora bien, en la medida en que la analogía conlleva una asociación entre dominios semánticos, alberga una potencialidad poética que desemboca fácilmente en la metáfora y puede derivar, como lo hace en esta obra, en el acogimiento del lenguaje figurado como medio de comprender el mundo. Por tanto, no se trata solo de reconocer al razonamiento por analogía su valor estilístico, sino de reconocer el valor argumentativo de la propia palabra, fruto último de cualquier asociación conceptual.

## BIBLIOGRAFÍA

- Anónimo (1991): *Retórica a Herenio*, Juan Francisco Alcina (trad., introd. y notas), [ed. bilingüe], Barcelona, Bosch.
- Aristóteles (2003): *Arte poética*, en Aristóteles y Horacio, *Artes poéticas*, ed. bilingüe de Anibal

- González, Madrid, Visor Libros, pp. 44-147.
- Asensio, Eugenio (2002): “Una metáfora que hizo fortuna”, en Juan F. Alcina, Emilio Blanco, Pedro M. Cátedra et al., *Francisco Rico. Premio Provincia de Valladolid 1998 a la trayectoria literaria*, Valladolid, Diputación Provincial de Valladolid, pp. 75-85.
- Baranda Leturio, Consolación (1993): “Los lectores del *Dioscórides*: estrategias discursivas del doctor Laguna”, *Criticón*, 58, pp. 17-24.
- Baranda Leturio, Consolación (2011): “Formas del discurso científico en el Renacimiento: tratados y diálogos”, *Studia Aurea*, 5, pp. 1-21.
- Baranda Leturio, Consolación (2020): “Ciencia y diálogo literario en el Renacimiento español: los diálogos de materia médica”, *Studi Ispanici*, XLV, pp. 11-38.
- Bakhouché, Béatrice (2011): *Calcidius. Commentaire au Timée de Platon*, édition critique et traduction française par Béatrice Bakhouché; avec la collaboration de Luc Brisson pour la traduction, Histoire des Doctrines de l’Antiquité Classique, 42, 2 ts., Paris, Vrin.
- Bourahla, Aziza e Isabelle Fabre (2019): “L’arbre renversé: brève histoire d’un motif dans le *Microcosme* de Scève”, *Estudos de religião*, XXXIII, 3, pp. 113-130.
- Brisson, Luc (2010), “Notas a la traducción” de Platón (2010): *Timeo*, ed. bilingüe de José M.ª Zamora Calvo; notas a la traducción y anexos de Luc Brisson, Madrid, Abada Editores, pp. 377-424.
- Calero, Francisco y José María López-Piñero (1988): *Los temas polémicos de la medicina renacentista: las «Controversias» (1556)*, de Francisco Vallés, Madrid, CSIC.
- Covarrubias Orozco, Sebastián de (1994): *Tesoro de la lengua castellana o española*, Felipe C. R. Maldonado (ed.), Nueva Biblioteca de Erudición y Crítica, 7, Madrid, Castalia.
- Ficino, Marsilio (1557): *Divini Platonis opera omnia*, Lugduni, apud Antonium Vincentium.
- García Gómez, Mercedes Caridad (1992): *La concepción de la naturaleza humana en la obra de Miguel Sabuco*, Albacete, Instituto de Estudios Albacetenses “Don Juan Manuel”.
- García-Posada Rodríguez, Catalina (2020): BDDH353 en *Dialogyca BDDH. Biblioteca Digital de Diálogo Hispánico*, <<http://iump.ucm.es/DialogycaBDDH/BDDH353/nueva-filosofia-de-la-naturaleza-del-hombre-no-conocida-ni-alcanzada-de-los-grandes-filosofos-antiguos-la-cual-mejora-la-vida-y-salud-humana/>>.
- García-Posada Rodríguez, Catalina (2021): “El cambio de autoridad en la *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre* (1587): la plasmación literaria de un afán reformador”, *Studia Aurea*, 15, pp. 255-294, <<https://doi.org/10.5565/rev/studiaaurea.420>>.
- Gutiérrez Rodilla, Bertha M. (2005): “La medicina, sus textos y sus lenguas en la España de Cervantes”, *Panacea*, VI, 21-22, <[http://medtrad.org/panacea/IndiceGeneral/n\\_21-22\\_tribuna\\_GRodilla.pdf](http://medtrad.org/panacea/IndiceGeneral/n_21-22_tribuna_GRodilla.pdf)>.
- Lausberg, Heinrich (1983-1994): *Manual de retórica literaria: fundamentos de una ciencia de la literatura*, 3 v., Madrid, Gredos.
- Marco Hidalgo, José (1903): “Doña Oliva de Sabuco no fue escritora”, *Revista de archivos, bibliotecas y museos*, IX, 7, pp. 1-13.
- Marco Hidalgo, José (1908): “El bachiller Sabuco y su hija D.ª Oliva”, *Revista de archivos, bibliotecas y museos*, XIX, 7, pp. 27-41.
- Montaña de Monserrate, Bernardino (1551): *Libro de la anothomía del hombre*, Valladolid, en casa de Sebastián Martínez.
- Noreña, Carlos G. (1992): *Juan Luis Vives y las emociones*, Valencia, Ayuntamiento de Valencia.
- Pomata, Gianna (2010): «Introduction» a Oliva Sabuco de Nantes Barrera, *The true medicine*, Gianna Pomata (ed. y trad.), [The Other Voice in Early Modern Europe: The Toronto Series], 4, Toronto, Iter Inc./Center for Reformation and Renaissance Studies, pp. 1-84.
- Perelman, Chaïm y Lucie Olbrechts-Tyteca (1983): *Traité de l’argumentation. La nouvelle rhétorique*, 4<sup>e</sup> édition, Bruxelles, Université de Bruxelles.
- Pretelet Marín, Aurelio (2017): “Nuevas revelaciones sobre Oliva Sabuco y su familia: literatura, historia y documentación”, *Barcarola*, 87-88, pp. 119-139.



