



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

P

Presencia agustiniana en Pico Della Mirandola

Autor:

Magnavacca, Silvia A.

Tutor:

Castellán Ángel

1990

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

FACULTAD de FILOSOFIA y LETRAS	
N° 868351	MESA
18 MAYO 1990	DE
Agr.	ENTRADAS

Tesis
043
1196

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Tesis 6-4-17

TESIS DE DOCTORADO

PRESENCIA AGUSTINIANA EN PICO DELLA MIRANDOLA

Lic. SILVIA A. MAGNAVACCA

Director: Dr. ANGEL CASTELLAN

1990

ADVERTENCIA PRELIMINAR

En estas breves páginas se formulará una serie de observaciones cuyo propósito es señalar los límites que acotan el trabajo y dar cuenta de algunas de sus características para preparar su lectura.

En tal sentido, debemos subrayar, en primer término, que ésta se propone ser una tesis en filosofía; específicamente versa, como su título mismo lo sugiere, sobre un punto -que, por lo demás, no ha sido estudiado- de la historia de la filosofía. Nuestro objetivo es demostrar que se puede hablar de una presencia agustiniana en Pico, en qué sentido específico ello es posible y por qué se ha dado esa presencia; como es de rigor en estos casos, dicho objeto así desglosado condiciona el tratamiento del trabajo. Por una parte, el hecho de ser un tema que concierne a un momento en la evolución de la filosofía occidental obliga a contextualizarlo históricamente, tarea que se cumple en los primeros capítulos. Por otra, la referencia particular al pensamiento de un autor y la influencia implícita sobre él de otro, hace ineludible la hermenéutica textual, es decir el análisis y la confrontación de textos, ya que, como es obvio, la obra escrita de ambos constituye la última piedra de toque sobre la que puede construirse una interpretación defendible. Por ello, los capítulos centrales, que conforman el núcleo probatorio de esta tesis, se apoyan siempre en la presentación y examen de pasajes fundamentales desde el punto de vista doctrinal. En otros términos, se pretende que la acotación epocal ilumine la filosofía del Mirandolano y el sesgo agustiniano rastreable en ella, pero de hecho esto sólo puede mostrarse efectivamente ateniéndose a los textos. De ahí que se haya optado por combinar la perspectiva histórica y la hermenéutica.

En siguiente lugar, y con respecto a la primera, se ha de advertir que, aunque por la mencionada necesidad de contextualización nos interesa ubicar a Pico en su propio ambiente intelectual y mostrar el rol que jugó su pensamiento en la problemática propia del mismo, no es

nuestro propósito abordar en profundidad la cuestión del Humanismo o la del Renacimiento en cuanto tales, ya que el análisis de la categoría de Renacimiento daría lugar a otra tesis. Sin embargo, con el solo objeto ya enunciado de mostrar la inserción de Pico en un momento dado de la evolución del pensamiento occidental, no podremos eludir referirnos al Humanismo renacentista. Por ello, hemos optado por elegir, entre los diversos enfoques que sobre él se sustentaron el que mejor contribuye a iluminar las características y el sentido último de la filosofía piquiana, pero queda establecido que dicha opción es más instrumental que doctrinal.

Lo que hace al otro aspecto mencionado, e sea a la presentación del tema en cuanto alineado en la historia de la filosofía, nos conduce a una tercera observación: dado el enfoque que se acaba de explicitar, deliberadamente se han excluido de este trabajo las cuestiones que en el pensamiento de Pico conciernen a la teología revelada. Tal decisión obedece a las siguientes razones: como se verá, de un lado, Pico nunca pretendió convertirse en un teólogo en sentido estricto ni ser reconocido como tal; no es ése el objetivo final que guía su actividad ni tampoco el que se refleja fundamentalmente en su producción escrita. De otro, percibió claramente que las cuestiones suscitadas en el debate teológico de su tiempo, sólo habrían de resolverse sobre la base de una nueva síntesis filosófica, que se proponía construir. Así pues, hemos soslayado el análisis de la posición personal que sabemos sostuvo sobre algunas de dichas cuestiones, por considerar que ellas no hacen a lo medular del pensamiento piquiano, es decir a aquellos rasgos que lo tipifican y que le han ganado un lugar en la historia de la filosofía. Por eso, no se emprenderá aquí un examen detenido de su Heptaplus, ya que es ésta una obra dedicada a la exégesis bíblica, particularmente la del Génesis. Sin embargo, ello no implica que no la hayamos de citar algunas veces; lo haremos en toda aquella ocasión en la que alguna afirmación contenida en dicha obra contribu-

ya a iluminar aspectos del pensamiento filosófico piquiano que se expone en otras. Porque, y ahora en términos ya más generales, se ha de advertir que el Mirandolano no sólo asume y declara su condición de cristiano, sino que también manifiesta reiteradamente su preocupación por la crisis que la Cristiandad atravesaba en su época. Y, si bien veía la solución de la misma en la renovación de la filosofía, no es menos cierto que de hecho hace suyo el credo ut intelligam agustiniano como punto de partida de su reflexión filosófica. De modo pues que sólo nos atenderemos al enfoque piquiano sobre algunos datos revelados cuando esa perspectiva influya o determine sus tesis filosóficas, pero sin adentrarnos en su teología dogmática, si es que puede hablarse de tal aspecto en su producción.

Esto último a su vez nos lleva a formular una cuarta advertencia, que atañe a la omisión del tratamiento de las Conclusiones. Dicha omisión responde también, aunque no exclusivamente, a que algunas de ellas, las que más incidieron en los problemas que Pico hubo de enfrentar, versaban sobre cuestiones teológicas a discutir en el seno de la Iglesia. Pero hemos soslayado el tratamiento aun de aquellas que se refieren a aspectos puntuales de la doctrina filosófica piquiana o a su propia interpretación sobre problemas de la historia de la filosofía, porque el sentido último y preciso de esas novecientas tesis o conclusiones se hubiera revelado en la disputa pública que él promovió y que nunca tuvo lugar. De manera que sólo contamos en definitiva con la enunciación de las mismas, salvo el caso de las explicitadas en su Apología, a las que nos remitiremos circunstancialmente. Hemos juzgado preferible atenernos a las obras de Pico en que la exposición de su pensamiento es más acabada y donde, por lo demás, las cartas fundamentales de su filosofía están echadas.

En quinto lugar, es conveniente recordar desde ahora que los rasgos principales de la doctrina piquiana son de cuño neoplatónico para señalar una particular advertencia sobre este punto: toda vez que aludamos a la adhesión o rechazo de Pico respecto de alguna doctrina considerada propia del neoplatonismo, estaremos refiriéndonos a esta co-

rriente tal como se la interpretaba y asumía en el siglo XV. Pero esto de ninguna manera implicará que compartamos dicha perspectiva. Para ello habiéramos debido proponernos, v.g., una crítica de la exégesis piquiana de Plotino, lo cual obligaría a confrontar textos plotinianos con los correspondientes comentarios del Mirandolano, dando lugar así a una tesis distinta de la presente. En cambio, para acotar los límites de la misma, lo que aquí haremos es simplemente remitir al neoplatonismo del Cuatrocientos, asumiéndolo de hecho como lo que fue, es decir como uno de los sedimentos que conforman el background filosófico de la época. Dicho de otra manera, los términos "neoplatónico" o "neoplatonismo" indicarán, de modo muy general, ciertas líneas fundamentales que, en consonancia con el movimiento intelectual de su siglo, presenta la orientación del pensamiento piquiano, cuyas bases empero no pueden reducirse a ellas. A título ilustrativo, digamos que al mencionar esas líneas fundamentales nos referimos a notas tales como la exigencia de ascesis espiritual que es propia del neoplatonismo y recurrente en Pico.

Precisamente el ejemplo mencionado nos remite a una sexta observación: hemos optado por examinar el pensamiento filosófico del Mirandolano discerniendo los diversos planos en los que se articula. Por razones que se explicitarán en su oportunidad, comenzamos por su concepción de filosofía, para pasar después al aspecto sistemático, en el que se distinguen la concepción antropológica, la de su teología racional, la de su ontología y la de su gnoseología. Es posible que en esa enumeración o aun al recorrer el índice de esta tesis, se eche de menos el tratamiento de la ética piquiana. Sobre ello, quisiéramos advertir que, como se comprobará al adentrarse en el trabajo, Pico enfoca cada uno de los planos mencionados desde perspectivas e intereses éticos. De manera, pues, que es posible obtener una idea acabada de su pensamiento al respecto, aun cuando no haya esbozado una doctrina ética de modo sistemático, razón por la que no le hemos dedicado un capítulo especial al tema.

Por último, conviene formular una acotación de índole formal:

como ya se sospechará, tanto por el título mismo cuanto por lo dicho hasta aquí, esta tesis concierne fundamentalmente a la doctrina de Pico della Mirandola. Por esa razón, a la que se añade el hecho de ser un tema poco trabajado en nuestro medio, sólo consignaremos la bibliografía atinente al mismo, ya que se trata de una interpretación del pensamiento piquiano, no del de san Agustín. En lo que atañe a este último, nos atenemos a los textos mismos del Hiponense y a la lectura tradicional que de ellos se hace, la cual, por cierto, podrá ser eventualmente discutida.

CAPITULO I

ESCFNARIO DE UNA CRISIS

1. Panorama del Humanismo italiano.

En este primer capítulo nos proponemos hacer una rápida presentación del horizonte intelectual en el que surgió la figura de Pico della Mirandola, con particular referencia a las características de ese mundo que promovieron el encuentro de Pico con el pensamiento agustiniano. Esto implica que habremos de aludir al siglo XV en Italia. Pero, para comprender el Quattrocento, es inevitable remitirse a los procesos culturales y, en especial, intelectuales inmediatamente anteriores que confluyeron en su gestación y lo explican. Ello nos lleva a esbozar un panorama muy general, en cuanto meramente introductorio, del Humanismo italiano.

En esencia, el Humanismo es un fenómeno cultural cuya característica central es la intensificación del recurso a los valores de la civilización antigua y, sobre todo, la latina (1). Dichos valores no sólo eran los expresados en las obras literarias de la Antigüedad, sino también en las jurídicas, las filosóficas, las artísticas y aun las científicas. Tal remisión obedece a la apertura hacia el pasado, propia del fenómeno humanístico e impulsada por la crisis peculiar que se manifiesta ya desde las primeras décadas del siglo XIV.

En efecto, en esa apertura, Occidente va en busca de sus orígenes. Lo hace porque ya no se siente respaldado por su pasado más reciente. En este sentido, el Humanismo constituye el intento de Europa de reconocerse, indagando en su filiación, es decir arrojando una mirada honda y, al mismo tiempo, abarcante sobre su procedencia. Poco debe sorprender que dicho intento se inicie y tenga su epicentro en Italia, o sea donde precisamente se gestó esa filiación. En ese regreso a la cuna -guiado por una intencionalidad diferente de la que había hecho que los copistas medievales conservaran las obras antiguas- se verifica un encuentro nuevo con los libros fundamenta-

les de Occidente, con sus viejos maestros, cuyas doctrinas vuelven a resonar a través de los siglos. Y se da, consecuentemente, una revalorización de los mismos, ya que si los textos no se han alterado sí lo hicieron las circunstancias históricas desde las que se los lee. Esa apertura hacia el pasado no hubiera sido universal si sólo hubiera estado dirigida a los textos escritos en latín, esto es en la lengua de los ancestros propios. Por el contrario, se volcó también a las fuentes orientales, griegas, helenísticas, hebraicas, buscando así las cunas de la humanidad y conformando de esta suerte la biblioteca universal del Mediterráneo en una síntesis brillante. Toda la sabiduría que potencialmente estaba disponible se capitaliza y se asume, pues, como legítima herencia.

Conviene señalar cuanto antes un segundo aspecto fundamental en el fenómeno del Humanismo: ese recurso a la Antigüedad no se verifica con el solo fin de imitarla, de reeditar su brillo en una actitud que -desde el punto de vista cultural- podría calificarse, por lo menos, de superficial. Lejos de ello, los humanistas apelaron a él para asumir elementos de la cultura antigua como factores determinantes de una renovación creativa. Tal vez el origen del extendido equívoco al que se acaba de aludir obedezca al oropel del que suele aparecer rodeado el movimiento humanístico: sus protagonistas pertenecen -principal, aunque no exclusivamente- a élites laicas que acompañan al poder civil en busca de una cultura nueva que no respondiera sólo a la visión teológico-eclesiástica imperante en la época. De ahí que no constituya un fenómeno rural sino urbano, rastreable en ambientes aristocráticos, de la burguesía prominente y también del alto clero.

El tercer aspecto importante en este movimiento de vuelta a los orígenes, crítica del pasado reciente y replanteo de la propia identidad, atañe a la peculiaridad que asume en tierra italiana (2). Varios factores confluyen para que así sea: en primer lugar, el interés y aun la exaltación de la romanidad clásica constituía el reen-

cuentro con un pasado glorioso que, si bien era visto como patrimonio de Occidente, concernía de modo directo a los italianos, quienes lo sentían como propio. En segundo término, el particular florecimiento de los humanistas en Italia también obedece al momento político que ella atravesaba: sus numerosos y pequeños estados conformaban organismos que requerían hombres cultos, cuyos talentos literarios fueran útiles en la diplomacia y en la actividad política, además de contribuir al prestigio intelectual de dichos estados. Por último, hay que considerar la intensificación de las relaciones político-económicas que Italia sostenía con el mundo oriental. Esta apertura promueve el contacto con los intelectuales bizantinos, herederos de la lengua y la tradición griegas, quienes alimentaron en los italianos su ya alerta gusto por la literatura clásica.

Con este último punto se vincula el espíritu crítico y, a la vez, renovador y creativo del movimiento humanístico. En efecto, la atracción que sobre los humanistas ejercían las obras clásicas fue nutriendo la pasión por los manuscritos que custodiaban la redacción más genuina y completa del pensamiento antiguo, pasión que redundó en la capacidad de distinguir textos auténticos y espurios. Pero este espíritu crítico terminó por calar más hondamente en el bagaje intelectual redescubierto: se fue afinando la sensibilidad para rever, por confrontación con lo antiguo, la escala de valores y la visión del mundo y del hombre que se había mantenido durante el Medioevo, pero que ya no ofrecía respuestas al desasosiego de una época en crisis. Así pues, los humanistas se valen de ese recurso a lo originario, de ese viaje al pasado, para satisfacer profundas exigencias de su propio presente (3). Por esa razón, el fenómeno humanístico, al que tantas veces se quiere reducir a un movimiento filológico, presenta una faceta filosófica; más aún, culmina en ella.

De este modo, caracterizamos en general el Humanismo como movimiento cultural mediante dos notas fundamentales: la puesta en crisis -o aun el rechazo decidido- del pasado inmediato por insatisfacto-

rio; y la remisión a los orígenes motivada, de un lado, por la búsqueda de respuestas que ese pasado reciente no alcanzaba a proveer ante la nueva situación histórica, y, de otro, por la necesidad de replantear la propia identidad. Nos abocaremos ahora a la primera de dichas notas, a lo largo de cuyo tratamiento irá surgiendo la segunda.

Para comprender las razones que impulsaban a los humanistas a rechazar el movimiento intelectual de la época -particularmente, el filosófico, en el que nos centraremos aquí-, es menester puntualizar algunos aspectos del mismo. Ello nos obliga a esbozar rápidamente su constitución, esto es a examinar cómo llegó a conformarse. En tal sentido, se impone despejar un equívoco frecuente: el de suponer que, considerado filosóficamente, el Humanismo es, sin más, una vuelta a Platón. En términos absolutos, esto no es exactamente así.

Mucho se ha hablado del reingreso de Aristóteles en Occidente durante el siglo XIII, entendiéndose por ello lo fundamental del canon aristotélico, ya que el mundo occidental nunca dejó de tener presentes las obras lógicas del Estagirita. Cuando se redescubren sus otros escritos, se advierte que éstos dan cuenta de un enfoque sobre la realidad no coincidente con los esquemas de la "sabiduría cristiana", de base neoplatónica y agustiniana, sobre las que Occidente se había apoyado durante tantos siglos. El Aristóteles redescubierto, especialmente el filósofo del mundo natural, presenta una perspectiva completamente nueva para los pensadores de entonces, algunos de los cuales advierten que en ella radicaba el secreto de la supremacía árabe. Ante ese fenómeno se perfilan tres actitudes diferentes, rastreables en la actividad universitaria de dicha centuria: la de la entusiasta aceptación acrítica; la de la asimilación crítica, y la del rechazo (4). La primera da lugar al "aristotelismo rígido", cuya figura más representativa es Siger de Brabante. Para esta corriente, la filosofía en cuanto tal se reduce exclusivamente a Aristóteles, sin ningún tipo de modificación a su obra para adaptarla a la reso-

lución de nuevos problemas; en todo caso, se considera a Averroes como el más adecuado intérprete del Estagirita. De ahí el acercamiento de esta línea de pensamiento occidental y el mundo árabe, que da lugar al así llamado "averroísmo latino". Por vía averroísta, en este aristotelismo rígido se deslizan empero algunas influencias neoplatónicas. Por otra parte, y también debido al mismo tamiz, esta actitud conlleva la indiferencia ante el problema de la concordancia o falta de ella que surja entre las afirmaciones filosóficas -léase "aristotélicas"- y la fe, es decir la adopción de la doctrina de la doble verdad.

Como no podía ser de otra manera, esta posición motivó la reacción de pensadores cristianos que, aun asumiendo la recuperación del pensamiento aristotélico, se negaban a admitir el divorcio entre filosofía y fe. El aristotelismo de estos autores pierde así rigidez, se vuelve un "aristotelismo moderado" en la medida en que la aceptación de las doctrinas del Estagirita pasa por un examen crítico. Nos referimos a la posición asumida especialmente por Alberto Magno y Tomás de Aquino, quienes se proponen rehacer los esquemas fundamentales de la sabiduría cristiana sobre esa nueva base, y establecer la concordancia del uso de la razón natural en el campo filosófico y científico con los dogmas cristianos. No obstante, cabría preguntarse si aun esta corriente no resulta, a la postre, un intento de repensar -ahora con categorías aristotélicas- esas viejas líneas tradicionales de cuño neoplatónico que, particularmente en el ámbito teológico, no se desdibujan completamente. Esta duda se acentúa en el caso de Duns Escoto, pero podría quizás extenderse a otros, quienes seguían sustentando doctrinas teológicas que, en lo medular, mostraban la huella agustiniana. Pero lo cierto es que ya no se apelaba esencialmente al Hiponense en los problemas concernientes, por ejemplo, a la antropología y a la ética. Así, también esta línea reservaba para el Estagirita la denominación singular de "el Filósofo" con que los averroístas lo honraban.

En cambio, la intención de la tercera línea universitaria del siglo XIII fue la opuesta: la del rechazo. Encabezados por Buenaventura, sus autores concebían el aristotelismo como una forma de sabiduría pagana, comentada y enriquecida por infieles. Y la percibían, además, como una verdadera amenaza para la Cristiandad, puesto que no se limitaba a una reclasificación de las artes liberales, sino que ofrecía todo el vigor de una nueva visión intelectual de conjunto que, por su innegable superioridad en el dominio de lo profano, conllevaba la promesa de una absoluta autonomía de la razón respecto de la fe. Sin embargo, ante la paulatina imposición de esta corriente de pensamiento, los autores de tendencia bonaventuriana, como John Peckham, hacen, en sus respectivas doctrinas, concesiones a elementos del aristotelismo; de ahí que conformen una suerte de "aristotelismo ecléctico", expresión que encierra un eufemismo, desde el momento en que, sin sistematizar ni analizar exhaustivamente la obra del Estagirita, como lo hacían las otras líneas, toman elementos de su perspectiva, interpretándolos empero con una "mens" decididamente neoplatónica y agustiniana.

Así pues, sobre las consecuencias del "reingreso" de Aristóteles habría que formular dos observaciones o salvedades generales: en primer lugar, que, debido a la diversidad de enfoques desde los que se asume dicho redescubrimiento, el aristotelismo del siglo XIII ofrece como una de sus pocas notas comunes a todas las vertientes el no apoyarse en el agustinismo como pilar central, o, al menos, no hacerlo explícitamente. En segundo término, que, esas vertientes aristotélicas no lo son tanto por recurrir directamente a las obras de Aristóteles cuanto por utilizar perspectivas y categorías de cuño aristotélico, por lo demás, ya condicionadas por una previa concepción religiosa de la realidad. De este modo, tampoco se respeta completamente el espíritu mismo de la obra aristotélica, con muchos interrogantes y cuestiones abiertas, las que cada línea escolástica se ocupa de zanjar en un sistema. Piénsese, por ejemplo, en las di-

ferentes soluciones dadas al problema del intelecto agente. A esto debe añadirse el hecho de que, al menos en el mundo occidental, la actividad filosófica y teológica se había circunscrito ya al ámbito universitario, en el que se consagra como método válido de discusión y búsqueda el escolástico, que fue adquiriendo un afinamiento y una precisión cada vez mayores. Así, los contenidos, de sello aristotélico, quedan ceñidos a un segundo condicionamiento: el que les impone ese rigor metodológico que elevaba la lógica a la categoría de llave aérea de acceso a la verdad.

