

El hebraísmo en la Ciencia Moderna

Hernán J. MATZKEVICH

Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 26/10/2009

Aprobado: 21/12/2009

Resumen

Se propone considerar la influencia que la cábala judía, con sus correspondientes estructuras cosmogónicas y categorías metafísicas, tuvo en la configuración del pensamiento científico-filosófico del siglo XVII, capaces de destronar las hipótesis mecanicistas así como de allanar el camino hacia la infinitización del espacio. Para ello se impone reconstruir los vínculos entre las tradiciones intelectuales y los autores que tejieron esta red de influencia entre la cábala judía y la ciencia moderna.

Palabras claves: cábala, neoplatonismo, Ciencia Moderna.

Hebraism in Modern Science

Abstract

This proposal considers the influence that Jewish Kabbalah, together with its cosmogonist framework and metaphysical categories, had on the rise of scientific and philosophical thought in the 17th century. This influence is capable of rejecting the mechanist hypotheses as well as preparing the way towards the conception of an infinite universe. For that purpose, it is necessary to rebuild the bonds of intellectual traditions and authors that wove this network of influence between Jewish Kabbalah and modern science.

Keywords: Kabbalah, Neo-Platonism, Modern Science.

Al escribir este artículo, mi propósito ha sido trazar las coordenadas para un trabajo de investigación que se encuentra en su fase inicial y que tiene por eje la influencia de la cábala judía en el pensamiento científico-filosófico moderno, asumiendo desde este punto el anacronismo historicista de tal distinción, al menos respecto al período que nos ocupa. A partir del estudio de la mencionada influencia -incorporada de manera directa e indirecta a través de lo que podríamos llamar “neoplatonismo pre-moderno”- se pretende poner de relieve aquellas herencias tradicionalmente obturadas de las que la Ciencia del XVII resulta deudora.

Permítanme a continuación describir brevemente la tradición de estudios que inspira y en la que se inscribe la presente investigación en ciernes.

Hacia mediados del pasado siglo XX, comienza a tomar cuerpo una nueva forma de hacer Historia y Filosofía de la Ciencia que supuso una fuerte reacción a las interpretaciones positivistas de la ciencia moderna.

Para comprender este proceso de transformación y revisión resulta insoslayable tomar en consideración las críticas que Th. Kuhn dirigió contra la historia positivista de la ciencia, así como el relativismo epistemológico promulgado en la obra de Feyerabend.

Es necesario también tener en cuenta el contexto histórico e intelectual en el que se desarrolló esta crítica. Nos enfrentamos a un momento en el que se hace patente el resquebrajamiento de la fe en la ciencia como promesa civilizatoria, como garantía de perfectibilidad del género humano. Ciertos vaivenes de la historia mostraron en su plenitud posibilidades prácticas de la ciencia hasta ese momento ocultas. Por citar un ejemplo, El Proyecto Manhattan reunió a los más exquisitos talentos del mundo de la física –muchos de ellos refugiados políticos- como lucha y resistencia contra el régimen nazi y aún como una manifestación insólita de pacifismo: Hiroshima y Nagasaki, para pesar de sus impulsores, representarían la conclusión exitosa del experimento. Es decir: una iniciativa que naciera de la esperanza positivista para prevenir la expansión de la barbarie hitleriana engendró una nueva y perfeccionada forma de exterminio masivo. Paulatinamente se intuyó el perfil faústico de una ciencia instrumentalizada para el ejercicio de la barbarie: la bomba atómica se sumó a Auschwitz y a las trincheras de la Primera Guerra como ejemplos funestos del saber técnico-instrumental puesto al servicio de la destrucción. Tras la experiencia desgarrada de la Primera y la Segunda Guerra Mundial, la ciencia ya no parecía el

inobjetable motor del progreso, la consumación del proyecto ilustrado-secular con sus promesas éticas y emancipatorias¹. El período de la Guerra Fría no contribuyó a despejar este clima de sospecha y duda en torno al ahora precario optimismo positivista.

El relato que la perspectiva positivista había construido de la historia de la ciencia se antojaba hecho a fuerza de un avance progresivo, como consumación de una teleología necesaria. Sucesos como los anteriormente mencionados socavaron la confianza en ese aparente mesianismo cientificista ante el despliegue de una ciencia de destrucción.