- Platón (2010): *Timeo*, ed. bilingüe de José M.<sup>a</sup> Zamora Calvo; notas a la traducción y anexos de Luc Brisson, Madrid, Abada Editores.
- Quintiliano, Marco Fabio (1997-2001): *Institutionis oratoriae libri XII; Sobre la formación del orador. Doce libros*, traducción y comentarios de Alfonso Ortega Carmona, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 5 v.
- Rico, Francisco (1986): *El pequeño mundo del hombre. Varia fortuna de una idea en la cultura española*, ed. corr. y aum., Madrid, Alianza Editorial.
- Sabuco, Oliva (1587): *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre, no conocida ni alcanzada de los grandes filósofos antiguos: la cual mejora la vida y salud humana*, Madrid, Pedro de Madrigal.
- Vian Herrero, Ana (1988a): “La ficción conversacional en el diálogo renacentista”, *Edad de Oro*, 7, pp. 173-188.
- Vian Herrero, Ana (1988b): “Fábula y diálogo en el Renacimiento: confluencia de géneros en el *Coloquio de la mosca y la hormiga* de Juan de Jarava”, *Dicenda: estudios de lengua y literatura españolas*, 7, pp. 449-494.
- Vian Herrero, Ana (2001): “Interlocución y estructura de la argumentación en el diálogo: algunos caminos para una poética del género”, *Criticón*, 81-82, pp. 157-190.
- Vickers, Brian (1990): “Analogía versus identidad: el rechazo del simbolismo oculto (1580-1680)”, en Brian Vickers (compilación e introd.) y Jorge Vigil Rubio (trad.), *Mentalidades ocultas y científicas en el Renacimiento*, Madrid, Alianza Editorial, pp. 63-144.
- Vives, Juan Luis (1538): *De anima et vita*, Basileae, in officina Roberti Winter.
- Vives, Juan Luis, *De anima et vita*, ed. Gregorio Mayans (1782): *Opera Omnia*, II, Valentiae, In officina Benedicti Monfort.
- Vives, Juan Luis, *El alma y la vida*, ed. Biblioteca Valenciana Digital [reproduce la edición de Valencia, Ayuntamiento de Valencia, 1992; Ismael Roca (trad., introd. y notas)] <<https://bivaldi.gva.es/es/corpus/unidad.do?posicion=1&idCorpus=1&idUnidad=9961>>.

Fecha de recepción: 23 de abril de 2021

Fecha de aceptación: 6 de enero de 2022