Todo esto se acentúa en la primera mitad del siglo XIV, durante el cual el panorama de las corrientes filosófico-teológicas presenta el siguiente esquema (5):

a) la línea especulativa: ésta se podría caracterizar como heredera de las síntesis que construyeron especialmente Tomás de Aquino y Duns Escoto. El primero había trazado con precisión la línea divisoria entre filosofía y teología -distinción que el agustinismo no ofrecía- señalando su no incompatibilidad. El segundo va más allá y muestra la pretensión de conciliarlas, con un resultado discutible. Ambos sistemas coinciden en el énfasis puesto en la metafísica especulativa como fundamento de todo sistema filosófico, y en que son las doctrinas que mejor muestran, en su articulación interna, los resultados del procedimiento de la disputatio. Sin embargo, en el siglo al que ahora nos referimos, ninguna de las dos se revelaba fecunda en nuevas investigaciones. De modo que tomistas y escotistas se refugian, por una parte, en los aspectos puramente formales y en el afinamiento técnico de la discusión escolástica. Por otra, se limitan a una defensa vehemente de la metafísica, acentuando un apego a las respectivas tradiciones rayano en lo dogmático. La dialéctica formal servía como gimnasia intelectual, pero, al convertir su condición de propedeútica en un fin en sí mismo, nada nuevo enseñaba acerca de la realidad. La teología y la filosofía ya no buscaban su confluencia y la primera se había convertido en una mera theologia disputatrix.

b) la línea averroísta latina: tampoco ella es ajena a cierto formalismo. Continuando la tradición que señalábamos en el siglo XIII, en el averroísmo latino se acentuaba la separación entre filosofía y teología. Pero lo más importante y distintivo de éste es que se había ido configurando como philosophia naturalis, circunscribiendo así sus intereses al mundo de la naturaleza, en el que sumergía aun la realidad humana: la scientia de anima formaba parte de la scientia de natura, y el hombre, despojado cada vez más de su propia dignidad espiritual, se consideraba una de las tantas cosas naturales, es decir un objeto de esa investigación de tipo naturalista en la que habían brillado, especialmente, los árabes. Por lo demás, permanecía indiferente ante la habitual objeción de los teólogos cristianos acerca de que la positio fidei era la positio veritatis, dada la escisión que había practicado entre el orden filosófico y el de la fe. Por otra parte, los historiadores debaten todavía la cuestión de la orientación doctrinal del averroísmo latino; en particular, se discute si consistía en teoría o en mera exégesis. Esta insistencia en el comentario lo llevaba muchas veces al árido y ambiguo método de un intérprete que leía a Aristóteles sólo a través de Averroes. Más aún, desdénando también ellos la belleza expresiva, y desprovistos en general del conocimiento del griego y del árabe, los averroístas latinos habían sacralizado los textos de Aristóteles y, sobre todo, de su Commentator, que leían en traducciones a menudo inexactas y siempre estilísticamente reprochables. Seguían así rumiando el propio material, sin extraer de él su potencial fecundidad.

c) la línea lógico-experimentalista: esta corriente venía a cubrir una necesidad insatisfecha por las anteriormente esbozadas. Tanto el ocamismo como el experimentalismo heredero de Bacon asestaron un serio golpe a la línea especulativa, es decir a aquella tradición que ponía el acento en la metafísica: insistieron en la atención a lo individual, lo concreto, lo observable y mensurable, después de haber sustituido lo universal inteligible por lo individual intuible como núcleo central de la investigación filosófica. Mientras Duran-

do de san Porciano y Pedro Auriol proclamaban que la única realidad que merecía el interés de la investigación humana era la empíricamente verificable -con independencia de cuanto hubiera dicho el Aristóteles original, a quien se remitían a veces con espíritu crítico y otras admirativamente-, Nicolás de Oresme y Alberto de Sajonia ponían en práctica ese principio y se especializaban en estudios de mecánica, preparando el terreno en el que después habría de florecer Galileo.

En síntesis, sea por decadencia, omisión o unilateralidad, ninguna de las líneas de pensamiento universitario prometía brindar, al promediar el siglo XIV, una respuesta global a la situación cultural y espiritual de la época. La filosofía estaba, todo lo más, en la base de los progresos científicos, pero dejando al hombre desamparado en cuanto a la conciencia de sí y su visión de la realidad. Por su parte, la teología resentía la crisis de la metafísica, con la desvalorización y el extravío superficial de la razón especulativa como potencia capaz de una síntesis de lo real. Ante esto, muchos optaban por una sobrevaloración de la pura fe, pero los estudiosos de la época comenzaron a desinteresarse por los problemas de la relación hombre-Dios en cuanto problemas susceptibles de un tratamiento filosófico. Como veremos, sólo con Petrarca, esto es con el primero de los humanistas, asomará una alternativa.

Así pues, como fenómeno de puesta en crisis del pasado inmediato, el Humanismo reacciona contra esta situación que se daba en los claustros. Pero, por lo dicho hasta aquí, se comprende, en primer lugar, que dicha reacción tenía como blanco principal esas formas de aristotelismo y esa actitud que los universitarios de entonces respaldaban mediante la casi excluyente apelación a la autoridad del "Filósofo" (6). Como se advertirá, ello no se identifica necesariamente, ni mucho menos, con un rechazo de Aristóteles propiamente dicho. Si eso hubiera tenido lugar, no se explicaría lo que tendremos ocasión de comprobar: el hecho de que los humanistas hayan recu-

rrido también al examen de la palabra del Estagirita. Pero, de un lado, volvían a sus obras mismas; de otro, no lo asumían con la actitud del ipse dixit sino que lo confrontaban con otros autores de la Antigüedad, especialmente con Platón, y aun intentaban con frecuencia una síntesis conciliadora de sus respectivas doctrinas. De modo, entonces, que "il maestro di color che sanno", como había dicho Dante, no es para los humanistas el único maestro. Con todo, en su afán de regreso a la cuna del pensamiento occidental, tampoco estaban dispuestos a prescindir de su lección originaria (7).

En este sentido, hay dos posiciones interpretativas -no necesariamente incompatibles- representadas por P.O. Kristeller y A. Lanza: el primero subraya que el Humanismo es aún en muchos aspectos un período aristotélico que continúa en parte las corrientes del aristotelismo medieval. Y añade que ese ataque humanístico contra la Escolástica fue, no tanto un conflicto de filosofías opuestas, cuanto una lucha entre disciplinas rivales. Lanza puntualiza, en cambio, que el aristotelismo medieval se fue desmoronando paulatinamente bajo los golpes de una nueva mentalidad, cuya manifestación más evidente es la insistencia en el valor y la dignidad del hombre que, en literatura conduce al género de la biografía, y en las artes figurativas, al retrato (8). Por nuestra parte, creemos en una visión más matizada del problema: el aristotelismo escolástico había tendido a homologar al hombre con la naturaleza. Y es esto lo que los humanistas rechazan: lo impugnado por ellos es el uso que los escolásticos habían hecho de las perspectivas aristotélicas: en su afán de reconstruir sobre ellas el sustento de una filosofía de la naturaleza -que, a su vez, pudiera respaldar la investigación científica de un lado, y las especulaciones teológicas, de otro-, la Escolástica, o mejor aún, el escolasticismo, había olvidado el protagonismo del hombre. Pero no es menos cierto que, al reivindicarlo, ante las nuevas circunstancias históricas, el pensamiento filosófico humanístico no margina ni descuida, en su regreso a las fuentes, el magisterio de Aris-

tóteles. Humanistas como Pico recurren también a él a la hora de elaborar sus respectivas metafísicas, mientras que algunos como Poliziano comentan los tratados éticos del Estagirita (9) y otros como Leonardo Bruni -quien, al mismo tiempo, estaba empeñado en traducir el Fedón- emprenden la tarea de recuperar el Aristóteles original retraduciendo su Corpus a la luz de los avances filológicos de la época. Todo ello aun sin entrar en la consideración del ámbito científico de la misma (10).

Así como hay razones que permiten desmentir el prejuicio de un Humanismo antiaristotélico, también las hay para rechazar su supuesto carácter de proplatónico a ultranza. Por otra parte, como ya se habrá podido entrever, el "reingreso" de Aristóteles en Occidente no desplazó completamente las perspectivas platónicas que seguían subyaciendo sobre todo en los esquemas del neoplatonismo subsistente (11). Con mayor precisión, cabría mencionar tres líneas en la tradición platónica medieval: la que marca la recepción de las ideas platónicas en Proclo, el Pseudo-Dionisio y la metafísica agustiniana; la que está dada por la literatura neoplatónica árabe y hebrea (el tratado de Ichwân es-Safâ, la Teología del pseudo-Aristóteles y el Liber de Causis); y ciertas corrientes medievales como la de la Escuela de Chartres. Por cierto, la tradición platónica fue retomada por los humanistas. Y, a condición de no absolutizar los términos, se puede conceder que fue preferida por ellos. Con esto no nos estamos refiriendo necesariamente a la que llega por mediación de san Agustín, ya que ella merece un párrafo aparte, sino a las tesis originalmente platónicas, como las de la ascensión del alma, o las metafísicas, defendidas por Bessarion y Plethon (12). De hecho, es este último quien, desconociendo además gran parte de las síntesis escolásticas, da lugar en 1440 a uno de los principales desvelos de los humanistas, al publicar su De platonicae atque aristotelicae philosophiae differentia.

Una vez más nos enfrentamos con algo similar a lo que se nos revelaba con la tradición aristotélica en el Humanismo: se vuelve a

Platón mismo con otros intereses que aquellos que habían animado a los medievales de tendencia platónica: ya no para buscar los fundamentos filosóficos de una teología dogmática o revelada sino para resaltar la excelencia del alma humana y su relación con Dios y su destino trascendente. De modo, pues, que, del regreso a las fuentes filosóficas propio del fenómeno humanístico resulta, centralmente, una vuelta tanto a Platón cuanto a Aristóteles, cuyos magisterios el hombre occidental, y en primer lugar el italiano, intenta hacer confluir en una nueva meditación (13).

Ahora bien, si los intereses que lo guiaban eran diferentes de los que habían impulsado a los escolásticos, poco ha de sorprender que también lo más característico de la forma mentis escolástica, sellada por sus métodos de búsqueda y disputa, también fueran puestos en tela de juicio. Recordemos ante todo que esta actividad se llevaba a cabo en las universidades y que el método académico escolástico se fundaba en la lógica antigua, sobre la cual eran construidos sus procedimientos dialécticos. Al acercarnos al Quattrocento, éstos habían alcanzado un afinamiento formal que, a menudo, hacía olvidar el contenido de lo que se discutía. De ahí que los humanistas hayan mostrado, en general, una profunda desconfianza —que, a veces, rayaba el menosprecio y, otras, llegaba al ataque frontal— hacia dichos procedimientos que, se suponía, debían ser de acceso a la verdad (14).

En realidad, las primeras reacciones contra la esterilidad de estas formas de la cultura "oficial", universitaria, provienen del campo de la literatura popular italiana, en cantares donde justamente se ridiculizaba a los dialécticos y su disciplina, la "loica" (15). Esto es revelador de la difundida intolerancia que alcanzaron a despertar al iniciarse el siglo XV, las formas ya perimidas de aquello que había derivado en "escolasticismo". Pero esa intolerancia adquiere expresión alta y precisa en los principales humanistas: en Petrarca, tan polémico respecto de los cathedrarii philosophi que llama a los averroístas "plebei et minuti", desvaloriza el "agmen britanni-

cum" de los ocamistas y se escandaliza de los teólogos "multiloqui"; en Boccaccio, quien, contra ellos, celebra el resurgimiento de la poesía; en Coluccio Salutati, enemigo acérrimo como Petrarca de los dialécticos británicos. Ahora bien, ¿qué vía de acceso a la verdad contraproponían, entonces, los humanistas? Para decirlo en una palabra, la respuesta es: la poesía (16).

En efecto, ya desde los primeros humanistas la poesía se concibió como la clave de unidad del conocimiento, aun cuando dicha concepción desmintiera las tesis que -al menos, formalmente- habían sustentado al respecto Platón y Cicerón. Pero si el mismo Petrarca ubica a estos dos pensadores, junto a Séneca y Varrón, en la "falange de los poetas", es precisamente porque supieron aunar el más alto grado de especulación con el cultivo de las letras. Más aún, no deja de ser significativo que también incorpore a Aristóteles en esa corte, pensando especialmente, quizás, en el Aristóteles de la Poética. Sea de ello lo que fuere, constituye una prueba más de que si el primero de los humanistas rechaza con vehemencia las formas en las que había derivado el aristotelismo escolástico, no hace otro tanto con el Estagirita mismo. Por su parte, Boccaccio postula la poesía como modalidad del saber laico convertido en filosofía. Pero ello no obsta para que la caracterice aun como mensajera del Espíritu Santo. Más todavía, en las obras de los poetas clásicos, en quienes ve a los verdaderos teólogos de la Antigüedad, cree descubrir tres dimensiones: la histórica, la moral y la alegórica (17). De este modo, la poesía cobra jerarquía de llave de oro que permitía la apertura a la verdad, de disciplina universal que posibilitaba el desarrollo de las mejores potencialidades intelectuales del hombre (18). Por cierto, durante el Quattrocento, esta concepción se encuentra ya arraigada entre los humanistas, de manera que subsiste no sólo como doctrina explícita sino, sobre todo, como actitud.

El haber mencionado la consagración de un saber laico nos conduce a otro punto, hoy ya no discutido. Pero la difusión del equívoco que conllevó durante mucho tiempo obliga a despejarlo: es el que

concierno a la validez de una división y oposición entre un Humanismo cristiano y otro profano, potenciada principalmente por el Iluminismo. Más allá de la nota individualista y aun mundana que algunos se han complacido en subrayar -sobre todo, siguiendo a Burchkardt-, sí puede decirse que, especialmente en confrontación con la cultura que rechaza, la literatura humanística tiene un sesgo predominantemente laico. Ello no significa de ninguna manera que haya tenido carácter profano, ni mucho menos. Es más, alienta en sus textos la búsqueda de una nueva espiritualidad, menos condicionada en lo cultural, más libre y, fundamentalmente, más íntima e intensa que la pauta por la Iglesia de entonces. En esta última característica, por lo demás, creemos que se debe inscribir el mentado individualismo.

Podemos encarar ahora una síntesis de lo dicho hasta aquí en relación con el Humanismo en cuanto rechazo del pasado reciente: en primer lugar, ese rechazo se dirige al empleo que el movimiento intelectual escolástico hacía de las corrientes filosóficas occidentales, no contra éstas en sí mismas, dado que muchas de ellas son reasumidas por los humanistas en una nueva clave; en segundo término, lo anterior significa que la reacción no se vuelve contra una tradición filosófica en particular, menos aún, contra la aristotélica; en tercer lugar, se impugna el método escolástico, no tanto en sus fundamentos, cuanto en la forma ya esterilizante en que había caído y en su pretensión de constituir el único método válido; por último, se rechaza la limitación de la búsqueda intelectual a los claustros y su exclusividad en manos eclesiásticas. Por ello, no se puede afirmar que el movimiento humanístico se dirija contra la Escolástica propiamente dicha, sino que lo hace contra el escolasticismo, contrapropone, a la inversa de éste, una apertura hacia nuevas formas de indagación. Pero la razón profunda de tal rechazo obedece al hecho de que los movimientos culturales oficiales ya no respondían a las inquietudes de la época, en la que los hombres se interrogaban, fundamentalmente, por sí mismos, por su propia condición y por su destino (19).

Este replanteo de la propia identidad lleva, como dijimos, a un regreso a la filiación, a una búsqueda de la cuna que, ceñida primero a la latina, se extiende después a otras. Pero este viaje a los orígenes requería también su propia hoja de ruta, presentaba exigencias metodológicas, las cuales, en líneas muy generales, se pueden calificar de literario-filológicas.

Desde esta perspectiva, se justifica una posible distinción de tres fases en el Humanismo italiano:

- a) la fase que enfatiza el rescate de la tradición literaria desde la latinidad, fase de intereses fundamentalmente éticos y políticos, que va de Petrarca a Leonardo Bruni.
- b) la fase en que se asume la exigencia metodológica, con la consecuencia de un desarrollo técnico de la filología; en ella se profundizan los intereses ético-religiosos. Está representada de manera principal por Lorenzo Valla, cuya influencia llega a Erasmo.
- c) la fase en que confluyen las dos anteriores para dar lugar a un replanteo profundo en el plano científico y filosófico; en ésta se integran a la corriente neoplatónica -que es su base principal- elementos aristotélicos, el hermetismo alejandrino y las tradiciones orientales. Centrada en la Academia Platónica de Florencia, sus mayores representantes son Poliziano, Marsilio Ficino y Pico della Mirandola.

Ahora bien, puestas así las cosas, no es de extrañar que un nombre subyazga en el fenómeno del Humanismo como gozne sobre el que giran sus tres fases: el de Cicerón. El carácter omnipresente de éste obedece, sobre todo, a ese movimiento de regreso a los orígenes. En él, los humanistas encuentran al autor en cuyo solo nombre se subsume la cultura latina de la que ellos se sentían herederos, al lanzarse a la búsqueda de la propia filiación. Cicerón campea no sólo en el ámbito de intereses literarios sino también en el de los filosóficos. En efecto, en lo que hace al primer punto, les ofrecía una base desde la que oponerse a la sintaxis rudimentaria del latín es-

colástico. En tal sentido, baste recordar el Ciceronianus de Erasmo, y su enfoque sobre la pretensión de reeditar el latín del orador romano y de Virgilio. En lo que concierne al segundo aspecto, el que más importa a nuestro tema, por una parte, Cicerón constituía el eslabón preciso entre los orígenes griegos del pensamiento occidental y la latinidad a la que los humanistas italianos pertenecían. Así pues, la versión ciceroniana de las principales tradiciones filosóficas griegas les permitía hacer una relectura latina de las mismas, es decir incorporarlas con sus categorías mentales más propias. Por otra parte, se ha de tener en cuenta que la misma concepción ciceroniana de filosofía -que se inclina por la tradición platónica y, en particular, por la imagen del sabio transmitida en diálogos como el Fedón- coincidía con el ideal sustentado por los humanistas al respecto (20). Y aquí es imposible dejar de mencionar el Hortensius ciceroniano. Pero esta sola mención alude directamente a la "conversión" de san Agustín a la filosofía y su posterior contacto con las tesis fundamentales del platonismo (21). De manera, pues, que, cuando se produce el redescubrimiento que los humanistas hacen de san Agustín, se rubrica, al mismo tiempo, el encuentro de ellos con Cicerón. Y ambos, el Arpinate y el Hiponense, les recuerdan el magisterio de Platón.

2. El "reingreso" de san Agustín.

Así como vimos la necesidad de matizar el tema del reingreso de Aristóteles en Occidente -estableciendo a cuál Aristóteles se vuelve y por qué- y aun aclaramos que tampoco el Estagirita en todo su apogeo hizo olvidar completamente la tradición platónico-agustiniana, también se impone establecer ahora precisiones similares sobre el "reingreso" del Hiponense en el panorama del Humanismo italiano. Por obvio que parezca, conviene tener en cuenta que es una constante en la evolución del pensamiento humano que las líneas estructurales que lo vertebran siempre subsisten como último marco de referencia, es decir como el entramado de una memoria profunda, algunos de cuyos

escorzos reemergen a la luz del examen atento y racional en determinadas épocas. Son aquellas en las que se percibe la necesidad de volver a transitar ciertas rutas no recorridas durante mucho tiempo, pero que existen en el "amplio palacio de la memoria", como diría precisamente Agustín. En la historia del pensamiento se trata de una memoria colectiva que se torna más lúcida y consciente en los hombres más ilustrados y sagaces. Ellos reemprenden el tránsito de esos pasajes abiertos y trazados por los grandes maestros del pasado, quienes entonces vuelven a hacer oír su voz. Pero ciertamente, de las muchas lecciones de éstos, se elige una que, en particular, promete respaldar, desde una tradición secular, la respuesta a los problemas intelectuales más acuciantes que el siglo plantea. Mencionamos cómo esto se verifica durante el siglo XIII, en el caso del Aristóteles de los libros naturales y de la metafísica. Veremos ahora la reiteración de este fenómeno en el caso de Agustín de Hipona en los dos siglos subsiguientes.

El Agustín que Occidente nunca había dejado de tener bajo su foco atencional es, sobre todo, el gran doctor en Teología. Es el de De Trinitate y el de De civitate Dei. En manos de los teólogos medievales -especial pero no exclusivamente, los más tradicionalistas-, los escritos agustinianos habían regido las especulaciones en ese campo. Pero otro ámbito muy rico de su vasto magisterio se había ido dejando a un lado, en el fragor del combate teológico, en particular, el librado entre musulmanes y cristianos, y entre los conservadores y los innovadores en los que se dividían estos últimos. Ese aspecto del "olvidado" magisterio agustiniano es el que atañe a la reflexión sobre el hombre. Para decirlo en una palabra, el Agustín que permanecía sumergido en el bagaje intelectual de Occidente es el de las Confesiones. En efecto, hasta el redescubrimiento de éstas, con todas las consecuencias que trajo consigo, el pensamiento del siglo XIV centraba sus intereses teológicos en las disputas mencionadas, mientras que en las facultades de Artes se daba preeminencia a la lógica y a la filosofía natural (22). Esta última cons-

tituía, por ejemplo, una parte importante en la formación de los médicos y era enseñada desde una óptica aristotélica y averroísta. En el Carro del mundo, por sus pocas y insignificativas, en el panorama que estamos presentando, las invectivas que algunos humanistas dirigen, no contra la medicina en cuanto disciplina, sino contra los médicos de la época, en cuyo arte no confiaban (23). Pero sabido es que toda escuela de medicina implica una perspectiva antropológica, y la de los médicos atacados por los humanistas debió de haber sido, sin duda aquella que consideraba al hombre como un elemento más de la naturaleza, sin intentar bucear en su complejidad, como instancia que involucra pero supera el plano de la mera animación física.