El estallido de cierta actitud de respeto reverencial hacia la constitución del hecho científico fue lo que permitió realizar un revisionismo de herencias teóricas hasta entonces relegadas a un ámbito marginal y anecdótico; saberes que habían sido percibidos hasta entonces como accidentes, como frutos propios del trastabillar inicial, accesorios barrocos prescindibles en la configuración de las verdades científicas y filosóficas, pero que habían sido oportunamente relegados por el propio desarrollo progresivo de la racionalidad. Así fue cómo, en la obra de muchos autores, el “a pesar de” comenzó a ser trocado paulatinamente por un “precisamente a causa de”.

De esta forma, la década de los sesenta se abre con el planteamiento de las posibles relaciones entre Renacimiento y orígenes de la ciencia moderna. La obra de Frances Yates, *Giordano Bruno y la tradición hermética* (1964) supuso un punto de arranque fundamental en esta revisión, pues a partir de su publicación, comienza a emerger con fuerza la tesis de una profunda influencia en la ciencia, filosofía y literatura modernas de tradiciones herméticas, cabalísticas y neoplatónicas propias de la filosofía natural renacentista y de la llamada “filosofía oculta” isabelina, desarrollada por figuras como Lulio, Reuchlin, Giorgi, Agripa, Dee, Spenser, Chapman, Shakespeare, entre otros², además del propio Bruno. Cabría añadir a esta lista a Nicolás de Cusa, autor neoplatónico lector atento del Areopagita³, Maimónides⁴ y de textos como *El libro de los XXIV filósofos* y el *Corpus Hermeticum*⁵, quien además ha sido relacionado con Bruno y Bacon⁶ y quien en sus sermones realizó una serie de especulaciones en torno a los nombres divinos y al tetragrama con claras resonancias cabalísticas⁷. Lo que se destaca en muchos de estos autores es su utilización de la cábala no sólo como un instrumento especulativo sino como una garantía de santidad para las prácticas mágicas (antepasados directos de la experimentación propia

1 Podríamos rastrear esta actitud de desconfianza incluso en la literatura de entreguerras; así, leemos en una novela publicada en 1933, el discurso de un religioso musulmán refiriéndose a la cultura europea: “En cualquier caso, nosotros no queremos vuestras reformas, vuestra evolución ni vuestra actividad [...] Habéis adquirido algunos conocimientos superficiales respecto a la esencia de los elementos químicos. Pero, ¿cuál es la consecuencia de vuestra ciencia cuando lográis transportar estos conocimientos insuficientes al terreno de la acción y de la actividad? La producción de gases venenosos con los cuales hacéis guerras cobardes, indignas hasta de un perro. Y vuestros aviones, ¿han tenido diferente resultado? Os sirven para hacer saltar ciudades enteras. [...] Toda vuestra actividad diabólica no prueba que no existe actividad que no termine en destrucción y aniquilación.” Franz Werfel, *Los cuarenta días del Musa Dagh*, Buenos Aires, Losada, 2004, pp. 569-570. Ejemplo semejante de reacción contra el positivismo científico la encarna el personaje de Naphta, el jesuita de *La Montaña Mágica*, publicada por Thomas Mann en 1924.

2 Yates, F., *La filosofía oculta en la época isabelina*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2001.

3 Nicolás de Cusa, *Acercas de la docta ignorancia, Libro I: Lo máximo absoluto*, Buenos Aires, Biblos 2003, p.81.

4 *Ibid*, p. 81 y p. 117.

5 *Ibid*, p. 111.

6 Manzo, S., “Imágenes venatorias del conocimiento en Nicolás de Cusa, Giordano Bruno y Francis Bacon”, D’Amico, C., y Machetta, J. M., (eds.), *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, Buenos Aires, Biblos, 2005.

7 Reinhardt, K., “Conocimiento simbólico: acerca del uso de la metáfora en Nicolás de Cusa”, D’Amico, C., y Machetta, J. M., (eds.), *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección, op. cit.*

de la ciencia natural). Es decir, las entidades angélicas invocadas por medio de las diversas técnicas como permutación de letras o meditación en los nombres divinos, garantizaban la realización de una magia blanca, buena, beneficiosa y sobre todo, cristiana. La cábala era una fuente de saber santo el cual, con típica actitud renacentista, era legitimado por su antigüedad, por provenir del fondo de los tiempos -al punto que se pensaba en la sabiduría clásica greco-latina como continuación del saber originario de los antiguos hebreos. Esta actitud se remonta al intento patrístico por santificar la sabiduría gentil, viendo a Hermes como un contemporáneo de Moisés, ubicando así el origen de la sabiduría griega en la sabiduría hebrea y estableciendo la siguiente secuencia mítica de transmisión: Moisés, Hermes, Zoroastro, Orfeo, Pitágoras, Sócrates, Platón⁸. El antiguo Israel sería la fuente para todo lo bueno y útil. Judíos y cristianos de los primeros siglos de la era común acusaron a los sabios griegos no sólo de tomar prestado, sino incluso de robar y pervertir el patrimonio intelectual de Israel. Eso se repetirá durante el humanismo renacentista, haciendo de Atenas un suburbio de Jerusalén y consecuentemente, de Platón un discípulo de Moisés⁹.

Siguiendo el ejemplo de F. Yates, numerosas publicaciones se han detenido en destacar la influencia teórico-práctica de tradiciones místico-filosóficas hebraicas: Danton Sailor señalará cómo, frente a las posibles implicancias materialistas e incluso ateas de la ciencia del XVII, se desplegaron esfuerzos considerables -especialmente en Inglaterra- para mostrar a la ciencia como un método que sólo podría revelar las mismas verdades que la religión. En la instancia más significativa, se quiso mostrar que la hipótesis materialista dominante (el atomismo) tenía más implicaciones teístas que ateas. Para esto se recurrió a dos aproximaciones básicas al problema: 1) considerar a la materia como inerte e incapaz de auto-generación, por lo cual ha de existir necesariamente una realidad no material con capacidad para auto-crearse y que sea la fuente de la existencia material –o sea Dios. 2) recuperar la actitud renacentista que ponía al atomismo como una teoría teísta que se había originado no en los filósofos materialistas griegos, sino en Moisés¹⁰.

Ilustrando otros contextos y centrándose principalmente en autores judíos, David B. Ruderman dedica su estudio *Jewish thought and scientific discovery in early Modern Europe*, de 1995 a revisar el vínculo presente en sus obras entre ciencia natural, medicina, magia, neoplatonismo y por supuesto cábala, así como las polémicas con los cristianos en torno a estas mismas cuestiones. Así, entre otros temas, revisa la versión que presenta a León de Módena y a Elías Del Medigo como representantes del cientificismo aristotélico judío, opción intelectual que les hacía adoptar una actitud de manifiesta hostilidad hacia la cábala debido a sus elementos platónicos y neoplatónicos¹¹. Analiza asimismo los textos médicos de Tobías Cohen como difusores del conocimiento científico en el seno de la comunidad judía veneciana y recorre el itinerario de David Nieto como defensor de la fe judía en la Inglaterra newtoniana. Este trabajo suyo continúa la línea inaugurada por *Kabbalah, Magic and Science*, de 1988, obra dedicada a la figura de Abraham Yagel, ferviente seguidor de los nuevos descubrimientos en ciencia y en cuya obra médica coexisten armoniosamente los elementos mágicos y cabalísticos con los científicos – actitud que cabe contraponer a la de Elías del Medigo-. En la misma línea nos encontramos investigaciones sobre Knorr Rosenroth, Van Helmont y su influencia en Leibniz entre los que destacan los trabajos de Alison Coudert *Leibniz and the Kabbalah* (1995), *Leibniz*,

8 Yates, F., *La filosofía oculta en la época isabelina*, op. cit. pp. 11-89.

9 Copenhaver, B. P., "Jewish Theologies of Space in the Scientific Revolution: Henry More, Joseph Raphson, Isaac Newton and their Predecessors", *Annals of Science*, 37, 1980, pp. 498-499.

10 Sailor, D., "Moses and Atomism", *Journal of The History of Ideas*, 25, pp. 3-10.

11 Idel, M., *Cábala. Nuevas Perspectivas*, Madrid, Siruela, 2005, pp. 32-36.

mysticism and religion (1998 en colaboración con Popkin y Weiner) y *The impact of the Kaballah in the seventeenth century* (1999) en los cuales da cuenta, entre otras cuestiones, de cómo el desprecio a la cábala que Newton plasmó en su obra no era otra cosa que una forma de atacar el eje especulativo de Leibniz, una faceta más -o quizá de hecho la principal- de la célebre disputa.