Contra este estado de cosas reacciona el primero de los humanistas: Petrarca. En efecto, ya en el De sui ipsius et multorum ignorantia, pone de manifiesto la actitud filosófica que mantendrá -a veces, explícitamente; otras, de manera implícita- a lo largo de toda su obra, que se opone a las formas averroístas del aristotelismo y a las ciencias medievales de la naturaleza. En su afán de insistir sobre la importancia máxima de las cuestiones antropológicas y morales que más directamente conciernen al hombre, Petrarca llegaba a considerar inútiles muchos de los planteos escolásticos, y ciertamente no sólo los formulados por el averroísmo latino, sino también los típicos de la línea ocamista. Más todavía, como veremos, aun las cuestiones teológicas propiamente dichas, tendrán para él una relevancia menor que las que atañen a la relación personal del hombre con Dios y a las virtudes que se articulan en torno de ella (24). Así pues, al logicismo, fisicismo y naturalismo vigentes en la época, Petrarca pretende oponer la sabiduría más antigua de Occidente, volverse hacia sus fuentes más originarias para abreviar en ellas. Ya en la obra mencionada dicha pretensión cobra la forma de un programa elemental, cuyos pilares fundamentales son: la sabiduría de cuño platónico, la elocuencia ciceroniana y la fe cristiana. Aun cuando cabría formular reservas sobre su conocimiento de la filosofía platónica y aun obje-

tar la solidez de su formación teológica, lo cierto es que esos tres hitos trazan una perspectiva perfectamente definida. Por lo demás, es menester insistir en el hecho de que Petrarca veía esa antigua sabiduría en el pensamiento más profundo de los escritores latinos, especialmente, Cicerón, cuya doctrina le parecía conforme con los principios cristianos. Conviene tener presente esta circunstancia al acercarnos al momento del retorno humanístico a las fuentes patrísticas, para comprender el por qué de la preeminencia que tendrán, entre los humanistas, los Padres latinos sobre los griegos, así como también se ha de insistir en las categorías mentales romanas más que helénicas con las que el Trecento italiano, en búsqueda de su propia identidad, emprende el regreso a sus orígenes.

A esta actitud petrarquesca hay que añadir una firme tendencia personal al autoexamen moral, su necesidad de replegarse sobre sí mismo y recabar fuerzas para enfrentar la fascinación que -lo sabía- ejercía el mundo sobre él. Tal combinación entre esta actitud personal de vuelta a la propia interioridad y aquella toma de posición intelectual que aúna filosofía moral latina con doctrina cristiana constituye una suerte de ecuación que sólo podía arrojar como resultado un nombre: el del autor de las Confesiones. Pero Petrarca debía encontrarse con ellas. El descubrimiento se produce por mediación de un miembro de la orden de los agustinos, en cuyas filas se cuenta una gran cantidad de amigos del poeta (25): Dionigi da Borgo san Sepolcro. Es éste quien regala a Petrarca, al conocerlo, un pequeño ejemplar de esa obra, que luego él hizo copiar para su hermano Gerardo. Las Confesiones llegan a manos del poeta en el 1333, año que los historiadores coinciden en señalar como el del comienzo de su crisis religiosa (26). Dionisio cultivaba disciplinas literarias y estaba en condiciones de apreciar el valor artístico de la literatura petrarquesca; más aún, no fue ajeno a la preparación del examen sostenido por Petrarca para su coronación como poeta en Roma. Pero, hombre de fino espíritu, Dionisio percibe en el amigo una inquietud que excede la creación literaria y que se dirige al replanteo de la es-

piritualidad de su siglo.

De regreso a la Aviñón de su juventud, el poeta satisface su gusto por los paseos a pie y por el ascenso de los montes, que llevaba a cabo leyendo a los clásicos. Por otra parte, los libros que lo apasionaban eran, en la entonces ciudad papal, de más fácil acceso que en otras (27). Entre esos libros figuraban los escritos de Tito Livio y Pomponio Mela que describen la ascensión al monte Emo del rey Filipo V de Macedonia, los cuales le inspiran su propia ascensión al monte Ventoux. Este se convierte en el monte de Petrarca como el Emo fue el del macedonio. Pero las Confessiones se encargarán de hacer de esa ascensión física una verdadera conversión espiritual e intelectual. En efecto, el momento clave de la evolución petrarquesca es expuesto por el mismo poeta en la famosa carta a Dionisio donde describe su ascenso al Ventoux. Muy a menudo este episodio se ha citado como un documento de la sensibilidad moderna con su deseo de soledad y contacto con la naturaleza. Pero hay razones para alejarse de esta interpretación. De hecho, pocos años antes de que el mencionado episodio tuviera lugar, Buridán había emprendido la misma ascensión para efectuar observaciones meteorológicas. Pero cabe recordar el interés preeminente por la ciencia que, bajo ciertos enfoques, domina buena parte del siglo XIV. El mismo Petrarca confiesa que sube al monte movido por el único deseo de ver la altura extraordinaria de aquel lugar. Sin embargo, es menester evitar el equívoco de confundir el motivo que efectivamente impulsó esa ascensión con lo sucedido en la cima. Y lo ocurrido en ella es decisivo: Petrarca olvida entonces su propósito y, sin detenerse a admirar la majestuosidad del paisaje que se extiende ante sus ojos, abre al azar el pequeño ejemplar de las Confessiones obsequiado por Dionisio y que siempre llevaba consigo. Lo que se lee allí es el célebre pasaje donde el Hiponense observa que los hombres van a admirar la altura de los montes, la inmensidad del océano y el curso de las estrellas y se olvidan de lo mucho que tienen que contemplar en sí mismos (28). El

poeta relata su estado de ánimo ante esa lectura, dando cuenta de su disgusto consigo mismo por admirar todavía esas cosas terrenas, cuando hubiera debido saber ya -aunque fuera a través de los filósofos paganos- que nada es admirable a excepción del alma humana, cuya medida supera toda grandeza (29). En este punto decisivo -en la cima del Ventoux, que es la de la evolución petrarquesca- confluyen, pues, el scito te ipsum socrático de una cultura clásica, y el noli foras ire agustiniano de una sensibilidad cristiana renovada. Con todo, si hubiéramos de decidir cuál de estas dos vertientes es la más caudalosa, optaríamos por la segunda. Más todavía, el mismo Petrarca compara este instante crucial de su propia evolución con el implicado para Agustín por la lectura del Hortensius. Sin embargo, a la distancia, cabría preguntarse si no sería más válido establecer el paralelo con el episodio del jardín de Milán y la lectura de san Pablo por parte del Hiponense.

Sea de ello lo que fuere, el camino espiritual e intelectual que abre para Petrarca ese pasaje de Confessiones se ensancha y se alarga durante la segunda etapa de la vida del poeta, es decir en el Petrarca ya "convertido", en el que baja del Ventoux. De hecho, su trabajo más acabado y personal, desde el punto de vista filosófico, el Secretum, será redactado en forma de diálogo entre el autor y san Agustín, quien, a partir de este episodio, adquiere el abierto carácter de guía espiritual.

Reencontremos, pues, a Petrarca al pie de ese monte, ya que es el momento que podría señalarse simbólicamente como la instancia fundacional del Humanismo italiano. Es el año 1336 y el poeta cuenta 32, exactamente la edad de la conversión agustiniana, como él mismo se ocupa de indicar, con esa inclinación a las coincidencias simbólicas de cronología, que después reaparecerá, como veremos, en muchos humanistas. Por lo demás, es muy probable que la ascensión haya tenido lugar un viernes, día penitencial para el Cristianismo. Aparentemente, la noche de ese mismo día Petrarca escribe la larga carta que relata su experiencia a Dionigi da Borgo san Sepolcro, incluida en

su epistolario de las Familiari. En nuestros días, Billanovich ha mostrado que se trata de una datación literaria (30). Lo hace basándose en los siguientes argumentos: en primer término, cabría preguntarse si, después de haber completado el ascenso y descenso en una sola jornada, tuvo aún tiempo y energías suficientes para redactar el relato del episodio. Billanovich cree que dicho relato es, en lo esencial, una alegoría de la vida humana formulada en términos de ascensión e iluminación, es decir en clave agustiniana. En segundo lugar, demuestra que el poeta impostó la ambientación y cronología de esa Familiare, valiéndose retóricamente de las descripciones geográficas de Tito Livio y de las Confessiones de Agustín. En tercer término, en el Secretum, compuesto años después del ascenso, el mismo Petrarca ubica su conversión hacia los 40 años. Por otra parte, sólo en el 1345 descubre algunas cartas de Cicerón como Ad Atticum y Ad Brutum que seguramente despertaron en él el deseo de dar forma a un epistolario propio.

Pero, aunque Petrarca haya dado redacción definitiva a esa carta a Dionisio mucho después, para incluirla en sus Familiars -Billanovich supone que fue cerca de los 50 años del poeta, es decir 18 más tarde de la fecha que ostenta-, no todo es habilidad literaria en ella: la descripción precisa de algunos detalles confirma que la ascensión al Ventoux realmente se produjo en las condiciones y en la época ya indicadas. Y, lo que es más importante, nada hace suponer que la profunda impresión de Petrarca al leer o releer en la cima el aludido pasaje de Confessiones constituya una ficción retórica.

Ya próximo a su muerte, en el 1373, Petrarca ofrece a otro agustino, Ludóvico Marsili, el pequeño volumen de esa obra, recibido de Dionisio y que tanta trascendencia había alcanzado en su evolución personal. En la carta que acompaña al obsequio (31), se lee el cierre de la parábola trazada por esa evolución, en cuyo cénit, ubicado en la cima del Ventoux, el poeta descubre en la indagación sobre el hombre y su relación personal con Dios el ámbito que merece los mejores esfuerzos intelectuales y espirituales de cualquier

pensador. Así, sobre el final de su vida, aconseja a Ludovico a consagrarse más a la adquisición de las virtudes que a la de la ciencia, y lo exhorta a no prestar oídos a quienes, proclamando la necesidad de aplicarse completamente a los estudios teológicos, pretendían alejarlo del cultivo de las letras. Si de ellas hubieran estado huérfanos -añade- Lactancio y Agustín, ni éste hubiera podido edificar la excelente Ciudad de Dios, ni aquél hubiera podido combatir elocuentemente las supersticiones de los paganos (32). Le augura, por último, que, llevado por la admiración por el hombre -a diferencia de quienes, jactándose de ser sabios, no se comprenden a sí mismos ni entienden a los demás-, y munido de las letras, combata a los secuaces de ese "perro rabioso" de Averroes.

Así pues, queda señalado el aspecto de la producción agustiniana que Petrarca revive para Occidente, abriendo con ello una nueva etapa del pensamiento, la humanística, con el fin de oponerse a la orientación de una "cultura oficial", cuyos signos de esterilidad él percibía. En este sentido, no se puede dejar de reparar en cierta coincidencia de las situaciones vividas por san Agustín y Petrarca: sobre el derrumbe del paganismo, el primero diseña las líneas fundamentales de la vida cristiana; sobre la decadencia de lo más típico del pensamiento medieval, la Escolástica, el segundo propone nuevos temas y nuevas vías de indagación intelectual.

No se puede decir, sin embargo, que el Quattrocento haya sabido apreciar cabalmente este rol importantísimo cumplido por Petrarca al promover el "reingreso" de Agustín en Occidente. Muchos de los nombres que lo suceden en la serie de los humanistas inaugurada por él tienden a una visión unilateral que se prolonga hasta hoy: admiran en Petrarca -a veces, no sin críticas- al gran poeta italiano, pero dejan algo marginado al de los escritos latinos, que es precisamente el que propone de manera explícita otra actitud filosófico-moral (33).

Con todo, y más allá de las apreciaciones que los hombres del

Quattrocento pudieron ejercer sobre su pasado inmediato, resta un hecho irreversible: el del mencionado reingreso agustiniano que hace que la figura del Hiponense vuelva a dominar la escena intelectual del siglo XV. En efecto, el redescubrimiento de una faceta de la producción de Agustín -la que se expresa fundamentalmente en Confessiones y que había sido relegado en pro del Agustín del De Trinitate (34); tuvo por consecuencia que los hombres de ese siglo ampliaran la perspectiva desde la que sus predecesores de la centuria anterior lo habían contemplado. Se vuelve a apreciar entonces el carácter polifacético de la personalidad intelectual agustiniana: el teólogo, el polemista, el psicólogo, el maestro de vida espiritual, el pensador de la Historia, y siempre, el gran escritor de vuelo retórico, se superponen en el Hiponense ante la mirada de los humanistas (35). Así, cada grupo de ellos, en cualquiera de las tres fases del Humanismo de las que hemos hablado, encuentra una faceta agustiniana que despierta su particular interés e influye en su producción (36).

La redescubierta por Petrarca en el Ventoux constituye, quizás, el rasgo agustiniano más fuerte y evidente en el movimiento humanístico. En nuestra opinión, es una veta que, recuperada para Occidente, trabajan, sobre todo, Marsilio Ficino y Pico della Mirandola. De manera, pues, que reservamos su tratamiento, especialmente, para el capítulo que corresponde a la antropología piquiana.

Pero esa faceta del Agustín que bucea en la interioridad del hombre y se interroga sobre su responsabilidad y su destino, trae aparejada la sugerencia de una perspectiva ética y de una espiritualidad, diferente a la pauta en la época. Así, la influencia agustiniana en el Quattrocento y aun en el siglo siguiente se hace sentir también en el plano religioso. En tal sentido, es revelador que la mayoría de las obras del Hiponense cuya lectura era frecuentada por los hombres de este tiempo puedan incluirse entre las de dicho orden. Y también lo es el hecho de que aun las apócrifas a él atribuidas revistieran el carácter de escritos religiosos. De este modo, Agustín se convierte en uno de los mentores de los movimientos

religiosos que surgen al final del siglo XIV y se extienden durante el XV. Nos referimos a lo que se conoce como la "devotio moderna", que, introduciéndose con relativa rapidez en el campo educativo, tiñe de un nuevo tono la sensibilidad y las actitudes religiosas de ese período, rebelde a cierta formalidad impuesta por la Iglesia. No es extraño que, para sus seguidores, Agustín fuera, después de las Escrituras, la principal autoridad (37): en sus obras se redescubría un modo posible de relación con Dios que los hombres del momento percibían como más personal, íntima y viva que aquella en la que habían sido formados. Pero este movimiento, que también presenta ciertas notas populares de reforma social, no es, en todo caso, una línea rastreable en la producción estrictamente intelectual de la época. Con todo, se impone su mención porque contribuye a ilustrar las modificaciones del clima de la misma, mostrando la orientación de sus inquietudes. Estas se revelan aun en los textos literarios del período que nos ocupa, cuyos autores -no preocupados esencialmente por cuestiones doctrinales filosóficas o teológicas- reconocen, desde el punto de vista literario que acaparaba sus intereses, el valor que en ese plano presentan las obras de la Patrística, a las que ubican muy por encima de la producción escolástica. Así ocurre, por ejemplo, con Ermolao Barbaro, cuya posición al respecto tendremos la oportunidad de examinar a propósito de una polémica que sostiene con Pico. La causa de esta apreciación radica en que reconocían y estimaban a los Padres de la Iglesia como escritores antiguos. En la búsqueda que los humanistas emprenden de su propia identidad, los Padres no eran excluidos de ninguna manera, tampoco en su condición de escritores: Salutati observa en su epistolario que autores como Agustín tienen el gran mérito de haber conservado la antigua elocuencia; más aún, cuando defiende su propia concepción de la literatura poética, apela al prestigio de los Padres como uno de los más fuertes argumentos. Esta aceptación era compartida por otros humanistas: Valla ensaya una lista de los más admirables autores antiguos que, además de in-

cluir a san Agustín, se cierra con el nombre de Boecio. Especialmente significativa es al respecto una carta de Erasmo que reivindica para el Hiponense y otros nombres de la Patrística, sobre todo, la condición de grammatici (38).

Una particular importancia reviste la influencia de san Agustín en la época en cuanto pensador político y teólogo de la Historia. Esto se traduce en un detalle muy significativo: el De civitate Dei fue uno de los primeros libros impresos en Italia. No muchos años después, Vives publica una edición crítica de la obra, complementada por un comentario filológico. Por su parte, Erasmo emprende, con éste y otros escritos agustinianos, una tarea similar que durante décadas se consideró la versión más autorizada de los mismos. El interés por este aspecto de la doctrina del Hiponense obedece a una revisión del uso que de él se había hecho durante el Medioevo en la querrela de las investiduras. La denuncia de Valla sobre la donación de Constantino se inserta en esa dirección.

Ciertamente, a todas estas facetas hay que añadir la que nunca había perdido su vigor en Occidente: en el Quattrocento subsiste el respeto por la autoridad agustiniana en materia de teología dogmática y que había preocupado aun a sto. Tomás de Aquino. Esto se verifica particularmente en la actividad escolástica del siglo XIV, pero también se da entre los humanistas. En efecto, cuando éstos hubieron de defender sus propias doctrinas -en general, de corte neoplatónico- de las acusaciones de los teólogos "oficiales", apelaron frecuentemente al recurso de refugiarse en las incuestionadas definiciones de san Agustín en ese plano. Y no pocas veces reivindicaron la figura del Hiponense como su propia precursora. Hacia el final del presente trabajo, tendremos ocasión de ofrecer detalladamente un ejemplo de ello.

Ahora bien, tal ampliación de la perspectiva que los hombres del Quattrocento fueron adquiriendo de la multifacética obra agustiniana arrojó como resultado un manejo de las categorías filosóficas

fundamentales del Hiponense. Nos referimos con ello no sólo a las antropológicas, sino también a las eminentemente metafísicas y aun a las gnoseológicas, todas las cuales están animadas por el interés ético que rige el pensar agustiniano y que desvelaba en igual medida a los grandes autores del Humanismo italiano. Así pues, producido el "reingreso" de Agustín, su sombra sugestiva -en cuanto interpelante- se va extendiendo hasta volverse omnipresente (39). Aun ciñiéndonos exclusivamente al panorama del Quattrocento italiano, es indudable que la de san Agustín es una de las principales figuras que constituyen el marco de referencia de cualquiera de las fases que hemos mencionado en el Humanismo. Sin duda, para aquella en la que predominan los intereses ético-espirituales, Agustín será, sobre todo, el autor de las Confessiones y el De vera religione; en la fase filológica, animada por preocupaciones ético-políticas, tendrá predominio el gran constructor del De civitate Dei y el De magistro. Pero es en la fase filosófica, donde el magisterio del obispo de Hipona se desarrolla con mayor plenitud, porque en él convergen todos los ángulos de su doctrina para mostrar, por debajo de su asistematicidad formal, la coherencia interna y la fundamentación que la sostiene, de base neoplatónica. El tamiz latino y religioso por el que atraviesa el neoplatonismo en san Agustín garantizaba, por otra parte, que la opción que la mayoría de sus representantes hace principalmente por dicha corriente confluía con el Cristianismo que no sólo profesaban sino que también querían integrar a su visión de la realidad y de la misión humana en ella.

Esto se advierte, en particular, en el nombre que acompaña inmediatamente al de Pico entre dichos representantes: Marsilio Ficino. El propósito deliberado de Marsilio es el de renovar y promover la unión entre fe cristiana y filosofía platónica. Cabe pensar que también Ficino presintió el peligro de una posible escisión doctrinal en el seno de la Cristiandad, aun cuando no haya mostrado ante él la sagacidad de diagnóstico atribuible a Pico (40). Sea de ello lo

que fuere, lo cierto es que la intención ficiniana de aunar ambos campos queda sugerida en el título de su más importante obra: la Theologia platónica. De esta manera, es Marsilio quien termina recogiendo un siglo más tarde, la exhortación petrarquesca a combatir el averroísmo y la insistencia en la doctrina de la doble verdad. Su obra tiene por objeto, efectivamente, revitalizar con la vieja savia del platonismo el pensamiento cristiano y, en especial, promover la renovación espiritual del hombre. Este se constituye, pues, en el tema axial entorno del cual se estructura su filosofía, en la que el platonismo humanístico alcanza su punto culminante.

Una vez más se comprueba que una perspectiva semejante no podía menos de echar mano al pensamiento agustiniano. De hecho, el mismo Ficino, traductor de Platón y de Plotino, guía de la Academia florentina, asegura, en una de sus cartas, que fueron los "platónicos cristianos" quienes despertaron en él interés por esta corriente filosófica. Y cuando, en otra carta, menciona las fuentes latinas del platonismo, otorga un lugar de privilegio a san Agustín. Finalmente, en una tercera epístola -que adjunta a un ejemplar de la Theologia platónica enviado al arzobispo Niccolini-, enfatiza la importancia que la lectura de las obras agustinianas tuvo en la redacción de la suya propia (41). En el proemio de la misma, Ficino hace una relevante declaración al decir que, habiendo creído en la autoridad del Hiponense -quien ubicaba a Platón muy cerca de la verdad cristiana-, él resolvió dar lugar a una imagen del filósofo griego lo más asimilable que pudiera a la tradición del Cristianismo. Pero es claro que la intención deliberada de Ficino no es la de apelar al pensamiento agustiniano para basarse en él en la construcción de su propia doctrina, sino la de apoyarse en la autoridad de Agustín para elaborar una versión cristianizada y humanística del platonismo. Con todo, así como cabría objetar el auténtico carácter platónico de algunas tesis de Ficino -esto es su fidelidad al espíritu y la letra del Ateniense-, también cabría poner en duda el "agustinismo" de Marsilio.

Esta reserva queda en pie a pesar de la deuda que respecto de

san Agustín tienen muchos aspectos del pensamiento de Ficino, entre los que se cuentan nada menos que la ubicuidad del alma en el cuerpo, el carácter activo de la sensación, la postulación de Dios como maestro interior del alma humana, el descanso en El como fin último de la misma, o la insistencia en la superioridad del amor sobre el intelecto. Sin embargo, el andamiaje sobre el que se apoya su doctrina metafísica -y que condiciona a los restantes órdenes filosóficos- no es agustiniano, o, por lo menos, sólo lo es en la medida en que pretende ser platónico.

Mucho más importantes para nuestro tema son algunos rasgos de la concepción antropológica de Marsilio. Todo cuanto existe está comprendido, para él, en uno de estos cinco grados ontológicos: el cuerpo, la cualidad, el alma, el ángel y Dios. El alma humana ocupa, pues, un lugar intermedio y de frontera entre dos reinos o mundos, el inteligible y el sensible. Por ello, participa de ambos, siendo así nudo y cópula de la realidad (42). Ahora bien, el elogio que despierta la naturaleza humana en Ficino, sensible al milagro estético, se dirige especialmente a su creatividad en el plano de la técnica y, sobre todo, del arte. Desde su perspectiva, aquí radica la diferencia específica que el hombre guarda respecto de las bestias: en las obras artísticas se puede ver cómo él aprovecha, en todas las formas posibles, los materiales del mundo, como si todo le estuviera sometido, tal como le está sujeto al Creador. Para Marsilio, es esta condición lo que sitúa al hombre entre el mundo y Dios. Pintores y escultores imitan el mundo natural, demostrando con sus obras que no somos esclavos de la naturaleza sino sus rivales.

En su poder sobre la naturaleza reside, entonces, la razón profunda de la semejanza y parentesco que une al hombre con Dios. El gobierno humano sobre el mundo imita, a su manera, la providencia divina, en la medida en que maneja, cambia y da forma a todas las cosas (43). Pero a esto hay que añadir el aspecto más importante: el poder que el hombre tiene sobre sí mismo. Ficino insiste en la capa-

cidad que le ha sido dada al ser humano de moldear libremente su vida dentro de una escala de posibilidades que abarca la totalidad de lo real, al igual que el Cusano (44). En efecto, para Marsilio, el hombre lleva vida de planta, en cuanto sólo cultiva su cuerpo; vida de bruto, si sólo adula sus sentidos; vida humana, en cuanto se rige por la razón; vida de héroe, en cuanto investiga las cosas naturales; vida de ángel, en cuanto escruta los misterios divinos; vida de Dios, en cuanto todo lo obra por Su gracia. Así, el género humano se esfuerza por serlo todo, en la medida en que hace la vida de todo (45). De este modo, el planteo que formula al respecto Marsilio prolonga el de Nicolás de Cusa; sin embargo, a diferencia de este último, Ficino no insiste en la formación de la propia individualidad que cada hombre lleva a cabo mediante esas elecciones. A su vez, Pico coincidirá con esta concepción ficiniana, pero, como veremos, será mucho más enfático a la hora de subrayar las repercusiones ontológicas de la misma.

Con todo, aun cuando esta doctrina es clave, sería un error apreciar por ella el tono general que asume la antropología de Marsilio. No se ha de olvidar que se trata de un humanista deliberadamente cristiano. Por eso, no exagera la nota de optimismo puramente terrenal. Pese a esa semejanza con Dios -o, mejor aun, debido a ella-, la vida humana es más difícil que la de otros seres. Ese "querer serlo todo" redundaba en una inquiēs animi, la que, unida a la fragilidad de su cuerpo, hace del hombre un ser esencialmente inacabado y tenso hacia una plenitud que el mundo le rehúsa. De ahí su total insatisfacción (46): su inteligencia, en permanente búsqueda de las razones y causas de todas las cosas, lo hace, a la vez, la más perfecta y la menos acabada de las creaturas, paradójica condición a la que, como buen humanista, Ficino alude apelando al mito de Prometeo.

Pero, al mismo tiempo, por su condición de cristiano, no plantea ese prometeico tormento con espíritu trágico: ha de durar todo el ciclo de la vida terrena; pero se prolongará sólo hasta que el

hombre sea devuelto al mismo "lugar" donde recibió el fuego, ámbito en el que su tormento se convertirá en gozo. En este punto, la doctrina de Marsilio sobre la inmortalidad del alma cobra máxima importancia. Y es ahora también cuando retorna a san Agustín. Sobre todo, al Agustín que, una vez más, recuerda a los hombres que fueron hechos para Dios y que sólo en Él reposarán. ¿Qué otra cosa -se pregunta Ficino- podrá saciar esa sed infinita que los hostiga sino la misma infinitud divina? (47). Esta culminación de su doctrina explica que su obra mayor se subtitule precisamente De immortalitate animarum.

Así pues, la sombra de san Agustín campea en todo el complejo e inquieto panorama intelectual del siglo XV, en particular aunque no exclusivamente, fuera de los claustros universitarios, es decir allí donde, emergiendo del mundo natural y reivindicando su dignidad ante él, el hombre de la época intentaba redimensionar su puesto jerárquico en el universo y bajo un Dios con quien ensayaba ya un nuevo diálogo. En las obras del Hiponense, estos autores creyeron encontrar las claves inspiradoras que les permitieran entablarlo. En ese mundo surge la figura de Pico della Mirandola.

NOTAS AL CAPITULO I

- 1) De la inmensa -y diversa- bibliografía al respecto, hemos optado por seguir aquí la presentación hecha por Tenenti, A., I rinascimenti 1350-1630, Firenze, Le Monnier, 1981, especialmente, pp. 1-23.
- 2) En tal sentido, la importancia que revisten los nombres de humanistas franceses, ingleses o germanos, no es comparable a la que tienen Mussato, Cola di Rienzo, Petrarca, Boccaccio, Salutati, Leonardo Bruni, Guarino da Verona o Lorenzo Valla. Recordemos, además, para trazar una curva cronológica, que el primero de los mencionados muere en el 1329 y Valla en 1457. Lo que se acaba de indicar rige para el siglo XV; en él, la preeminencia italiana se advierte si pensamos que, Francia, por ejemplo, seguía siendo tierra medieval.
- 3) Tenenti se refiere al Humanismo en estos términos: "La nettezza del suo emergere e la relativa maturità che lo caratterizzò fin dalla sua fase iniziale hanno indotto molti storici a considerarlo il rinascimento vero e proprio. Questi studiosi hanno inoltre promosso tale rinascimento da ricco fenomeno culturale quale è, a periodo, perché lo hanno ritenuto il fenomeno maggiore e più caratteristico della fase in cui si svolse. Questa operazione storiografica per lo meno discutibile è stata seguita al punto di ingenerare parecchie confusioni. Su scala europea è praticamente impossibile sostenere che questo rinascimento, pur reso ormai così articolato e molteplice, abbia dominato la vita del continente" (op. cit., pág. 7).
- 4) Este aspecto de nuestra exposición deriva del planteo que hace F. van Steenberghen, La philosophie au XIIIe. siècle, Louvain, Nawelaerts, 1966; Aristotle in the West, Louvain, Nawelaerts, 1970.
- 5) Seguimos en esto, reformulando empero su síntesis para ceñirla al ámbito que nos interesa, a G. di Napoli, La filosofía del Humanismo y del Renacimiento, / 5, cap. 3 del vol. I de la Historia de la filosofía que, bajo la dirección de C. Fabro, se publicó en Madrid, en 1965.
- 6) P.O. Kristeller establece importantes precisiones sobre este es-

quema básico en su Renaissance Thought. The Classic, Scholastic and Humanistic Strains, New York-London, Harper and Row, 1961. En 2. "The Aristotelian Tradition" se lee: "The Aristotelianism on the later Middle Ages was characterized not so much by a common system of ideas as by a common source material, a common terminology, a common set of definitions and problems, and a common method of discussing these problems", p. 32.

7) "Historians of Western thought have often expressed the view that the Renaissance was basically an age of Plato, whereas the Middle Ages had been an age of Aristotle. This view can no longer be maintained without considerable significations. In spite of a widespread revolt against the authority of Aristotle, the tradition of Aristotelianism continued to be very strong throughout the Renaissance period, and in some ways it even increase rather than declined", ibid., p. 24.

8) Cf. Lanza, A., Polemiche e berte letterarie nella Firenze del primo Quattrocento, Roma, Bulzoni, 1971, p. 29.

9) Nos limitamos a señalar un punto interesante, cuyo tratamiento analítico no podemos hacer aquí: en una confrontación entre los comentarios de Tomás de Aquino, por ejemplo, y los de los humanistas a los tratados éticos de Aristóteles, se veía la diferencia de enfoque y de intereses a la que venimos aludiendo. Mientras que el Aquinate revaloriza, en la perspectiva aristotélica, los aspectos naturales del hombre, siempre dentro de ella, los humanistas enfatizan, en cambio, otros rasgos que contribuyen a ensalzar la excepcionalidad del hombre entre los seres naturales. Si se nos permitiera expresarlo en términos gestálticos, fondo y figura intercambian sus funciones, en virtud de lo que interesa percibir tanto en el Medioevo cuanto en el Humanismo.

10) Al respecto, se puede ver Platon et Aristote dans le mouvement scientifique de la Renaissance, parte IV de la obra colectiva Platon et Aristote a la Renaissance, Paris, Vrin, 1976. Especialmente interesante es el trabajo de P. Moraux, "Copernic et Aristote", pp. 225-38.

11) Cf. R. Klibansky, The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages, London, 1950; y Garin, E., "Per la storia della tradizione platonica medioevale", en Giorn. Crit. della Fil. Ital., XXVII (1949) 125-150, donde se pone el acento en la cuestión de la inmortalidad del alma según el Ateniense.

12) Cf. Kieskowski, B., "Averroísmo e platonismo in Italia negli ultimi decenni del secolo XV", en ibid., XIV (1933) 286-301. A propósito del averroísmo en ese período, y en lo que atañe más directamente a nuestro tema, cf. Nardi, B., "La mistica averroística e G. Pico della Mirandola", en Archivio di Filosofia, 1949, 55-75.

13) Hay que destacar que, en el intento de conciliación, se recurría muchas veces al Aristóteles joven, es decir a aquel en quien todavía resuenan los ecos de las tesis fundamentales discutidas con su maestro en la Academia: en efecto, el testimonio ciceroniano les hacía reconstruir la doctrina del primer período de la filosofía de Aristóteles, por ejemplo, la teoría sobre la felicidad del sabio, expuesta en sus obras perdidas, donde el Estagirita habría seguido aún sobre las huellas de Platón. Cf. Bignone, E., L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro, Firenze, La Nuova Italia, 1936, esp. cap. III. Con todo, es obvio que lo medular -y lo más arduo- del intento de conciliación radica en las doctrinas metafísicas ya maduras de ambos. En este aspecto central del problema, que los humanistas no eludieron, merecen citarse las ajustadas observaciones de Ch.B. Schmitt, en La tradizione aristotelica fra Italia e Inghilterra, Napoli, Bibliopolis, 1985: "... le due filosofie platonica e aristotelica interagirono ed esercitarono una benefica influenza l'una sull'altra, con l'emergenza da questo incontro, di un tipo di aristotelismo eclectico che ebbe una grandissima fortuna [...] Questo [la ripresa di tradizioni antiche che produsse un pluralismo culturale] generò una nuova leva di filosofi, che si ispiravano ai testi platonici o almeno vedevano la necessità di fondere le tradizioni apparentemente disparate di Platone e di Aristotele in una nuova sintesi", pp. 12-13.

14) Se debe evitar la imprecisión grave de suponer que todos los humanistas rechazaron la Escolástica en cualquiera de sus aspectos. Por el contrario, muchos de ellos conocían y apreciaban el que había sido su mejor momento. Pico, por ejemplo, respeta en ella la opción por la disputa pública como forma de acceso a la verdad filosófica y teológica, si bien, como veremos, sólo intentará adoptarla bajo determinadas circunstancias. Mas aún de ellas, cada línea de sus escritos contiene una implícita repulsa por el formalismo estéril de la decadencia escolástica.

15) Ejemplo de ellos es el de Geta y Birria, servidores de un señor, Anfitrión, quien, abandonando esposa y propiedad, parte en compañía de sus siervos con el fin de ir a "aprender filosofía". Pero ésta ofrecía la imagen de reducirse a vacuas disputas dialécticas, cosa que, en el cantar, se muestra a través del gárrulo personaje de Geta: éste se jacta de haberse convertido en un sabio, diciendo: "Sommo loico son!", después de haber desgranado una serie de dislates en apariencia dialécticos. Cabe consignar también la maldición contra la "filosofía" así reducida a la vacuidad: "Loica! maledetto sia chi prima/ mi disse che tu eri il fior d'ogni arte". Cf. A. Lanza, "La 'berta della loica'", en op. cit. II, cap. 1, p.131.

16) Sobre este particular, cf. las observaciones de P.O. Kristeller en "Il Petrarca, l'Umanesimo e la Scolastica a Venezia", en La civiltà veneziana del Trecento, Venezia, Sansoni, 1956, 147-179.

17) La "cuestión" de la poesía dio lugar a una serie de valoraciones humanísticas diversas sobre ella. Lo que todas tienen en común es la apelación a los grandes ejemplos de la tradición clásica. Contra esta posición se alineaban los cultores de las artes rivales, pero, sobre todo, los eclesiásticos que habían relegado la poesía a un puesto secundario entre las artes y que miraban con recelo todo lo que despertara el recuerdo del mundo pagano. No obstante, forma parte del fenómeno humanístico, de un lado, el rol protagónico que va adquiriendo el poeta en la nueva realidad civil; de otro, la revalora-

ción de la poesía como medio más eficaz para transmitir, con la armonía y musicalidad del verso, los contenidos más diversos de la indagación humana. Así, los poetas cobran paulatinamente la jerarquía de guías espirituales y morales, razón por la que suponen la poesía como apreciada por Dios. El primer aspecto es reivindicado por Mussato; el segundo, por Petrarca. Cf. Ronconi, G. Le origini delle dispute umanistiche sulla poesia, Roma, Bulzoni, 1976.

18) La reacción de la cultura "oficial" no se limitó al desdén. Francesco Landini es autor de un carmen latino en defensa de la dialéctica ocamista, en el que el mismo Guillermo de Ockham aparece lamentando que la "nescia lingua procax" del vulgo denigre sus obras e ignore la dialéctica, sin la que nada se puede conocer. El blanco de sus ataques se acota en la figura de un supuesto humanista, el cual va filosofando entre el populacho ignorante y -lo que juzga aún peor- elogia a "su" Cicerón. Pero el personaje que representa a Ockham afirma que las loas del "humanista" hieren al Arpinate más que la espada (cf. A. Lanza, op. cit., pp. 46 y ss.). Los críticos han tratado de identificar al humanista aludido. Sea éste quien fuere, para nuestro propósito, sólo importan dos hechos: el primero es la reacción de la que este carmen da cuenta; el segundo, la probable existencia de algunos personajes que, tal vez, habrán reivindicado para sí el nombre de "humanistas" sin merecerlo, cosa que, por lo demás, ocurre en cualquier gran movimiento cultural.

19) Esta es la razón de la reivindicación humanística de la figura de Sócrates, cuyo magisterio se antepone ahora al que Aristóteles había ejercido durante un siglo y medio. Recuérdese al respecto el "Sancte Socrates..." de Erasmo, quien lo asume como maestro de vida desde el Cristianismo. Cf. Deman, Ch., Socrate et Jesus, Paris, L'artisan du livre, 1944.

20) El mismo nombre de "humanista" es exhumado por los italianos de escritos ciceronianos, donde figuran expresiones como "studia humanitatis" y "studia humaniora". Ellos los emplearon para designar su campo de indagación, cuyas ramas eran cinco: gramática, retórica,

historia, poesía y filosofía moral. Desde el punto de vista más ceñidamente "profesional", en cambio, el primer significado del término italiano "umanista" alude a quien enseñaba literatura clásica; el segundo, cronológicamente hablando, señala simplemente al estudioso de las letras latinas. Cf. Kristeller, P.O., La tradizione classica nel pensiero del Rinascimento, Firenze, 1965.

21) Sobre este punto, remitimos a Hagendahl, H. Augustine and the Latin Classics, Göteborg, 1967, 2 vols., además de los trabajos de Courcelle, P., Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et Postérité, Paris, 1963; y Testard, M., Saint Augustin et Cicéron, Paris, 1958, esp. vol. I.

22) P.O. Kristeller en su ya citado "Il Petrarca..." indica que mientras que los humanistas tenían como campo de acción la gramática, la retórica, la poesía, la historia y la filosofía moral, sus contemporáneos escolásticos abarcaban la teología, la jurisprudencia, las matemáticas, la medicina, la lógica y la filosofía natural. Kristeller subraya: "Io sono disposto ad interpretare el conflitto tra l'Umanesimo e la Scolastica [...] piuttosto come una fase assai interessante nella battaglia delle arti o nella lotta delle facoltà..." Pero no es cierto que los humanistas no hayan incursionado en la teología -se lo verá en el caso de Pico-, o, en dirección inversa, que algunos médicos no hayan sido humanistas -piénsese en Marsilio Ficino-. Se trata de un conflicto más profundo: los divide una diferencia de intereses que responde a la ya señalada diversidad de cosmo-antropovisiones, esto es de enfoques sobre la realidad. Por eso, es mucho más feliz el período con el que Kristeller cierra el pasaje recién citado: "Nella controversia di cui ci occupiamo, la Scolastica rappresenta il metodo logico delle definizioni e dimostrazioni precise, e la conoscenza sistematica e bene organizzata, cioè scientifica, del mondo fisico. D'altra parte, l'Umanesimo coltiva come ideale non solo lo studio dei classici, ma anche l'eleganza letteraria insieme con una considerazione immediata e personale dei problemi morali e umani". Insistimos en que esa diferencia fundamental de intereses y perspec-

tivas -indicada en el par de términos que hemos subrayado- es lo que determina tanto la preferencia por algunas disciplinas cuanto la elección metodológica de ciertas vías prioritarias de acceso a la verdad.

23) Recuérdese, por ejemplo, la famosa carta de Petrarca a Boccaccio, en la que el primero se expresa en los siguientes términos: "... medici, o a meglio dire uomini sotto il nome di medici, ma veramente della medicina nemici..." Le Senili V,3, ed. G. Fracassetti, Firenze, Le Monnier, 1892.

24) El ataque petrarquesco se dirige, sobre todo, a una ciencia que cree saberlo todo e ignora lo único importante para la vida humana. Ante esa supuesta sabiduría, Petrarca se une a quienes confiesan tener una ignorancia consciente de sí misma y, en esa medida, "docta". En este punto confluyen su pensamiento y el de Nicolás de Cusa. Pero, una vez más, esto ya había sido sugerido por el Hiponense.

25) Cf. Mariani, V., Il Petrarca e gli agostiniani, Roma, Ed. di Storia e Lett., 1959, esp. pp. 15 a 33. Mariani intenta demostrar cómo, de hecho, fueron los mismos agustinos de la época -de los que releva seis, caracterizando su relación con Petrarca-. quienes promovieron el encuentro del poeta con el maestro de Hipona, tan decisivo en la constitución del Humanismo italiano.

26) Petrarca anotó marginalmente un ejemplar que poseía del De vera religione de san Agustín. Francisco Rico, en su artículo "Petrarca e il De vera religione", en Italia Medioevale e Umanistica, Padova, Antenore, XVII (1974) pp. 335-36, demuestra la importancia atribuida por el poeta al motivo agustiniano de la voluntariedad del mal, motivo que se reiterará en el Secretum. Los escolios de Petrarca indican el estado de su propia crisis religiosa en el momento de redactarlos, alrededor del 1335.

27) No es poco significativo que, en sus años juveniles, Petrarca haya llegado a manejar y descifrar, por ejemplo, códices del siglo XII, copias de manuscritos de Heirico de Auxerre. La dedicación que les otorga y el aprecio por este material del pensamiento medieval a-

fianzan la convicción de que aun el primero de los humanistas no se vuelve contra éste sino contra las formas en las que él había degenerado.

28) Cf. Conf. X, 8, 15.

29) "Que dum mirarer singula et nunc terrenum aliquid scire, nunc exemplo corpora animum ad altiora subverem, visum est michi Confessionum Augustini librum, caritatisque munus, inspicere; quem et conditoris et donatoris in memoriam servo habeoque semper in manibus: pugillare opusculum, perexigui voluminis sed infinite dulcedinis. Aperio, lecturus quicquid occurreret; quid enim nisi pium et devotum posset occurrere? Forte autem decimus illius operis liber oblatum est [...]. Dum testor ipsumque qui aderat, quod ubi primum defixi oculos scriptum erat: 'Et eunt homines admirari alta montium et ingentes fluctus maris et latissimos lapsos fluminum et oceani ambitum et giros siderum, et relinquunt se ipsos'. Obstupui fateor; audiendique avidum fratrem rogans ne michi molestus esset, librum clausi, iratus michimet quod etiam nunc terrestria mirarer, qui iampridem ab ipsis gentium philosophis discere debuissem nichil preter animum esse mirabile, cui magno nichil est magnum". Familiares IV, 1.