Es decir, no se trata más que de extender el vínculo reiteradamente señalado entre neoplatonismo y cábala (cosa que no reporta novedad alguna y que entre otros hizo el propio Gershom Scholem en conferencias pronunciadas entre el 1957 y el 1965, mostrando las continuidades entre la cábala y Plotino, Ibn Gabirol, Dionisio Pseudo Areopagita, Escoto Eriúgena, Eckhart y Cusa¹²) y advertir que a su vez, en el vínculo presente entre neoplatonismo y ciencia moderna -hoy por hoy admitido sin reticencia excesiva por el mundo académico- nos hallamos ante un neoplatonismo empapado de cábala judía. Debemos en consecuencia entender a la cábala como otra de las formas de respuesta ante la esterilidad explicativa del aristotelismo escolástico. El agotamiento de las ortodoxias teóricas supone la búsqueda reiterada de legitimidades en los saberes ancestrales y aparentemente arcanos. El interés renacentista en la cábala descansaba, como ya se dijo, en la percepción de que el aristotelismo ya no ofrecía respuestas ante el mundo natural. Era necesario y urgente constituir una nueva filosofía y ésta sería tanto más nueva cuanto más antiguas fueran sus fuentes: una red de falsas atribuciones las encontró en el hermetismo y en la sabiduría mosaica. De la misma manera, en autores como Henry More, Anne Conway, Leibniz y Newton asistimos al agotamiento del mecanicismo cartesiano como instrumento explicativo frente a fenómenos como la gravedad o la luz: las doctrinas cabalísticas, principalmente las provenientes del *Zohar* y de la tradición lurianica -ambas recogidas por Knorr Rosenroth- fueron inspiradoras a la vez que interlocutores en un diálogo que en el caso de Newton implicaba crítica y descrédito, lo cual una vez más, nos habla de su relevancia en el mencionado contexto intelectual¹³.

Me gustaría aquí traer a colación cómo el medievalista Alain de Libera plantea seguir el derrotero de la filosofía medieval a través de la hipótesis hermenéutica de la *translatio studiorum*, es decir, la traslación que de las bibliotecas de filosofía se produce a partir del cierre de la anticristiana escuela de Atenas por orden de Justiniano. La filosofía irá allí donde vayan los textos: de Atenas a Harrán, de Harrán a Bagdad, luego Córdoba, Toledo, París, Colonia y Praga¹⁴. De Libera mismo señala la existencia de varias *translationes studiorum* a las que podríamos sumar, allende el Medioevo, la que se produce tras la Expulsión de 1492, fenómeno que también ha analizado Frances Yates en 1979. La expulsión de los judíos de la Península Ibérica inicia el conocido periplo de la cábala, no sólo a Safed, con el posterior desarrollo del lurianismo¹⁵, sino también a Italia e Inglaterra, donde se producirán los encuentros antes mencionados y donde personalidades como Alemanno o Yagel desarrollarán su obra. Cabe señalar que hablamos del movimiento de los textos, no necesariamente de las personas. Así, el interés por la literatura cabalística se

12 Scholem, G., "La confrontación entre el Dios bíblico y el Dios de Plotino en la antigua cábala" y "Creación de la nada y autolimitación de Dios", *Conceptos básicos del judaísmo*, Madrid, Trotta, 2000.

13 Goldish, M., "Kabbalah and the corruption of the primitive church", *Judaism in the Theology of Sir Isaac Newton*, Dordrecht, Kluwer, 1998.

14 de Libera, A., "Introducción", *La filosofía medieval*, Buenos Aires, Docencia, 2000.

15 Scholem, G., "Yitshac Luria y su escuela", *Las grandes tendencias de la mística judía*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1996.

repetió en Ámsterdam, Londres, Florencia y Venecia¹⁶, a veces con contacto directo con los autores judíos, otras veces por el movimiento de traducción de estos textos, generalmente con un marcado interés evangelizador y apologetico que cristianizó las enseñanzas de la cábala: la actitud clásica de utilizar las armas del adversario para convencerlo de su error; de esta forma, la cábala fue presentada como una confirmación más del misterio trinitario. El desarrollo del protestantismo en Inglaterra con su insistencia en volver al texto original de la Biblia, fue otro de los factores que contribuyó al desarrollo e interés por los estudios hebraicos en general con la correspondiente profusión de traducciones. Las guerras de religión, con sus consecuencias sangrientas, también fueron un escenario propicio para la contemplación esperanzada de la redención mesiánica que prometían los escritos de Moisés de León e Isaac Luria. Pero la influencia de la cábala no termina en la apologetica o el milenarismo: por el fenómeno aludido, es susceptible rastrear su marca en elaboraciones modernas como el atomismo, la matematización del universo y la infinitización del espacio.

Ahora volvamos al principio. El cambio de actitud en la forma de escribir la historia de la ciencia no sólo supuso recuperar el perfil “oculto” en figuras consagradas como Bacon, Descartes, Leibniz o Newton, sino rescatar a su vez del olvido a autores que la historiografía tradicional había relegado a segundos y terceros planos, precisamente por la indisimulable pregnancia en sus obras de los elementos que aquí nos ocupan.

Dentro de éstos cabe destacar a los llamados Platónicos de Cambridge: Ralph Cudworth y Henry More, sin olvidar a la aún más ensombrecida Anne Conway, cuya influencia en la constitución del concepto leibniziano de *mónada* es inobjetable, influencia proveniente a su vez de la *Cábala denudata* de Knorr Rosenroth: Leibniz se opuso al universo mecanicista cartesiano así como al universo newtoniano de partículas elementales dotadas de gravedad proponiendo un universo constituido por *mónadas* poseedoras de fuerza vital, concepto que como dijimos, derivó de la obra de Anne¹⁷. Todos ellos son agrupados, en la categorización que Matt Goldish hace al respecto, como hebraístas de un tercer orden: son capaces de leer el texto bíblico en hebreo, pero la mayoría de los textos posteriores, ya sean talmúdicos, midráshicos o cabalísticos, los conocen y leen en sus traducciones al latín o al vernáculo¹⁸.

La recepción de More durante casi todo el siglo XX estuvo signada por el descrédito. En 1947, Ernst Cassirer se refiere a los platónicos de Cambridge como a pensadores inactuales e inmodernos, particularmente en lo respectivo a sus teorías de la naturaleza (que es precisamente donde se hacen manifiestas las versiones emanantistas de la cábala de cuño zohárico)¹⁹. Años después, Alexandre Koyré, en su ya canónico texto del año 1957, afirma: “Entre los historiadores de la filosofía, Henry More goza de una reputación más bien mala, cosa que no es de extrañar. En cierto sentido, pertenece más a la historia de la tradición hermética u ocultista que a la propiamente filosófica. En cierto sentido no pertenece a su tiempo, sino que es un contemporáneo espiritual de Marcilio Ficino, perdido en el mundo desencantado de la “nueva filosofía”, luchando contra ella y perdiendo”²⁰. Pero, con actitud más indulgente que Cassirer, seguidamente matiza: “Y sin embargo, a pesar de su punto de partida parcialmente anacrónico, a pesar de su invencible proclividad hacia el sincretismo

16 Ruderman, D. B., *Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe*, New Haven, Yale University Press, 1995.

17 Alic, M., *El legado de Hipatia*, México D.F., Siglo Veintiuno, 2005, pp. 17-24.

18 Goldish, M., *Judaism in the Theology of Sir Isaac Newton*, op. cit., p. 18.

19 Bondi, R., *L'onnipresenza di Dio*, Catanzaro, Rubbetino, 2001, p. 5.

20 Koyré, A., “Dios y espacio, espíritu y materia”, *Del mundo cerrado al universo infinito*, Madrid, Siglo Veintiuno, 1999, p. 121.

que le hace mezclar a Platón y Aristóteles, Demócrito y la Cábala, Hermes tres veces grande y la Stoa, fue Henry More quien dio a la nueva ciencia –y a la nueva visión del mundo– algunos de los elementos más importantes del marco metafísico que aseguró su desarrollo: eso ocurrió porque, a pesar de su fantasía desbocada que le permitía describir largo y tendido el paraíso de Dios [...] consiguió captar el principio fundamental de la nueva ontología, la infinitización del espacio que afirmaba con una energía sin titubeos ni temores”²¹.