30) Cf. "Petrarca e il Ventoso", en Italia Medioevale e Umanistica, IX (1966) 389-401.

31) Cf. Senile XV, 6, ed. cit., pp. 417-425.

32) En su obra ya citada, Mariani da cuenta de que muy tempranamente Petrarca llama a san Agustín "noster" cuando cita la Ciudad de Dios. Pero señala con acierto que el magisterio que sobre el poeta ejerció el De civitate Dei no guarda proporción con el deslumbramiento que le producen las Confessiones, impresión que, en efecto, el mismo Petrarca asimila al que le produjo al Hiponense su encuentro con el Hortensius ciceroniano (ed. cit. pp. 21-22): "E strana cosa per vero dire sarebbe stata che nessun mutamento in anima cristiana avesse operato l'eloquenza d'Agostino, se tanto in lui fu capace di produrre l'Ortensio di Cicerone" (Sen. VIII, 6).

33) El mismo Pico -quien, como veremos, no celebra tanto el fondo de

la poesía petrarquesca cuanto su forma-, sólo se atiene a la condición de Petrarca en cuanto poeta que celebra a Laura. De ahí el comentario poco favorable que el Mirandolano, después de su propio abandono de la lírica, expresará sobre él. En esto, cabe atenerse al testimonio de su amigo Benivieni (cf. Dionisotti, C., "Fortuna del Petrarca nel Quattrocento", en Italia Medioevale e umanistica; XVII (1974) 61-113).

34) Es harto sabido que toda la producción agustiniana reviste un carácter formalmente asistemático, más allá de la coherencia interna de su doctrina global, de manera que cada obra puede seguir varias líneas temáticas. En el libro VII de las Confessiones, por ejemplo, se encuentra un tratamiento metafísico del tema de lo corruptible y lo incorruptible, así como varios libros del De Trinitate son tratados sobre el alma. Con todo, se suele elegir el tema dominante sobre el que se vertebra una obra, para caracterizarla en general. Es el criterio que seguimos aquí, al aludir al De Trinitate como un escrito eminentemente teológico, y a las Confessiones, como una obra de indagación sobre la interioridad humana.

35) La misma evolución personal seguida por Agustín desde el punto de vista intelectual y espiritual lo prepara para esa diversidad que se advierte en sus escritos: en rápida enunciación, baste recordar su temprano gusto por la literatura; su primera formación retórica; su descubrimiento de la filosofía en cuanto tal a propósito de la lectura del Hortensius ciceroniano; su propia y dramática experiencia en el terreno moral que lo conduce al maniqueísmo; el descubrimiento de la metafísica plotiniana que lo lleva a superar teóricamente la tesis maniquea; su necesidad de pensar globalmente la Historia para alentar a sus fieles, ya como pastor, ante la caída de Roma; las elaboraciones teológicas a las que se ve impelido en su polémica con pelagianos y donatistas, etc.

36) Los párrafos que siguen son parcialmente deudores del trabajo de P.O. Kristeller, en su "Augustine and the Early Renaissance", artículo publicado en Studies in Renaissance Thought and Letters,

Roma, 1956, 355-372, versión corregida y anotada de la comunicación que el autor presentó en Cambridge, Mass., ante la Augustinian Society el 16 de enero 1941. El trabajo conserva vigencia.

37) Se reconoce como fundador de ese movimiento a Gerard Groote, cuyos escritos muestran la poderosa influencia del Hiponense, por ejemplo, en el hecho de que es la autoridad a la que apela más frecuentemente en ellos. De vita communi et paupertate, v.g., se abre con una cita de san Agustín.

38) "Neque negari potest Hieronymum Ambrosium Augustinum quorum auctoritate potissimum res theologica nititur ex hoc grammaticorum ordine fuisse, quandoquidem id temporis nec Aristoteles etiamnum in theologorum scholas erat receptus..." Carta a Henricus Bovillus, citada por Kristeller (cf. Nota 36) p. 363.

39) Piénsese, por ejemplo, que en tierra alemana el pensamiento de san Agustín, especialmente el que se rastrea en sus tratados antipe-lagianos, se convierte en el eje central en torno del cual se debate doctrinalmente la Reforma.

40) Ya en la generación anterior a la de Marsilio, Nicolás de Cusa había advertido la necesidad de una renovación de la Cristiandad. Pero el Cardenal la plantea en clave de reforma exclusivamente religiosa, cuyos elementos fundamentales son los de elección y consenso: soñó la transformación de la Curia romana en una suerte de senado en el que los cardenales actuaran a guisa de delegados de las iglesias locales, y éstas serían regidas por párrocos y obispos que el mismo pueblo cristiano habría de elegir. Este proyecto, tan osado en su época, apuntaba a consolidar la paz: el equilibrio entre concilios realmente ecuménicos y la autoridad personal del pontífice romano era un factor de importancia que hubiera contribuido no sólo a la paz interna de la Cristiandad sino también a un acercamiento más promisorio y estable con los orientales: Nicolás de Cusa presintió que la paz mundial no podía quedar comprometida por la soberanía omnímoda de Roma. Estas tesis de su De concordia catholica se comple-

mentan y continúan con las de su De pace fidei, donde apuntala la ambición de paz universal con la idea de unidad religiosa. El Cusano se proponía integrar a los creyentes de cualquier religión en un credo único, sustentado en elementos trinitarios. El transfondo teórico del proyecto cusano de la pax fidei es su concepción del homo maximus, quien contiene de manera potencial la Palabra divina, incompleta en su desarrollo y de la que son portadores los mensajeros de las diferentes religiones. En suma, Nicolás promueve el diálogo entre religiones; Ficino, apunta a replantear el que se puede entablar entre Cristianismo y platonismo. Como veremos, Pico ampliará esta perspectiva, al proponer una previa pax philosophica universal, también producto del diálogo, como condición previa para la paz religiosa.

41) Datos recabados en la obra ya citada de R. Klibansky, The Continuity..., pp. 46 y ss.

42) Cf. Theologia Platonica, Paris, Belles Lettres, 3 vols. 1964-1970; III, 2.

43) Cf. ibid., XIII, 3 y 4.

44) Para Nicolás de Cusa, uno de los fundamentos principales de la dignidad del hombre radica en la libertad, por la que él puede llegar, a su manera, a adquirir el ser de cualquier nivel ontológico de lo real. Efectivamente, en el planteo cusano, al hombre le es posible convertirse en un dios humano, un ángel humano, una bestia humana: "Regio ipsa humanitatis Deum atque universum mundum humanali sua potentia ambit. Potest igitur homo esse humanus Deus atque, at Deus, humaniter potest esse humanus angelus, humana bestia [...] Intra enim humanitatis potentiam omnia suo existunt modo" (De con. II, 14).

Así pues, la noción cusana de libertad conlleva no sólo la capacidad de elección sino también -y fundamentalmente- el poder de autorrealización. En esto respaldara Ficino.

45) "Vitam siquidem agit plantae, quatenus saginando indulget corpori. Vitam bruti, quatenus sensibus adulatur. Vitam hominis, prout de humanis negationis consultat. Vitam heroum quatenus naturalia investigat [...] Vitam angelorum, prout divina inquirat mysteria.

Vitam Dei, quatenus Dei gratia operatur [...] Atque ita genus humanum contendit omnis fieri, cum omnium agat vitas". Th. Pl. XIV, 3.

46) "Cum genus humanum, propter inquietudinem animi imbecillitatemque corporis et rerum omnium indigentiam, duriores quam bestiae vitam agat in terris, si terminum vivendi neutra illi eundem penitus atque caeteris animantibus tribuisset, nullum animal esset infelicius homine". Ibid., I, 1.

47) Cf. ibid. XIV, 4.

CAPITULO II

HACIA EL ENCUENTRO DE DOS PENSADORES

La trayectoria de Giovanni Pico della Mirandola

1. La etapa formativa del Mirandolano.

En la Vita de Pico, que redactó y antepuso a una edición de las obras, su sobrino Gian Francesco dividió la breve existencia del Mirandolano en dos períodos netamente diferenciados y aun contrapuestos: el primero, según él, estaría constituido por faltas morales: las aventuras amorosas, la jactancia de erudito, la ambición de gloria, la vanidad cortesana, la soberbia intelectual. El segundo período marcaría el arrepentimiento del joven e impetuoso aristócrata, quien, habiendo regresado al Cristianismo, habría abandonado las pompas y preocupaciones de Babilonia por el gozo y la esperanza de Jerusalén. Si se quisiera expresarlo en términos agustinianos, de ciudadano terreno Pico se habría convertido en ciudadano celeste. Para Gian Francesco, la instancia fundamental que precipita la conversión está dada por la repercusión hostil que tuvo la célebre disputa romana: a su juicio, es ella la que motiva primariamente la reforma moral de Pico (1). Sin embargo, y sin desconocer el asidero que esta interpretación puede encontrar en los acontecimientos puramente externos de la vida piquiana, y menos aún ignorar la importancia crucial de la disputa en esa vida, nos proponemos presentarla de manera diferente. Las razones de ello son las siguientes: cuando Gian Francesco confería dicho enfoque a su relato biográfico, era ya un ferviente savonaroliano; por eso, cabe suponer que su propia posición lo impulsaba a enfatizar los aspectos morales y, por ende, cargar las tintas sobre las supuestas tinieblas del primer período e intensificar la luz del segundo. Creemos que semejante claroscuro, si bien es significativo y posible en los planos más íntimos y subjetivos de la vida de Pico, no traduce el itinerario de su trayectoria en la constelación histórico-cultural ya bosquejada. Ni tampoco ilumina la naturaleza del pensamiento piquiano. Como ya se insinuó, nuestra visión al respecto hace hincapié en la misión pacificadora y renovadora de Pico, sobre la base de una reforma doctrinal que implica la reforma moral, porque la incluye y fundamenta.

Por otra parte, y como consecuencia indirecta, no subrayamos a título de hito más importante en la evolución intelectual de Pico el fracaso de la disputa romana y sus repercusiones, dado que, insistimos, nos parece menos importante la viabilidad o falta de ella que en el proyecto se hubiera expresado, que la índole de la propuesta implicada en dicho proyecto. Es esta última la que dice del diagnóstico de Pico sobre su época y de su perspectiva sobre el futuro de Occidente.

Así, el criterio que seguiremos en este punto es el de considerar dos grandes etapas que, por lo demás, tampoco dividiremos de modo tajante. La primera abarcará el período de la formación de Pico e incluirá todos aquellos elementos que confluyen en la gestación de su propuesta de concordia, hasta el descubrimiento que él hace de la que cree su misión. La segunda etapa se centrará en el planteo público de su propuesta doctrinal. Por ello, tomaremos como criterio de distinción entre ambas etapas el bienio 1484-1485 y, en particular, la primera polémica importante que Pico sostiene con la cultura de su tiempo, en la figura de Ermolao Barbaro (2).

En lo que respecta a la primera etapa, conviene advertir que el espíritu abierto e inquieto, incansablemente indagador, que caracteriza al Mirandolano, lo convierte en homo viator, precisamente en cuanto explorator. Ello explica los frecuentes viajes que registra esta etapa y que aconsejan presentarla subdividiéndola en los períodos que Pico transcurre en distintas ciudades o centros culturales, en los que va incorporando los diversos elementos doctrinales de su varia y vasta formación. Así, abordaremos sucesivamente los siguientes puntos: sus orígenes y extracción, la estancia en Bologna, la de Ferrara, el primer contacto con Florencia, el período de Padua, el regreso a Mirandola, y la primera estancia florentina, que culmina en la polémica con Ermolao y coincide con el descubrimiento de su misión, madurado durante el viaje a París.

Giovanni Pico nace el 24 de febrero de 1463 en el castillo de Mirandola, de los condes de Concordia, en tierra emiliana. Fue el tercer hijo de los cinco habidos en el matrimonio de Gian Francesco y Giulia Boiardo. Su madre, con quien aprende las primeras letras, era tía de Ma-

teo Maria Boiardo, autor del Orlando Enamorado, y mujer muy versada en la fina erudición literaria de la época. Siendo, además, una cristiana muy devota, soñó para él muy pronto la carrera eclesiástica; el paso de los años de infancia y adolescencia de Giovanni Pico pareció alentar su sueño, sobre todo, por la escasa disposición de este hijo hacia la actividad política y administrativa. De hecho, el gobierno del principado de Concordia correspondió al mayor, Galeotto, quien habría de revelarse más proclive a estas funciones y también más ambicioso en sentido material, por lo menos, al punto de enfrentar a su otro hermano, Anton Maria -las dos restantes eran mujeres-, por cuestiones de herencia. Giulia Boiardo impuso, entonces, al pequeño Giovanni la condición de protonotario apostólico, cuando éste sólo tenía diez años, ya que imaginaba iniciar así su camino al cardenalato. De temperamento muy sensible, mostró tempranamente inclinación por la música -dejó algunas composiciones y armonías para instrumentalizar-, y estar dotado de memoria tan prodigiosa que podía repetir íntegro un poema en cuanto acabara de escucharlo. Así pues, tanto por las circunstancias de su cuna y crianza como por sus características personales, Pico estaba predispuesto a ser un hombre arquetípico de su tiempo, dado que contaba con las dotes exigidas al refinado erudito del siglo XV.

En el 1474, es decir a los 11 años, es enviado a la Universidad de Bologna -célebre por los estudios jurídicos- para iniciarse en el derecho canónico. Y es entonces cuando se revela su afán de erudición: a esa temprana edad, manifestó su deseo de hacer un compendio de las decretales, o sea de las epístolas en que los pontífices responden a una consulta particular y que después sirven de norma para casos semejantes. Si bien estos estudios le procuran un fuerte sentido de lo puntual en lo que se refiere a los asuntos humanos, muy pronto el joven muestra facetas inquietantes de su carácter: además de cierta petulancia, que lo llevaba a discutir con los hombres versados de quienes se rodeaba, en Bologna, revela una insaciable sed de conocimientos, unida a una actitud crítica. Si Giulia Boiardo no se equivocaba al descartar en su hijo la vocación militar, política o administrativa, sí lo hacía al suponer en él temple para ser miembro del clero. Era otro el camino que habría

de seguir aquel joven, que muy pronto descubre las letras, en cuanto indagación sobre la esencia de los hombres y su realidad. Tiene noticias, además, del movimiento humanístico y su nueva inspiración, a través de la figura de Filippo Beroaldo. Así, un año después de la muerte de su madre, cuando Pico cuenta dieciséis, decide proseguir sus estudios en la universidad de Ferrara.

En realidad, la mayor significación del período ferrarés -que sólo se extiende algo más de un año- en la formación del joven conde, se halla fuera de los claustros. En efecto, de un lado, influye sobre él el ambiente literario de esa ciudad, que asistió y apoyó el florecimiento de poetas como Ariosto y Tasso. A través de su primo, Mateo Maria Boiardo, Pico entra en contacto con eruditos de la época, como el ya famoso Guarino, y sigue las lecciones del anciano Aldo Manucio, para quien siempre reservará en sus cartas el nombre de "praeceptor". Insatisfecho de conocer sólo el latín, Pico adquiere entonces un dominio acabado del griego, gracias al acercamiento entre ambas culturas que se da en esa época y que convocaba en la brillante Ferrara a sus más notables protagonistas. Aunque es probable que durante la estancia ferraresa haya conocido y aun escuchado a Savonarola, es obvio que ese primer encuentro no impresionó al joven: se hallaba en la etapa de los descubrimientos, en situación de deslumbrarse ante ese mundo nuevo que se abría ante sus ojos; era demasiado pronto para que advirtiera los eventuales peligros que entrañaba para un espíritu como el suyo. Sea de ello lo que fuere, mientras que en Bologna Pico había descubierto las letras, Ferrara le revela, junto con la más elegante lengua griega, la fascinación de lo clásico. Pero ninguna de las dos le había procurado la ocasión de emprender un estudio profundo del pensamiento clásico: Pico no había encarado aún la filosofía.

Sin embargo, no se produce inmediatamente el comienzo de esa ardua gimnasia intelectual. Atraído por el brillo protagónico de Florencia, el joven se dirige a ella, meca cultural de la época. Con todo, no se puede hablar, en este caso, de un "período florentino": esta primera visita piquiana a la ciudad del lirio bien puede calificarse de exploración o viaje de reconocimiento. En efecto, a comienzos del 1480 lo encontramos ya trabando relación con los principales representantes de las

letras humanísticas en Florencia, especialmente, con el poeta Poliziano, a cuyo juicio somete cuatro elegías salidas de su pluma (3). Si bien su comentario fue adverso -al menos, no laudatorio-, Poliziano advierte enseguida las dotes intelectuales del joven Pico y es probable que haya sido el primero en aconsejarle la consagración a la filosofía. Pero no ha llegado todavía el momento en que el Mirandolano cobre conciencia de ese camino como aquél que le estaba destinado. A su amor a la literatura y, particularmente, a la poesía se añade ahora otro deslumbramiento: el provocado por la ciudad que, por excelencia, la alberga. A esto contribuye en gran medida la amistad que Pico entabla en este breve período con tres hermanos florentinos, los Benivieni; en especial, su afecto por Girolamo se prolongará hasta el fin de su vida. Poeta también él, Girolamo Benivieni dedica a su joven amigo varias de sus composiciones, que Pico retribuye con una elegía por Florencia. Es probable, aunque poco seguro, que Lorenzo Médici haya venido a sumarse al círculo de las recientes amistades del conde; lo que sí es cierto es que éste escuchó las lecciones del platónico Marsilio Ficino, cuya De christiana religione ya había sido publicada, y que también lo exhorta a la filosofía. Casi todos los historiadores coinciden en afirmar que durante esta época Pico todavía permanece insensible a la influencia del ambiente platónico que se respiraba en Florencia. De todos modos, conjeturamos que lo más decisivo de estos meses en la formación piquiana no estriba en la incidencia de una corriente filosófica en particular, sino en el descubrimiento de la importancia de la filosofía en cuanto tal. ¿Cómo explicar, si no, que Pico haya decidido encarar su estudio a partir de este momento, con tanta pasión como rigor, abandonando un ambiente que no podía ser más seductor para un joven de sus condiciones? Es posible, pues que advirtiera la dificultad de convertirse en uno de los espíritus altos de la época, si sólo se atenia a las cuestiones estéticas y eruditas, descuidando los problemas del pensamiento.

Así, impresionado quizá por la solidez intelectual de Florencia y no solamente por su brillo, Pico se dirige resueltamente a la más célebre universidad italiana en materia filosófica: la de Padua. Estamos a fines del 1480 y cuenta 17 años. Es, pues, en ese centro donde el joven

y ambicioso intelectual toma contacto con el mundo de las ideas que, desde entonces hasta sus últimos días, sería el suyo. Y no es ocioso insistir en que la llave de apertura a ese mundo fue, para él, aristotélica. Poco puede sorprender, entonces, que se haya apasionado por el estudio de la filosofía peripatética y, que, a pesar de ulteriores avatares intelectuales, la impronta de las categorías aristotélicas no se haya borrado jamás de su espíritu. Pico transcurre en los claustros paduanos los dos años más intensos de su formación. Una particularidad de su temperamento ya se manifiesta plenamente en ellos: la renuencia a limitarse al dogmatismo de una escuela. En efecto, aunque la orientación averroísta de esta universidad era indiscutible, ello no significa que se encontraran en ella maestros de esa tendencia exclusivamente. Pico intenta escuchar las más diversas voces, asumiendo así una actitud a la que permanecerá fiel durante todo su itinerario intelectual y que constituye uno de sus sellos distintivos (4). De esta manera, además de maestros averroístas, Pico enriquece su formación con Domencio Grimani y Antonio Pizamanno, que profesaban el tomismo; con Girolamo Ramusio, un orientalista y traductor de textos árabes, en cuya lengua el Mirandolano se inicia; con Girolamo Donato, quien se especializaba en el pensamiento de Alejandro de Afrodisia y combatía tanto a los lógicos de Oxford como a ciertos humanistas desdeñosos de la filosofía, sobre cuya unificación doctrinal insistía ante Pico. Este se revela estudiante aventajado. Su extraordinario talento -del que, es menester decirlo, se muestra harto consciente- hace que fortalezca sus alas tan rápidamente que, antes de consumir el bienio de estancia paduana, ya sostiene apasionadas polémicas con sus maestros, costumbre que, si es frecuente en las aulas medievales, no lo es tanto en la época extremadamente cortés que nos ocupa. Con Nifo, por ejemplo, Pico defiende tesis de Siger de Brabante desde Averroes y otros expositores de Aristóteles. Con Elías del Medigo -hombre muy autorizado en Padua y uno de los que más influyó sobre el joven conde- discute sobre lógica y examina problemas en boga en aquel entonces, como el de la creación y el de la animación de los cielos; el maestro termina por dedicar a Pico su opúsculo sobre la unicidad del intelecto, cuestión obviamente muy debatida en una universidad averroís-

ta que, no obstante, acogía a secuaces del tomismo. Distintos son los elementos de formación que Pico adquiere con Elías del Médigo. Este maestro era judío, y conviene recordar, a través de la figura de Maimónides, que muchas veces los judíos oficiaron de intermediarios entre el aristotelismo árabe y el latino (5). De tal manera que, por medio de él, Pico aprende no sólo el hebreo sino también una visión judía de Aristóteles, quien, como se ve, era un omnipresente en Padua.

Ahora bien, uno de los intelectuales que gozaba de un gran prestigio en esta universidad se halla ausente durante la estancia piquiana en ella: Ermolao Barbaro. Altivo y desdeñoso, Ermolao era una personalidad temida, respetada y discutida en ese círculo, en el que había actuado, retirándose después a la enseñanza privada en su Venecia natal. Su impecable manejo del griego lo impulsaba, de un lado, a atacar a quienes no escribían con arreglo a los cánones de la elegancia literaria clásica; de otro, lo lleva a cierta parcialidad, al punto de sostener que Averroes se limita a repetir a Temistio, un comentador de Aristóteles (6). Sus detractores averroístas objetaban que, con ello, no hacía más que conferir al Comentador el prestigioso apoyo de una autoridad clásica. Aun en ausencia del principal interlocutor, esta controversia era ya leyenda en la Universidad de Padua y sus ecos seguramente llegaron a oídos de Pico. No obstante, algunos historiadores, como Gautier-Vignal, creen que el Mirandolano llegó a conocer personalmente a Ermolao durante su período de estudios paduanos. Sea como fuere, no es ocioso destacar la posibilidad de que haya impresionado al joven la tesis de Ermolao sobre la concordancia entre Platón y Aristóteles, que ya había sido sugerida por Besarion y que Barbaro se proponía mostrar mediante la traducción al latín de toda la obra del Estagirita. Creemos que son éstas las circunstancias que importe tener en cuenta, ya que no nos parece, en cambio, tan relevante determinar si Pico escuchó estas opiniones de labios del propio Ermolao o si las conoció sólo por referencias.

En lo que concierne a otras dimensiones de la evolución espiritual de Pico, además de las estrictamente intelectuales, hay que anotar que, pese a la intensidad y vertiginosa rapidez de su aprendizaje en lenguas y filosofía durante este período, no se aleja del mundo y sus halagos.

Es un joven rico, de noble cuna, dotado no sólo de extraordinarios dones intelectuales sino también de una gran belleza física y un trato seductor. No puede sorprender, entonces, que en esta época estudiantil se multipliquen sus aventuras galantes. Pero, a diferencia de lo ocurrido con Agustín durante su etapa cartaginesa, es improbable que esos devaneos hayan llegado a conformar una vida disipada o aun "voluptuosa", según dan a entender tanto la biografía del savonaroliano Gian Francesco, como los propios y severos reproches que, años después, él mismo se dirige. Con todo, se sabe que celebró poéticamente la belleza de dos mujeres amadas bajo los pseudónimos de Marzia y Fillide. A pesar de la seriedad con que encara sus estudios, el aún adolescente sigue, pues, dedicándose también a la poesía: en estos años salen de su pluma un gran número de elegías latinas y de sonetos en lengua toscana.

Transcurrido ese bienio, Pico se ve obligado a dejar Padua a causa de la guerra: en la primavera del 1482 había estallado la guerra de Ferrara, que involucró a casi todos los estados de la península italiana. La conjuración de los Pazzi había asestado un golpe al equilibrio mediceo, marcando el comienzo de una grave crisis política interna. Como consecuencia, Italia se divide en dos bandos encabezados por Venecia, y Ferrara. Del lado veneciano, se contaban el papa Sixto IV y Génova; del lado ferrarés, se alineaban los florentinos, Nápoles, Mantua, Bologna y Milán. Padua se encuentra en medio de los beligerantes y ya no ofrece un ámbito propicio a la indagación intelectual. Se dispersan maestros y estudiantes. Pico se dirige, entonces, a su ciudad natal.

De regreso a Mirandola, después de haber descubierto las asperezas de la polémica intelectual, Pico descubre la guerra. Como Lorenzo Val-la, como Erasmo, él y todos los amigos de su círculo la deploran unánimemente, sin atenuantes ni partidismos. El joven lo hace en uno de los pocos sonetos que han llegado hasta nosotros, en el que se lamenta de ver la "miser Italia" desgarrada por los conflictos internos. Resuelve, entonces, convertir su mansión mirandolana en lugar de refugio para eruditos, junto a los cuales proseguir sus estudios. Entre quienes gozaron de su hospitalidad se cuentan, además del fiel Elías del Médico, Adramitteno, establecido en tierra italiana como tantos otros

exilados griegos; Nicolás Leonicensis, especialista en filosofía y letras clásicas, a quien la guerra había hecho abandonar Ferrara, al igual que a Aldo Manucio. Con todo, es difícil determinar quién se halla espiritualmente más cerca de Pico en este momento. Lo cierto es que en el curso del 1482 Pico tiene ocasión de tratar personalmente a Savonarola, por primera vez. Probablemente, ello haya acontecido durante un breve viaje piquiano a Reggio. Aun cuando el Mirandolano y el vehemente monje estuvieran alejados por su respectiva situación social, sus estudios, su carácter y aunque, hasta entonces, fueran muy diferentes sus preocupaciones espirituales, los acercó una viva simpatía que habría de prolongarse durante toda la vida. ¿Se produjo entonces ese acercamiento porque Pico había sufrido ya sus primeras decepciones juveniles? Es posible. De todos modos, parece que es la ardiente ambición savonaroliana de pureza, más que su rigidez o el acierto de su prédica, lo que efectivamente atrajo al joven.

Desde el punto de vista intelectual, Pico está rodeado, en su ciudad natal, de maestros en lenguas clásicas emigrados de Ferrara y Padua y, generalmente, formados como él en ambiente aristotélico. No obstante, no son éstas las figuras más decisivas en esta etapa de su evolución: en efecto, su disposición espiritual lo inclinaba al platonismo y, por eso, a fines del 1482, entabla relación epistolar con Marsilio Ficino, quien, desde Florencia, recuerda a aquel joven que lo había impresionado tan favorablemente. Más aún, a instancias de Pico, que le confía su deseo de adentrarse en el platonismo, Ficino le envía un ejemplar de su Theologia platónica, a la que apenas había dado remate (7). Esto renueva en el joven las ansias de reanudar sistemáticamente sus estudios filosóficos y así se dirige a Pavia que, si bien se encuentra alejada del escenario más cruento de la guerra, no se contaba entre los principales centros intelectuales italianos. Por eso, lo hace acompañado de Adramitteno y Elías del Medigo, para no interrumpir su perfeccionamiento en las lenguas griega y hebrea. A todo esto, continúa con sus ejercicios poéticos, pero la vacilación entre filosofía y poesía se va ahondando en su espíritu. De regreso a Mirandola, escribe al respecto a otra de las grandes figuras de este bienio: Angelo Poliziano. Cuando, por fin, Pico le co-

Munice que ha quemado sus elegías latinas, el poeta lo deplora, pero el episodio marca su adiós a la lírica, cuya frecuentación, empero, no es de lamentar, ya que le otorga un manejo poético de la prosa latina, que los siglos subsiguientes han celebrado. Así, queda vinculado epistolariamente a los dos nombres más importantes del humanismo: Ficino, que encabeza la actividad filosófica extrauniversitaria; y Poliziano, que marca las pautas del nuevo movimiento poético. Pero Pico se halla aún separado de ellos por la distancia física. Era, pues, inevitable que el joven se dirigiera a Florencia, el primer centro cultural de la época. Varias razones confluyen para ello: en primer lugar, y pese a su edad -Pico cuenta a la sazón 21 años- ya había adquirido una formación cuya solidez lo ponía en óptimas condiciones para extraer de una estancia florentina el mayor provecho intelectual. En segundo término, mientras la figura de Aristóteles aún campeaba en los claustros universitarios, el "nuevo" Platón -que atraía tan profundamente al joven- se había instalado en Florencia. En tercer lugar, las circunstancias externas favorecían el viaje: de un lado, ninguna otra ciudad ofrecía en aquel entonces tal riqueza de material bibliográfico y tan entusiasta movimiento intelectual; de otro, Pico sabía que su nombre se había abierto camino precozmente entre los grandes de Florencia y, por tanto, podía esperar ser bien recibido en ella. Por último, la guerra que lo impulsó al refugio mirandolano había amainado y, aunque la situación política italiana seguía siendo tensa, la figura de Lorenzo Medici -que en ese momento alcanzaba su máximo esplendor- constituía una garantía de equilibrio y, por ende, de relativa paz, promesa a la que se añadía la realidad de su ya célebre munificencia de mecenas (8).

Pico llega a Florencia en la primavera del 1484, relacionándose inmediatamente con los eruditos que frecuentaban el círculo de Lorenzo y en el afán de profundizar sus estudios neoplatónicos. Desde este punto de vista, como es obvio, el contacto más importante que establece el Mirandolano en ésta, su primera estancia florentina, es el de Marsilio Ficino. Después de haber estudiado filosofía y retórica en Pisa y Medicina en Bologna, Ficino había sido convocado a Florencia por Cosme de

Medici para que se consagrara enteramente a la reflexión y enseñanza de la obra platónica. La invitación de Cosme tenía como último objetivo la fundación de la Academia florentina, lo cual finalmente se produjo. Muerto Cosme, Ficino encuentra en sus sucesores, Piero y, especialmente, Lorenzo, grandes mecenas que impulsan su trabajo en pro del platonismo cristiano. Fuertemente influenciado por la filosofía alejandrina, también Ficino buscaba las líneas de conciliación entre la metafísica platónica y la aristotélica. Para ello, se apoya en algunos esbozos de síntesis ya trazados por los primeros neoplatónicos. Así, la visita de Pico sorprende a Marsilio cuando éste se halla traduciendo a Porfirio y al Pseudo Dionisio -entonces, Dionisio Areopagita-, después de haber llevado a cabo sus versiones latinas de los diálogos platónicos. En síntesis, cabe suponer que, desde una visión cristianizada del Ateniense, que lo hacía interesarse por la innegable dimensión mística de los neoplatónicos, Ficino mostró a Pico que el camino que desde la filosofía llevaba al cristianismo, se vuelve más expedito partiendo de Platón que del Aristóteles conocido por el joven. Como hemos dicho, Marsilio declara creer en la concordia platónico-aristotélica. Sin embargo, más que buscar una síntesis entre ambos gigantes del pensamiento griego, es dable suponer que la sabiduría cristiana que Ficino propone es de corte exclusivamente platónico. Según veremos, esto habría de provocar una diferencia entre Marsilio y Pico; por ahora, estamos en el momento en que Pico descubre a Platón en Ficino y en que Ficino cree descubrir un nuevo Platón en Pico (9).

También Poliziano había emprendido estudios de filosofía platónica con Ficino: ello se sumaba a la profunda cultura helénica que lo hizo célebre. Poliziano va hacia la filosofía por la filología; más aún, sus últimos comentarios a las obras aristotélicas son de neto carácter filológico. En sus obras más específicamente literarias, insiste, en cambio, en que el artista debe, sobre todo, expresarse a sí mismo. Pero Poliziano no muestra una conciencia teórica clara de la autonomía de la poesía respecto de la filosofía, la oratoria o aun la historia. Por el contrario, Pico la posee y, al elegir el arduo combate de la filosofía, se empeña con afán en defender, como

veremos, con vuelo poético sus propios baluartes. Por lo demás, es un hecho que, en clave platónica, se torna difícil trazar una nítida línea divisoria entre ambos campos. Y el clima florentino estaba regido por la palabra del Ateniense, que resuelve en perfecta ecuación la simetría entre un pensar noble y un decir hermoso. Los hombres ilustrados de Florencia, y con ellos Pico, aprendieron esta lección de una vez para siempre, aunque no todos supieran incorporarla a sus propias obras con la maestría del Mirandolano. Por otra parte, era bien conocido de todo el círculo médico el hecho de que, mientras Poliziano hacía retomar a los latinos el camino de Grecia -por ejemplo, mediante sus lecciones públicas sobre Homero-, Marsilio introducía a Grecia en la latinidad.

Pero Pico trabó conocimiento y aun anudó lazos de profunda amistad con otros letrados florentinos: entre ellos, cabe destacar el nombre de Cristoforo Landino, quien, desde el 1458, enseñaba en esta ciudad retórica y poética; y el de Bernardo Pulci, autor de poemas cristianos. Pero quienes merecen una especial mención en este sentido son los hermanos Antonio, Domenico y Girolamo Benivieni, que brillaban en las letras florentinas, especialmente, por sus odas. Con el último de los nombrados, Pico ahonda su amistad, relación a la que aludimos al referirnos a su primer viaje a Florencia. Ello obedece, sin duda, a la extraordinaria afinidad espiritual que lo unía a Girolamo y que se pone de manifiesto en dos hechos significativos: el único trabajo que Pico -tan celoso de su originalidad cuanto de su independencia intelectual- dedica a una obra ajena es precisamente su Comento alla Canzone dell'amor celeste e divino, escrita por Benivieni desde una óptica platónica a ultranza. Por otra parte, y en lo que concierne a aspectos más personales, el Mirandolano hará constar su expresa voluntad de que sus propias cenizas reposen en la tumba de Girolamo (10).

Párrafo aparte hay que dedicar a la relación de Pico con Lorenzo y la ciudad que con tan avezada mano él regía. Como no podía ser de otra manera, los acerca el común amor a la cultura. En el momento del arribo de Pico, la recién florecida paz permite a Lorenzo cultivar las letras menos apremiado por urgencias de gobernante que en otras ocasio-

nes. Se ha dicho muchas veces que la verdadera vocación del Magnífico era la poesía. Opinión defendible, a condición de recordar que, para Lorenzo, la creación literaria y el mecenazgo constituían diversas exigencias de un mismo llamado: el del Arte. Es en respuesta a ese llamado que también modela armoniosamente el alma de una ciudad, cuyo artífice se siente, dada la imagen de gobernante forjada en la época y que Machiavelli se ocupará de dibujar prolijamente. No negamos, claro está, el que un artista prefiera una determinada forma de creación; simplemente nos limitamos a señalar una actitud que respalda y fundamenta las múltiples actividades de esta figura que, por sí sola, resume un rasgo esencial del espíritu de su tiempo, así como sintetiza la idiosincracia de su pueblo. Florencia, y con ella el Florentino, deslumbran en la inmediatez de su presente espléndido. Por eso, el distanciamiento entre Lorenzo y el Mirandolano sobrevendrá años después, cuando diversas visiones del futuro —o acaso sólo la de Pico— los separe. Pero ésa será la ocasión del alejamiento, ésta es la del encuentro. Y ese encuentro queda reflejado en la famosa carta que el 15 de julio del 1484 Pico dirige a Lorenzo, con el propósito de elogiar los poemas que el Magnífico había redactado en lengua toscana (11). A nuestro juicio, dicha carta marca el principio del momento clave en el itinerario piquiano. Para rastrearlo, se han de entrever, más allá de la cortesía lisonjera que la época imponía, ciertas convicciones del Mirandolano sobre la poesía y el lenguaje de la cultura en general, que se harán mucho más explícitas en la crucial correspondencia con Ermolao. De esas convicciones, que se van sedimentando en el espíritu de Pico, destacaremos tres.

El primer rasgo notable de esta carta está vinculado con la ya insinuada actitud espiritualmente independiente y abierta propia de nuestro autor: la carta se cierra aludiendo al hecho de que Lorenzo ha honrado la lengua toscana con sus poemas. Y esto es significativo, en un momento en que los intentos literarios en vulgar no contaban, ni mucho menos, con la unánime aprobación de los humanistas de aquel tiempo, quienes frecuentemente se encastillaban en una idolátrica y excluyente admiración por el magisterio de los antiguos poetas latinos. Más aún, dema-

siados humanistas de entonces tenían por máxima ambición el calco perfecto del latín del siglo primero, en una actitud, por cierto, antihistórica. Otra será la posición piquiana, que empero se revela ya en el detalle mencionado, La segunda nota a subrayar en el comentario de Pico, concierne sólo aparentemente al manido problema de la relación entre forma y contenido. En efecto, para enfatizar las virtudes de la poética laurenciana, Pico apela a la comparación con las de Dante y Petrarca, marcando las carencias que advierte en ellos. En el primero, cuya riqueza conceptual alaba, echa de menos el canto; en el segundo, elogia la musicalidad del verso, pero deplora que frecuentemente éste halague el oído sin enseñar nada al alma. Si bien Pico se sirve de este juicio -por demás severo y discutible- para ponderar el hecho de que en la lírica de Lorenzo se ha logrado, supuestamente, la conjunción de gracia y profundidad, lo que importa es la posición piquiana que se trasunta en ese juicio: la más alta poesía es la que armoniosamente habla con la verdad. Pico reclama, pues, la síntesis de sentencia y música, de doctrina y sonoridad. Y, en todo caso, muestra una inquebrantable constante de su vida intelectual: la renuencia a aceptar posiciones excluyentes, o, si se quiere expresarlo en términos positivos, su capacidad de integración de todos los elementos valiosos que intervienen en una cuestión determinada o en un ámbito de problemas. Esa actitud fundamental reaparece en la última característica que importa destacar y que, aunque roza tangencialmente el tema de la carta, contribuye a esclarecer nuestra conjetura acerca de esta instancia de la evolución piquiana inmediatamente anterior a su momento crucial: cuando Pico se refiere a la profundidad doctrinal de la poética de Lorenzo, en primer lugar, señala que ella traduce tanto el pensamiento platónico cuanto el aristotélico; en segundo término, celebra la capacidad del autor de renovar esas ideas, por haberlas hecho suyas. Así se advierte la convicción piquiana de la compatibilidad de ambas perspectivas, a las que ubica en paridad de méritos: la sabiduría aristotélica no es puesta por debajo del platonismo que enfervorizaba al círculo mediceo. Por otra parte, no escatima elogios a la hora de indicar que las dos vertien-

tes sobre las que se funda el saber occidental sólo pueden seguir vivas y fecundas cuando no se las circunscribe a la mera repetición o al comentario. Recuérdese que es precisamente esto lo que muchos círculos universitarios de entonces se limitaban a hacer. En suma, la carta a la que se ha aludido insinúa lo que constituirá un norte en la vida de Pico y del que él va cobrando una creciente conciencia: la ambición de síntesis integradora y armónica en cualquier orden del mundo cultural.

2. El descubrimiento de la propia misión.

Tal es el estado de la evolución intelectual del Mirandolano cuando tiene lugar el intercambio epistolar con Ermolao Barbaro, que indicamos como hito fundamental que dividiría los dos tramos de su trayectoria, separando su etapa de formación -que se cierra aquí- de la de expansión y creación. Por ello, dicha correspondencia requiere un tratamiento más detallado. A comienzos del 1485, Ermolao, el patricio veneciano empeñado en traducir a Aristóteles en elegante forma latina, dirige a Pico una carta en la que, tangencialmente, ataca a los filósofos escolásticos, calificándolos de "rudi, inculti et barbari". La respuesta piquiana no se hace esperar, suscitándose así entre ambos la célebre polémica que, en opinión de algunos intérpretes, versa sobre retórica y filosofía (12). De hecho, esa epístola, que es una suerte de manifiesto, se conoce con el título "de genere dicendi philosophorum". Fue el mismo Ermolao quien involuntariamente se lo proporcionó, al referirse, al comienzo de su réplica posterior a Pico, a la "litem et controversiam veterem inter nos et illos de genere dicendi philosophorum" (13). Pero rastreemos ese cruce de cartas.

La epístola que provoca la confrontación de perspectivas es la que Ermolao escribe a Pico desde Venecia, fechada el 5 de abril de 1485 (14). Se abre con los elogios retóricos de rigor en la época, en los que se podría atisbar, con todo, algún matiz irónico: Barbaro se congratula por un hombre como Pico, de tanta erudición que no hay casi nada que ignore, y de tanto afán que pareciera no saber nada (... tanta cura, ut nihil omnino scire videatur). Es interesante notar que Ermolao considera a Pico un poeta excelente y un eminente orador, aunque también un filósofo, primero aristotélico, después platónico (15). Pero un resquemor

parece animar al viejo maestro acerca de posibles "desvíos" del joven: probablemente preocupado por la dedicación de éste a los escolásticos en el círculo paduano, le advierte que su única deficiencia es el griego, de manera que, aun cuando Pico no necesita acicates y ha hecho grandes progresos en ese terreno, lo invita a profundizar en la literatura griega. Según declara, nadie que haya descuidado su estudio ha escrito ningún trabajo memorable en latín. Y es a propósito del "buen latín" que se insertan ahora las siguientes afirmaciones de Ermolao: en primer lugar, niega el carácter de autores latinos a germanos o teutones, aun cuando hayan escrito en latín. Más aún, sostiene que estaban muertos en vida, ya que por su estilo merecen ser llamados rudos, incultos y bárbaros, aunque hayan dicho algo útil. Porque Ermolao afirma, explícitamente, que sólo el brillo de un estilo elegante y puro confiere a un autor fama inmortal. En segundo término, ejemplifica sus afirmaciones diciendo que un escultor no es celebrado por el valor del material que cincela, sino únicamente por el arte que demuestre al trabajar ese material: entre los mismos poetas, sostiene, los mediocres pueden abordar los mismos temas que trataron Homero y Virgilio, pero ello no los eleva al rango de éstos. Finalmente, y expresando su temor por haberse extendido demasiado en esta cuestión, cierra su carta congratulándose por la dedicación de Pico a las humaniores litterae.