El cambio de actitud hacia More fue inaugurado en el 1980 por el ensayo de Brian Copenhaver *Jewish Theologies of Space in the Scientific Revolution: Henry More, Joseph Raphson, Isaac Newton and their Predecessors*. Allí, Copenhaver realiza una genealogía de la infinitización del espacio, cuestión que More defenderá a partir de una identificación entre éste y Dios, sirviéndose de las implicancias del término hebreo *Makom* (“lugar”), como uno de los nombres divinos, inscribiéndose así en la mencionada tradición de pensamiento que, conforme a la sentencia de Pico della Mirandola, hace de Platón un “Moisés Ático”. *Makom* y *Shamaim* (“cielos”) conforman una pareja conceptual entre los nombres divinos hebreos que dan cuenta del doble vínculo entre immanencia y trascendencia propia de la naturaleza omnipresente de Dios, una forma de marcar su presencia pero de prevenir su identificación sin más en un plano de plena inmanencia con la creación. Copenhaver destaca que ya en la literatura rabínica se señala la omnipresencia divina a partir de las implicancias del término *makom*, mencionando cómo Rabban Gamaliel se pregunta por qué Dios elige para manifestarse una zarza. Su respuesta es que no hay nada en el mundo que no sea susceptible de ser bendecido por la presencia de Dios: no hay lugar privado de la divina presencia. Posteriormente, R. Jose ben Halafta afirmará: “El Señor es el lugar de Su mundo pero Su mundo no es Su lugar: la Omnipresencia de Dios es el lugar del mundo”, afirmación sobre la que descansará la argumentación de More contra Descartes. Esta actitud se repetirá en Filón de Alejandría y la encontramos a su vez en toda la teología negativa cristiana patristica y medieval (Orígenes, San Gregorio de Nysa, Dionisio, el Eriúgena, etc.). Siguiendo a Copenhaver, se suceden hasta la fecha varios trabajos que se han centrado en esta influencia de la tradición judía en More, quien, en cuanto colaborador con Knorr Rosenroth en la edición de la *Cábala denudata*, establece el puente para la inserción de la cábala en Conway y Leibniz y aún en las especulaciones que también hace Newton en torno al término *makom*, pese a su distanciamiento de las mónadas leibnizianas y del emanantismo.

Para concluir este breve marco de referencia, mencionaré aquellos puntos de su filosofía de la naturaleza donde se hace patente la influencia proveniente de los sistemas cabalísticos: como preanunciamos anteriormente, More derivará de la omnipresencia de Dios la necesaria infinitud del Universo por Él creado, ya que si la divinidad está en todas partes, esto sólo podrá significar el espacio infinito. Dios y el espacio comparten el ser: uno, simple, inmóvil, eterno, completo, independiente, existente por sí, subsistente por sí, incorruptible, necesario, inmenso, increado, no circunscrito, incomprensible, omnipresente, incorpóreo, omnipenetrante y omniabarcante, ser por esencia, ser en acto y ser acto puro. Pese a su herencia cartesiana, More ataca a su maestro por negar en su mecanicismo el espacio vacío y la extensión espiritual (es decir, limitando la extensión a la substancia material) lo que supone excluir a Dios del mundo. En relación a la omnipresencia divina y a la apertura de More a las ideas provenientes de la cábala zohárica, nunca logró despegarse de su emanantismo, del cual es expresión su *Spirit of Nature*, instrumento del Espíritu

21 *Ibid.*, pp. 121-122.

Divino. No obstante, sí que mostró resistencia al panteísmo latente del *Zóhar*, del cual intentó tomar distancia -actitud que hay que entender en el contexto de su oposición a las teorías de Spinoza- acercándose para esto a la idea luriánica del *tzimtzum*: la retirada primordial de la divinidad para poder engendrar la creación y marcar así la distancia insalvable entre creador y mundo creatural, estando Dios a la vez dentro y fuera del mundo y siendo su esencia la misma. En posteriores trabajos refinó su propia forma de entender este retraimiento originario de la divinidad, despojándolo de las posibles implicancias materialistas que la imagen podría suscitar respecto de la pura naturaleza espiritual de Dios²².

Como señala Roberto Bondi, esta omnipresencia tendrá implicancias fundamentales para el nexo entre Dios, hombre y naturaleza que son reveladoras en el marco de la Historia de la Ciencia. More, de la misma manera que los cabalistas, piensa en el hombre como un sacerdote en el templo magnífico del Universo²³. Su Dios, al igual que el de la cábala y en contra del que postula Descartes, es todo lo contrario a un rey en el exilio²⁴.

22 Hutton, S., (ed.), *Henry More (1614-1687). Tercentenary Studies*, Dordrecht, Kluwer, 1990.

23 Scholem G., *Las grandes tendencias de la mística judía*, op. cit., p. 37.

24 Bondi, R., *L'onnipresenza di Dio*, op. cit., p. 130.