La respuesta piquiana lleva fecha del 3 de junio del mismo año (16). En este breve tratado filosófico, como dice Garin, y a continuación del usual prólogo elogioso, Pico recoge las acusaciones de su correspondiente a los escolásticos "bárbaros": se lamenta -y él sí apela a una ironía abierta- por haber "desperdiciado" seis de sus mejores años descuidando el estudio de las bellas letras y dedicándose a frecuentar la lectura de Alberto Magno, Tomás, Duns Escoto, Averroes, en fin, todos esos "bárbaros que tenían a Mercurio en su corazón, si no en los labios". No obstante, si alguno de ellos resucitara, siendo como eran expertos en argumentar, podría defender su caso. De esta manera, Pico apela al recurso literario de poner en boca

de un imaginario acusado la defensa de la filosofía escolástica y del latín en que ésta se expresa. No obstante, más allá de esta cortesía, se revela el verdadero pensamiento piquiano al respecto, que es dable sintetizar como sigue: el valor de la filosofía -cabe recordar aquí que se está tratando en particular de la escolástica- no radica tanto en la forma en que se presenta cuanto en su objeto mismo, que es dilucidar las razones de lo humano y lo divino. Así, la gloria de los filósofos se adquiere "ubi non de matre Andromaches, non de Niobis filiis, atque id genus levibus nugis, sed de humanorum divinarumque rerum rationibus agitur et disputatur..." Añade que, en la investigación de dichas razones, la filosofía "bárbara", lejos de merecer la acusación de ruda u oscura, ha sido tan aguda que hasta se la tilda de excesivamente escrupulosa, si es que se puede serlo demasiado en esta clase de búsqueda; pero los caminos que conducen a la majestad de lo verdadero son estrechos y carecen del encanto de la mollitudo.

El carácter firme, austero, combativo -casi se diría heroico- de la personalidad intelectual de Pico hace aquí su aparición: señala que el encantamiento de la mollitudo constituye el arma peligrosa con que el rhetor seduce como un prestidigitador a la multitud, la cual experimenta, en cambio, horror ante la casta exigencia de la filosofía, cuya misión consiste en conocer la verdad y demostrarla, sin trampas artificiosas, a los pocos capaces de mirar algo en profundidad. Si se admite que el latín filosófico -léase "escolástico"- no debe ser necesariamente elegante, pero debe ser latín, la cuestión radica entonces en decidir qué es "buen latín" y si éste sólo se reduce al estilo romano o no. Pico sostiene que una expresión es correcta, filosóficamente hablando, en la medida en que se ajusta a lo que se pretende enunciar y no, por ejemplo, por la musicalidad de la frase. Por lo demás, un árabe o un egipcio pueden manifestar lo mismo, y hacerlo bien, aunque no en latín. En una lengua, la rectitudo de los términos, vale decir su propiedad, es determinada o bien convencionalmente por arbitrium, o bien por la índole misma de las cosas, o sea por su natura (17). En el primer caso, no se puede negar a los escolásticos su derecho a usar las voces latinas con un significado preciso en el que todos ellos concuerden. En el

segundo -esto es, si la propiedad con que se emplea una palabra depende de la naturaleza de la cosa que señala-, no es el rhetor sino el philosophus el que ha de erigirse en juez, puesto que es él quien contempla y explora la naturaleza de la realidad. Pico concede que eloquentia y sapientia pueden converger; más aún, si retóricos y poetas han separado la elocuencia de la sabiduría, no es menos cierto que muchos filósofos se han hecho culpables de alejar la segunda de la primera. Afirmada la compatibilidad entre ambas, subsiste su distinción y, en ella, Pico defiende la superioridad de la sabiduría, apelando a un argumento que, si se tiene en cuenta la posición de Ermolao, bien se podría considerar ad hominem y no sólo de autoridad: recuerda que el mismo Cicerón prefiere una sagacidad balbuciente a una locuacidad vana. Más todavía, el filósofo medieval Escoto ha escrito sobre Dios y la naturaleza sin gusto y en palabras que no son elegantes. Abordando los mismos temas, el poeta antiguo Lucrecio se ha expresado insensata aunque elegantemente: uno demuestra tener os insipidum; el segundo, mens insipiens. El Mirandolano ejemplifica esto diciendo que no se busca en una moneda la elegancia del relieve, sino la materia de la que está hecha, y no hay nadie que no prefiera el oro puro acuñado por teutones al oro falso acuñado por romanos. Así, Pico concluye: "vivere sine lingua possumus forte, non commode, sed sine corde nullo modo possumus. Non est humanus, qui sit insolens polittioris litteraturae. Non est homo, qui sit expers philosophiae".

Pico cierra su carta apelando a la cortesía una vez más: manifiesta que su intención ha sido similar a la del Glaucón platónico, que no defiende la injusticia. ~~Así como, el ánimo de incitar a Sócrates a ensalzar la justicia.~~ Sin embargo, es evidente que nos encontramos aquí con el verdadero pensamiento de Pico, quien explícitamente fiesa su repugnancia ante ciertos gramaticastros que "cuando han hecho un par de descubrimientos etimológicos, se envanecen hasta el punto de tener en nada a los filósofos".

La respuesta de Barbaro fue tan extensa como la piquiana (18). Sin embargo, la réplica de Ermolao es mucho menos lineal y -preciso es decirlo- menos sólida. De engorroso trámite, presenta un Leitmotiv en su argumentación: se apoya en la elocuencia con que Pico defiende su tesis

para mostrar que los adversarios de la elocuencia sólo pueden sostener su causa encomendándose a... a un hombre elocuente.

Tratemos ahora de rastrear el procedimiento utilizado por Pico y de anotar después en su posición los rasgos significativos que quedan incorporados a su pensamiento y que se revelan aquí por primera vez. La argumentación piquiana discurre, en primer lugar, distinguiendo y oponiendo retórica y filosofía; en segundo término, distingue también entre retórica y elocuencia; en tercer lugar, muestra la viabilidad de un lenguaje filosófico elocuente; por último, extiende el ámbito de la elocuencia a toda forma de sabiduría y no sólo a la filosófica. En la polémica, la posición piquiana pone de manifiesto blancos de ataque y puntos de defensa. En cuanto a los primeros, es evidente que la superficialidad, por elegante que sea, resulta inaceptable para el Mirandolano: lo que recusa explícitamente es, en efecto, el "genus levibus nugis". Ahora bien, nótese que en este "género" puede estar incluida -aunque no necesariamente- cualquier disciplina de las que desvelaban a ciertos humanistas de su tiempo; así, la poesía puede ser excelsa y reveladora, pero también vana; la gramática puede dar cuenta de la estructura de pensamiento de una civilización, pero también puede perderse en una formalización estéril; la filología puede devolvernos la visión prístina de las cosas, pero también caer en una erudición vacua. En todo caso queda claro el rechazo de Pico ante cierta clase de frivolidad intelectual, a la que eran proclives algunos humanistas. Tal rechazo se manifiesta en la determinación con la que se niega a conceder a la forma un privilegio respecto del contenido y al mismo hecho de separar ambos aspectos como si se tratase de compartimentos estancos.

El segundo blanco del ataque piquiano, como consecuencia de lo anterior, es la retórica. Esto no sólo en virtud del carácter artificioso que ella puede asumir, sino también por la peligrosidad que tiene en su eficacia al escamotear la verdad, fin último ésta del filósofo. Dicho peligro se agudiza por la gran facilidad con que es persuadido el destinatario del discurso retórico; por el contrario, lo arduo de la demostración filosófica lo aleja de caminos tan largos y complejos -pién-

sese especialmente en las quaestiones escolásticas- los cuales, empero, conducen a los planos más profundos de la realidad. Para Pico, esto no implica una actitud soberbia ni aristocratizante del filósofo, al contar con pocos secuaces en comparación con los del rhetor. El Mirandolano subraya que esa escasez numérica obedece a las mismas notas esenciales de la filosofía. Así, no señala una posición irreductible entre ésta, de un lado, y la poesía, la gramática o la filosofía de otro; el conflicto inconciliable se da entre la primera y la retórica en sus usos más frecuentes. Por cierto, es insoslayable aquí el recuerdo del enfrentamiento entre los sofistas y Platón, tan venerado en los días de Pico. Pero cuando éste se refiere a la misión del rhetor y al objeto propio de la retórica, no habla aún de la elocuencia, la cual, de suyo, se distingue de la filosofía sin oponerse a ella. En tal distingo se ha de tener presente que la elocuencia es, en primer lugar, la facultad de expresarse claramente y con propiedad, no el don de hacerlo de una manera convincente, ya que esto último se puede dar eventual o accidentalmente como una consecuencia. Lo esencial de la eloquentia es, pues, el poder expresivo -no necesariamente persuasivo- de traducir de manera cabal la índole del propio pensamiento y, sobre todo, la de las cosas; a diferencia de la retórica, la elocuencia se apoya más en éstas que en la probable interpretación que haga del discurso el destinatario u oyente. En tal sentido, el "buen latín" debe ser, sin duda, elocuente. Y lo era el de los filósofos "bárbaros", es decir los medievales, aun cuando sus expresiones podían no ser las más elegantes. El Mirandolano reivindica, pues, el derecho de los filósofos a adoptar no sólo un léxico técnico sino también un estilo propio, que es válido en la medida en que se adapta a lo que más importa, es decir a la expresión de la verdad. Así, formula su defensa de la compatibilidad entre elocuencia y filosofía.

Ahora bien, la exactitud de esa adaptación a la verdad que se quiere expresar en la filosofía escolástica es tal que a quienquiera que esté familiarizado con ella le es imposible imaginarla en otra clave que no sea la de su neto, aritmético latín. El mismo Pico ensaya una enumeración de las virtudes de ese estilo y del lenguaje que le es propio. Pero se debe eludir aquí el riesgo de suponer que está empeñado en la apo-

logía de una tradición filosófica particular: en ese caso, se olvidaría una de las notas esenciales del pensamiento piquiano: la breve e intensa vida del Princeps Concordiae es, como veremos, una permanente repulsa de toda fórmula estereotipada, un constante negarse a la estrechez de un dogma filosófico (19). La cuestión es, recordémoslo, de genere dicendi philosophorum, y lo que Pico defiende ahora no es una escuela, una corriente u orientación filosófica, sino la validez del estilo expresivo de cada filosofía. Explícitamente advierte a Ermolao que también los filósofos prestan atención a la forma de sus trabajos, pero añade que la forma exigible a un filósofo no es la que cabe reclamar a otro, o a un poeta. Es por ese principio por el que recusa la pretensión de que el filósofo elocuente haya de expresarse sólo en latín ciceroniano. Y puntualiza que quizás aquellas palabras que el oído rechaza por ásperas son acogidas por la razón como las más apropiadas para las cosas. De modo que, tangencialmente, nos encontramos con otro punto importante de la defensa piquiana: el que concierne a la reivindicación de la filosofía en cuanto tal y no de una posición dogmática, cualquiera ella fuere. Así, al rechazo de la mera superficialidad elegante en pro de la búsqueda de la verdad, se agrega ahora el repudio de asumirla sólo parcialmente.

Pero hay más: Pico tampoco acepta que el camino de la filosofía sea el único para llegar a la verdad. En efecto, la sapientia, dice, no sólo reviste las formas rigurosas del pensar filosófico; también la poesía, por ejemplo, al menos la llamada a ser inmortal, puede revelar las verdades más profundas, precisamente por hincar sus raíces en el ser. Pico sabía que los grandes poetas griegos y latinos habían dado pruebas de ello, mas es cierto también que, tres siglos antes de la polémica que analizamos, lo había demostrado un autor tan medieval como Juan de Salisbury. Desde el punto de vista piquiano, tanto la filosofía escolástica como la poesía clásica están ordenadas a la verdad, sin que ninguna de las dos pueda constituir por sí sola un sucedáneo de ella. Ambas intentan desentrañar el núcleo oculto del saber, tarea a la que están convocados los espíritus diligentes y profundos, sean ellos 'refinados' o no. De ahí que Pico, en ésta, su defensa de la sabiduría -y desde su cris-

nismo nutrido de lecturas teológicas, descalifique a un poeta tan celebrado como Lucrecio, a quien atribuye, como vimos, una mens insipiens, comparándolo con la profundidad de un Escoto, de despojada expresión. De ahí también que, en cambio, él mismo haya redactado un enjundioso comentario a la Canción de amor compuesta por su amigo Benivieni sobre el ascenso espiritual del Banquete platónico. Semejante amplitud de miras -que, por cierto, constituye la desazón de sus intérpretes ante la imposibilidad de clasificarlo (20)- lleva a Pico a probar las llaves de diferentes puertas que se abren ante el misterio del ser. Pero él mismo declara que es preferible una llave de madera capaz de abrir esa puerta a una de oro que no lo consiga: "Praestat omnino aperire lignea, quam aurea excludere" (21). Por eso se ha internado en tan diversas sendas. Consciente de las graves decisiones que su tiempo reclamaba, Pico opta por la causa de la verdad, y por la seriedad y amplitud con que su búsqueda habría de encararse desde múltiples caminos. La carta que ahora examinamos constituye la declaración pública de esa opción y, por ende, una suerte de "presentación en sociedad" del Mirandolano en el círculo intelectual de su época. Sobre el cierre de la argumentación que la sustenta, Pico vuelve a su comienzo, sosteniendo que, si su siglo no puede llamar "humanus" a quien no se haya cultivado en las bellas letras, ni siquiera es homo aquel a quien la philo-sophia, o sea el amor a la sabiduría, en cualquier ropaje que ésta se presente, le es ajeno. En el comienzo de la actividad piquiana resuena, pues, el "Todo hombre por naturaleza tiende a saber". Y cierra así la apología de la búsqueda de la verdad unificadora con una convicción aristotélica.

Si se quisiera apelar a las imágenes clásicas que los humanistas tanto amaban, se podría decir que la epístola de genere dicendi philosophorum marca el cruce del Rubicón en la trayectoria piquiana; el Mirandolano opta por la filosofía y, dentro de ella, elegirá, según veremos, una senda agustiniana -y, en esa medida, neoplatónica- basada en la síntesis filosófico-teológica. En un espíritu ilustrado y abierto como el suyo, arraigaba ya la convicción de que cierto número de verdades son comunes a todas las corrientes de pensamiento y aun a todas las re-

ligiones. Pero esa declarada convicción subjetiva debe ser probada: hay que demostrar que realmente existe. Y, como es obvio, hay que probarlo desde la filosofía. Por ello, no puede sorprender que, después de haber estudiado en las principales ciudades italianas, de haber escuchado a sus eruditos más notables y de haber frecuentado a los más refinados hombres de letras, Pico quiera dirigirse a la universidad de París, que precisamente había visto nacer y consolidarse las más grandes corrientes filosóficas y teológicas que llegan al siglo XV.

Se impone aquí una digresión: nos hemos referido a la importancia de Florencia en el movimiento intelectual de esta centuria, pero no a su universidad. Y cabe preguntarse por qué ésta no adquirió un rango relevante ni acompañó el brillo de la corte medicea en los años que nos ocupan. La explicación es algo compleja, pero, tomando sólo los factores principales, se puede decir que, en primer lugar, la riqueza de esta ciudad hacía que fuera costoso vivir en ella y, por tanto, los estudiantes -que habían atenuado el carácter díscolo y violento de sus antecesores medievales, pero que, en general, seguían siendo igualmente pobres y trashumantes- afluyeron a otras universidades como las de Padua y Bologna. Además, y viniendo ahora a razones de mayor peso, Padua y Bologna mostraban la solidez de una tradición ya secular, que su joven hermana florentina no podía lucir. Con su sagacidad habitual, Lorenzo advierte tal situación y así promueve, en el 1472, una universidad en Pisa, con el objeto de convertirla en la ciudad universitaria de los toscanos, así como Padua era la de los vénetos y Pavia la de los lombardos. Esto compensó, de hecho, la menor incidencia política y comercial pisana en el panorama italiano. Estas circunstancias dan cuenta del silencio con el que hemos pasado por el ámbito universitario florentino y, a la vez, explican la falta de interés que Pico mostró por él. Por otra parte, algunos autores han aludido a cierta reserva en la hospitalidad con que Florencia acogió a Pico, indicando que él nunca pareció poder sentirse florentino. Compartimos esa impresión. A la ya señalada renuencia piquiana al arraigo, debe sumarse cierto carácter distanciante y desdeñoso de los toscanos. Esta característica encontraba, por cierto, una formulación externa en

estructura social y aun en sus leyes: la primera se basaba en la consorteria, una forma extensa de clan familiar, es decir una organización fundada primordialmente en el lazo sanguíneo. En cuanto al aspecto jurídico, los requisitos para la obtención de la ciudadanía eran tales que no puede sorprender que quien, como Pico, no fuera toscanos de sangre ni tuviera una larga radicación en esas ciudades, se sintiera exilado en las mismas (22).

Así pues, en julio del 1485, el Mirandolano abandona Florencia rumbo a París. Por cierto, los intereses culturales que guiaron a Pico durante su etapa de formación fueron filosóficos y teológicos. Gian Francesco dice en la Vita que, después de haber desechado los estudios de derecho y de haber dado su adiós a la lúrica, Pico se dedicó por entero "tanto a la filosofía humana cuanto a la divina" (23). Por "filosofía divina" Gian Francesco entiende la teología cristiana; en todo caso, se sabe que la Florencia del silo XV reservaba los términos "divinitas" para la teología -en particular, la ciencia sagrada-, y "humanitas" para los estudios literarios. Ahora bien, el centro europeo universalmente reconocido de los estudios de teología cristiana era la Sorbona, aun cuando también tenían peso Lovaina y Colonia. Con todo, es menester puntualizar que, de acuerdo con su historia universitaria reciente, teñida de escolasticismo, la actividad académica parisina no ahondaba en el período patristico: la teología de los Padres, nutrida directamente en fuentes bíblicas, pretendía ser apologética y edificante, estaba claramente animada por el afán de formación espiritual y redactada generalmente en un estilo prolijo, que ignoraba la controversia rígidamente pautaada. En cambio, la teología de Colonia, Lovaina o París, descuidando las fuentes bíblicas y la tradición patristica, era toda ella una disputatio permanente, que se libraba muchas veces en un latín estilísticamente basto. En virtud de las diversas escuelas en pugna, se puede decir que las mencionadas universidades se destacaban, más que por ofrecer una teología determinada, por haber dado con una metodología teológica, si bien es necesario insistir en que frecuentemente los halágos de un método ya afinado hacían perder de vista las metas efectivas a las que dicho método debía conducir. Como hemos anticipado, esta theologia disputatrix se de-

nominaba también "parisiensis" por el prestigio de que gozaba la facultad de teología en París y que atrae a Pico, quien reconoce en ella el principal centro de estudios teológicos de su tiempo (24). Esto llega a punto tal que los pronunciamientos parisinos en esta materia constituían la communis sententia, la opinión más autorizada.

Así pues, Pico incorpora a su formación la experiencia de un centro teológico, el principal de su tiempo. Pero, por lo que se ha dicho ya, sería un error esperar que su encuentro más pleno y directo con el pensamiento agustiniano tuviera lugar durante esta estancia parisina. Lo fundamental de este período -que se extiende por ocho meses-, se debe detectar, en nuestra opinión, teniendo en cuenta el motivo que lo lleva a París y que se ha de buscar en el estado en que se halla su evolución cultural y espiritual en este momento: como señalamos, Pico ya había entrevisto su misión de concordia y se había percatado de que ella habría de construirse sobre bases filosóficas y teológicas. Como es obvio, una tarea de conciliación no se puede emprender sin un conocimiento preciso de las posiciones en pugna. Es este conocimiento lo que el Mirandolano busca en París, con la mira puesta precisamente en la superación de las disputas estériles. Sin duda, asistió con interés a las lectiones y disputationes parisinas, especialmente a la que se celebraba de manera periódica y pública, no exenta de cierta solemnidad, conocida como el actus sorbonicus. Esto le permite familiarizarse con las distintas direcciones de escuelas, los textos escolásticos, los métodos de estudio y exposición. Sin embargo, no se advierte en sus escritos ningún rastro claro de una doctrina particularmente propia del ambiente teológico parisino. En relación con este punto, las posiciones de algunos intérpretes difieren notablemente. Dorez y Thuasne, entre otros, han insistido en el supuesto entusiasmo con que Pico recuerda el stilus parisiensis (25). Por el contrario, algunos, como G. di Napoli, minimizan el valor de la estancia del Mirandolano en París, basándose en la pobre opinión piquina sobre el estilo literario usual en ella (26). Por nuestra parte, creemos que ambos juicios, tal vez no exentos de un matiz chauvinista, denotan cierta exageración. De todas maneras, no dan con lo que consideramos esencial en este caso: Pico acaba de abandonar Florencia, provie-

ne de un centro en el que el pensamiento se refugia y se desarrolla en cenáculos; por lo demás, gran parte de su formación transcurre en el silencio de serenas bibliotecas y en gentiles conversaciones celebradas en la privacidad de ambientes recoletos. París le muestra no sólo el arduo rigor del argumentar filosófico, sino también, y principalmente, la incidencia y los alcances del debate más abierto y público (27). Para un hombre que soñaba con una honda renovatio de las ideas -precisamente porque había comprendido la exigencia de su siglo-, el descubrimiento de una polémica abierta debe de haber tenido una gran importancia. Pensamos que, inspirado por esa característica del ambiente parisino, concibe el proyecto de extender los límites de la discusión hasta volverla "universal" en la más universal ciudad de la Cristiandad.

Con esta ambición, Pico se dirige nuevamente a Italia en marzo del 1486, consciente de haber extraído los mayores beneficios de los mejores centros europeos de estudio. En su permanencia en ellos fue guiado por el criterio que, desde su adolescencia, lo acompaña a lo largo de toda la vida: "se per omnes philosophiae magistros effundere, omnes schedas excutere, omnes familias agnoscere" (28). Pero, pese a tan vastos intereses, ninguno de los intelectuales de la época puede reivindicar para sí el título de maestro del Mirandolano, en el sentido de haber dejado una impronta determinada en su pensamiento (29). Pico regresa a Italia resuelto a llevar adelante la renovatio saeculi, tomando como punto de partida una pública disputa dirigida por él en Roma, una revisión de las principales tesis sostenidas en el pensamiento occidental, un debate donde se ventilaran sin exclusión los temas filosófico-teológicos que interesaban a la problemática urgente de la hora. El designio piquiano, que era el de acordar y sistematizar en una síntesis suprema los múltiples datos de diversas corrientes filosóficas y teológicas, se funda -digámoslo una vez más- en su convicción de la existencia de un saber absoluto, fraccionado y disperso, pero subyacente y reconocible en los distintos sistemas especulativos. Este saber era concebido por Pico como la posible traducción humana del contenido del Verbo. O, si se quiere expresarlo en términos inversos, se trataba de recuperar, en la visión humana de la realidad, la esencial unidad de su origen divino (30).

También esta idea es profundamente agustiniana. Así, el joven pone manos a la obra y emprende la redacción de las tesis centrales de la discusión. Su misión estaba claramente visualizada y la ciclópea tarea que implicaba ya puesta en marcha. Se cierra así la etapa de formación y se acercan ahora para Pico los difíciles tiempos de prueba en que deberá bajar a la arena e intentar hacer oír su voz en el variado y confuso rumor de aquella época.

NOTAS AL CAPITULO II

- 1) Cf. Vita di G. Pico della Mirandola, a cura di T. Sorbelli, Modena, 1963, esp. pp. 40-42.
- 2) En la presentación del itinerario de Pico, nos basamos, entre otras piezas bibliográficas, en Garin, E., G. Pico della Mirandola. Vita e dottrina, Firenze, 1937; Gautier-Vignal, Pic de la Mirandole, Paris, 1938 y Baker, D., G. Pico della Mirandola. Sein Leben und Werk, Dornach, 1983.
- 3) Pico quema después las ejercitaciones poéticas redactadas en este primer encuentro con el ambiente florentino. No obstante, nos han quedado unos pocos sonetos, de inspiración petrarquesca, cuya temática es importante subrayar: sugieren deseos de liberación del amor terreno, cierto sentido de la inminencia de la muerte, y una vaga aspiración a lo divino. Cf. Dorez, L., "Sonetti di Pico della Mirandola", en Nuova Rassegna II (1894) p. 97 y ss.
- 4) Dirá en el Discurso: "At ego ita me institui, ut in nullius verba iuratus, me per omnes philosophiae magistros funderem, omnes schedas excuterem, omnes familias agnoscerem", p.140.
- 5) Casi un capítulo aparte -cuya redacción, empero, nos desviaría de masiado de nuestro tema- merece la figura de Elías del Médigo y su importancia como director de la Escuela Talmúdica en Italia. Nos limitamos, pues, a remitir a Secret, F., La kabbala cristiana del Renacimiento, Madrid, Taurus, 1969, caps. III y V. A Elías -y no a Flavio Mitriades, personaje de dudosa solvencia intelectual- debe Pico toda su formación en el pensamiento judío y árabe, especialmente, la que se trasuntará en el Heptaplus.
- 6) Cabe anotar que la figura de este filósofo bizantino del siglo IV es una de las más recurrentes en Pico, quien se sirve de los comentarios de Temistio, en especial, en lo que respecta al intento de conciliación entre el pensamiento platónico y el aristotélico.
- 7) En esta etapa, la influencia de Ficino sobre el Mirandolano se hace particularmente importante al revelarle al joven la prisca theologia, basada en la convicción de Marsilio de que el pensamiento filosófico griego -sobre todo, en lo que respecta a to theión- era deudor de la antigua sabiduría egipcia y caldea.

8) Pocos meses más tarde del momento que nos ocupa, precisamente el 7 de agosto de 1484, con la llamada "paz de Bagnolo", cesa el fuego, de modo casi simultáneo con la muerte de Sixto IV. Recuérdese que este papa era quien se había aliado con Génova, especialmente, contra Florencia. En cambio, su sucesor en el pontificado, Inocencio VIII, se muestra mucho más proclive a pactar con los florentinos, por haber entrevisto en ellos a los árbitros en la compleja trama de rivalidades y facciones que dominaba la escena italiana de entonces. Pero podría decirse que, en realidad, ese papel sólo lo jugó Lorenzo Medici.

9) Es célebre el relato de la primera visita de Pico a Ficino, que este último redacta con el estilo propio de su tiempo, tan ansioso de hallar coincidencias significativas, que desdeña muchas veces las exactitudes cronológicas: en efecto, Marsilio subraya que el comienzo de su trabajo de traducción de Platón coincide con el día del nacimiento de Pico, que el joven llega a Florencia el mismo día y a la misma hora en que entregó los manuscritos para su publicación. Pero lo más significativo es la bienvenida del anfitrión: el hecho de que en cuanto el Mirandolano llega a su casa y comienza a hablarle de Platón, Ficino le responde que un nuevo Platón acaba de trasponer los umbrales.

10) Cf. Dorez, L., "La mort de Pic de la Mirandole", en Giorn.Crit.della Filosofia Ital. XXXII (1898) p.60.

11) Cf. Ruiz Díaz, A., "La carta de Pico della Mirandola a Lorenzo Medici", en Revista de Literaturas Modernas, Univ. Nac. de Cuyo, XIII (1978) 7-23. Contiene la traducción con notas de la carta, antecedida por un breve pero iluminante estudio preliminar. Aquí nos atenemos a esa versión.

12) Reiteramos nuestra opinión acerca de la importancia de esta correspondencia en el sentido de que, de un lado, perfila con nitidez la posición de Pico respecto de la cultura de su tiempo; de otro, y en lo que toca al itinerario piquiano en sí mismo, precede al descubrimiento que el Mirandolano hace de su misión. E. Garin, en la edición manejada, anota que la aludida respuesta de Pico constituye un verdadero tratado en

defensa de la pura especulación contra las pretensiones de los gramáticos. Y añade: "... esso rispecchia l'atteggiamento che il Pico doveva mantenere costantemente di fronte all'indagine filosofica e dinanzi all'umanesimo letterario". Por su parte, Ruiz Díaz compara la carta que Pico dirige a Ermolao y la que escribe a Lorenzo, señalando que sin una atenta lectura de esta última, "la defensa de los derechos de un lenguaje filosófico pierde una parte no desdeñable de su peso. Desde la poesía y con concreta referencia a los versos de Lorenzo, Pico, poeta renunciante, empieza a precisar en qué consiste su propio destino" (op. cit., p.11).

13) Cf. Ermolao Barbaro, Epistolae, orationes et carmina, Firenze, Branca, 1943, vol. I (ep. LXXXI), p. 102.

14) Cf. ibid. (ep. LXVIII), pp. 44-47.

15) Pico recoge esta insinuación que hace Ermolao sobre tal supuesta conversión filosófica, y puntualiza: "Diverti nuper ab Aristotele in Academia, sed non transfuga, ut inquit ille, verum explorator [...] Ita ut, si verba spectes, nihil pugnantius, si res, nihil concordius", Garin, E., ed. cit., p. 9. Adviértase esta nueva alusión a la concordia platónico-aristotélica.

16) Cf. Picus Mirandolanus. Opera Omnia, Torino, Bottega di Erasmo, 1972, vol. I, pp.21 y ss.

17) Pico se apoya en la tradición filosófica medieval sobre el lenguaje. A juzgar por los puntos que enfatiza en esta cuestión, es probable que haya tenido particularmente presente la tesis expuesta por san Anselmo en la primera parte de su De veritate.

18) Cf. nota 13.

19) Cf. nota 4.

20) Véase al respecto la erudita comunicación de E. Garin, "Le interpretazioni del pensiero di Giovanni Pico", en L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo, Firenze, Convegno Internazionale sul Rinascimento, 1965, vol. I, pp.4-31.

21) Carta del 30 de setiembre del 1489 a su maestro Guarino, publicada en el Giorn. Crit. di Fil. Ital. XXXI (1952) 523-524.

- 22) Cf. Guglielmi, N., La ciudad medieval y sus gentes, Bs. As., FECC, 1981. Véase, por ejemplo, lo consignado en la página 251: "La ciudad se precavía ante el peligro de ser gobernada por gente recién llegada; escatimaba el privilegio del ejercicio de la ciudadanía".
- 23) Vita, p.57 (cf. nota 1).
- 24) Dice, en efecto, en su Apologia: "Communem viam theologorum appellans quae communiter nunc tenetur Parisiis, ubi praecipue viget studium theologiae", Opera, I, 133.
- 25) Dorez, L- Thuasne, P. Pic de la Mirandole en France, Paris, 1897, p.61: "Les théologiens romains saient le 'stilus Parisiensis' dont Pic était si fier". Cf. también Gavillet Vignal, L, Pic de la Mirandole..., p.87.
- 26) Di Napoli, G., G. Pic della Mirandola e la problematica..., p.48: "Lo stilus parisiensis non ha dato una particolare impronta allo spirito di Pico, ne como stile ne come dottrina ne come metodologia; e non poteva darla, giacché il nobile studente italiano andava alla Sorbona tutt'altro che digiuno [...] L'esperienza parigina di Pico è stata nulla più che un'ulteriore esperienza umana e culturale da aggiungere alle altre".
- 27) Cuando, en el Discurso preparado para la disputa romana de las 900 tesis, Pico justifica su propuesta de discusión, dice: "Primum quidem ad eos, qui hunc publice disputandi morem calumniantur; multa non sum dicturus, quando haec culpa, si culpa censetur, non solum vobis omnibus, sed Platoni, sed Aristoteli, sed probatissimis omnium aetatum philosophis mecum est communis. Quibus erat certissimum nihil ad consequendam quam quaerebant veritatis cognitionem sibi esse, potius quam ut essent in disputandi exercitatione frequentissimi", DHD, 134.
- 28) Cf. nota 4. Recuérdese que, en esta época, se entendía por magistri los catedráticos, por familiae las escuelas, y por schedae las páginas, es decir los libros.
- 29) A diferencia de nuestra revista de los distintos hitos en el peregrinaje piquiano, no hemos mencionado nombres en el caso de su estancia parisina. Ello obedece a que, insistimos, nos parece más importante el co-

nocimiento que Pico adquiere entonces de un método, que el contacto que traba allí con los magistri. Sin embargo, hay que señalar que tanto su condición de aristócrata como su valor personal de erudito, lo hacen acceder a la corte francesa. En ella, el Mirandolano se relaciona con Robert Gaguin y con los hermanos Canay quienes, admiradores de la cultura florentina, intentaban impulsar el movimiento humanístico en tierra francesa. Entabla amistad también con Gilbert Montpensier, pariente de los Gonzaga. Todos ellos intervendrán a favor del Mirandolano en las ulteriores dificultades que éste habrá de enfrentar en Francia.

30) No huelga advertir una vez más que la aludida renovatio se funda en una suerte de actualización de autores que, si bien no habían estado ausentes, carecen, en la tradición de los siglos inmediatamente anteriores al XV, del peso que otros habían tenido. Así, se relee en una clave nueva no sólo a san Agustín sino también a Jerónimo y a Ambrosio, entre otros. Al comenzar la segunda parte de nuestro próximo capítulo, tendremos ocasión de comprobarlo a propósito de una cita de Savonarola.

CAPITULO III

EL NOMBRE DE SAN ANGUSTIN EN LA OBRA PIQUIANA

1. La etapa de producción

Decidido a intervenir activamente en la solución de la crisis de su tiempo, Pico regresa a Italia. Récala primero en Toscana y se reencuentra allí con sus amigos de la corte medicea, como Marsilio Ficino, a quien visita en Careggi. Pero la redacción de las tesis -que de 700 aumentarán a 900- no es empresa que admita amables distracciones. Con su comitiva alrededor y la mente llena de proyectos, Pico sigue camino a Roma, sin sospechar que a su juventud lo acecha una aventura de desproporcionadas consecuencias. De paso por Arezzo se prenda de Margherita, esposa de Giuliano Marotto dei Medici, pariente lejano del Magnífico, pero hombre de fuste en la estrecha sociedad municipal aretina. El apuesto e impetuoso joven intenta raptarla, con la colaboración de sus compañeros. El hecho exige reparaciones y el capitán de Arezzo, al frente de varios hombres, sale en persecución de Pico y su comitiva, hasta que, en una refriega, éstos son vencidos y donna Margherita devuelta a su marido. Maltrechos, Pico y su secretario se salvan y logran refugiarse en Perugia.

El episodio, de suyo intrascendente, dadas las costumbres cortesanas de la época, tendrá empero para el joven consecuencias nefastas. En primer término, deja entrever ciertos rasgos esenciales de la personalidad piquiana: no es el Mirandolano hombre llamado a la prudencia; por el contrario, es presa fácil de ímpetus cuyas consecuencias, aunque previsibles, él no se detiene a medir y que culminan, además, en intransigentes y amargos arrepentimientos de su parte. Este último rasgo hace asomar en Pico una espiritualidad casi petrarquesca: recuérdese, por ejemplo, la carta que Petrarca dirige a su hermano, después de la ascensión al Ventoux, en la que deplora la vida anterior de ambos. Así, Pico se entrega a rigores ascéticos que se pueden ver como desmedidos respecto de la gravedad intrínseca de la falta. Pero ello es también lo que, de hecho, dio pie para que su sobrino y bió-

grafo Gian Francesco adjudicara esa supuesta gravedad a los desaciertos de Pico en la primera mitad de su vida. En siguiente lugar, hay que considerar que, dada la condición social del ofendido y del ofensor, la propagación del escándalo suscitado por este episodio era inevitable. El propio Lorenzo debe encontrar el modo de hacer perdonar a su joven amigo sin desentresacar la vez al pariente injuriado. No obstante, los comentarios sobre el hecho son recogidos con cierto regocijo por oídos ansiosos de echar un balón sobre alguien tan envidiable como Pico. Lo grave es que el rumor es registrado también con prolija severidad por personajes que alimentan una invencible desconfianza hacia quienes muestran independencia intelectual: tal es el caso del cardenal Egidio de Viterbo, quien, a la hora de combatir las doctrinas del joven, no vacila en recordar este episodio para desprestigiarlo.

Contrito, Pico elige la serena Perugia como lugar de acogimiento. Se entrega allí al estudio del caldeo bajo la dirección de Flavio Mitríades, de áspero carácter y escasa generosidad, el cual también lo inicia en los misterios de la Cábala. Hijo por entero de su tiempo, Pico no se destaca por la precisión del racionalismo; pero se lo ha de juzgar a la luz de su época y no de la nuestra. En aquellos días, la crisis impulsaba a los espíritus más lúcidos -y, por eso, más angustiados- a recibir con beneplácito cualquier promesa de iluminada explicación. Los caballeros de entonces presentaban su doctrina como la clave que permitiría comprender la realidad, como la soñada ciencia universal que reduciría a la unidad insuperable todas las doctrinas religiosas y filosóficas, eliminando así la confrontación entre ellas (1). ¿Cómo sorprenderse entonces del interés que personajes como Flavio Mitríades, por dudosos que fueran, despertaron en Pico, teniendo en cuenta sus preocupaciones. Con todo, y habiéndose declarado una peste en Perugia, el Mirandolano se traslada a la cercana y pequeña Fattia, instalándose en una villa de su propiedad. Desde allí escribirá entusiastamente a Marsilio Ficino, comunicándole sus progresos en árabe, en caldeo, y su adquisición, a gran precio, de libros de Zoroastro.

Sin embargo, sería un error suponer en lo que antecede una suerte de conversión de Pico a las líneas esotéricas orientales. Como siempre, se interna por todas las sendas, sin dejarse limitar por ninguna. En todo caso, el sueño de concordia y unidad se torna en él cada vez más obsesivo. Por eso, y pese a sus otras actividades intelectuales, trabaja sin descanso en la redacción de las tesis, tarea que sólo se permite interrumpir por la llegada de algún amigo. Entre quienes lo visitan en Fratta se cuentan Elías del Medigo y Girolamo Benivieni, quien le ruega leer la Canzone que, en clave platónica, había escrito. Pico aun encuentra tiempo para iniciar la redacción de un comentario a la misma (2).

Da comienzo así un período de trabajo febril: la laboriosidad vertiginosa de esta etapa de producción sucede a la rápida voracidad que caracteriza la de aprendizaje. El ya mencionado Commento a la canción de Benivieni, única obra que Pico escribe en vulgar, tiene inequívocas referencias a la inminente discusión pública de las tesis o Conclusiones. Aunque rico de reminiscencias neoplatónicas, el Commento signa la separación de Pico respecto de la posición más estrechamente platónica de Ficino, sobre cuyas huellas Benivieni había redactado en nueve stanze la obra comentada. El plan del Commento piquiano es confuso. Pico lo divide en tres libros: en los dos primeros -de trece y veinticuatro capítulos, respectivamente- sigue un criterio temático; en cambio, en el tercer libro pareciera predominar un criterio más formal, puesto que lo organiza en comentarios particulares a cada una de las stanze de Benivieni. Con todo, cabe suponer que no es ésta una obra revisada; si bien circuló manuscrita entre sus amigos, Pico no tenía la intención de publicarla. De todos modos, por ella podemos conocer el estado preciso de su evolución en este momento, ya que hay en el Commento ciertos rastros de un pasaje de la doctrina averroísta de la doble verdad a algunas concepciones de la Cábala que eliminan todo contraste. Sea de ello lo que fuere, campea en sus páginas una visión de tono neoplatónico y religioso, en el que se intenta subsumir doctrinas filosóficas diversas.

Por otra parte, y mientras planea una Concordia Platonis et Aristotelis, termina la redacción de las 900 tesis o Conclusiones precedidas

de la famosa Oratio. Hacia noviembre de 1486 estos trabajos están terminados. Las primeras 400 tesis, meramente expositivas y de carácter histórico, versan sobre doctrinas discutidas de la Escolástica cristiana, árabe y judía, así como sobre puntos oscuros de la filosofía helenística; sólo unas pocas abordan temas de la teología caldea y la cabalística. En cambio, las 500 siguientes, expresadas sucintamente como proposiciones revelan el pensamiento de Pico y sus concepciones personales. Entre estas últimas se cuentan algunas que, si bien no son heréticas desde el punto de vista cristiano, rezuman una heterodoxia que no estaba llamada precisamente a tranquilizar a los elementos más conservadores de su proyectado auditorio (3). Con todo, es la propuesta de pax philosophica lo que hubiera provocado una mayor resistencia. En efecto, ella habría de sentar las bases de una ecuménica pax fidei, a la que apuntaban, por ejemplo, las tesis de revalorización de la tradición hebrea. En otras palabras, Pico ofrecía un fundamento de ardua realización para el viejo sueño cuseano, al que aludíamos en nuestro primer capítulo.

¿Estaban los hombres de su tiempo a la altura de un intento de tal envergadura? Pico creía que el Hombre lo está. Y en este punto radica, tal vez, la nota más humanística, la más entusiastamente optimista de todas las que conforman su personalidad intelectual. Por eso, tal nota aparece en primer lugar en la Oratio, llamada después "de hominis dignitate" y redactada como alocución preliminar al debate público en que haría la defensa de sus tesis. De ahí que dicho Discurso haya sido caracterizado en nuestros días como el manifiesto mismo del Renacimiento. En todo caso, expresa el "humanismo" piquiano, en el sentido amplio del término. Después de dedicar la primera parte al examen de la dignidad y grandeza del hombre -fundadas en la libertad lúcida que lo convierte en artífice del propio destino-, el Mirandolano esboza las metas más altas que esta extraordinaria creatura puede alcanzar: la terrena está dada por la consecución de la paz universal basada en la filosofía, la trascendente es la unidad con Dios y el habitar con él en su luminosa oscuridad, nota esta última en que la presencia de san Agustín -que campea en todo el Discurso- cobra una particular importancia. Así, a un carmen

de hominis dignitate sigue un carmen de pace. Por último, el mismo Pico se adelanta a responder a las posibles objeciones que podrían oponerse a su proyecto y de las que prevé tres: se le podría reprochar, dice, el carácter tal vez ostentoso de un debate público, el hecho de ser promovido por un hombre de escasa edad, y la cantidad excesiva de tesis. La anticipada respuesta piquiana a estos eventuales reproches muestra, a nuestro juicio, que, por lo menos, la segunda objeción hubiera podido ser la de mayor asidero. En efecto, las respuestas trasuntan el candor de un joven que se sabe brillante y envidiado, pero que no ha cobrado conciencia cabal del riesgo que implicaba formular una propuesta tan hondamente renovadora como la suya ante la crisis del siglo. La propuesta del Mirandolano implicaba el precio de un esfuerzo intelectual y de una disposición moral que los hombres, distraídos por preocupaciones más urgentes y de menor alcance, no acostumbran aceptar, aun a riesgo de comprometer el futuro común. Pico temía más por los motivos expuestos -a la postre rebatibles- que por los intereses políticos y eclesiásticos cuyo juego iría a perturbar. Una vez más -y ésta es la definitiva- no supo medir la procedencia y gravedad de las hostilidades que debería enfrentar. Tal es el estado de su espíritu cuando, hasta allí aficionado envidiable, erudito benévolo y gentil, colmado de dones, lo arriesga todo, a sabiendas o no, y abandona las bibliotecas para ir a contarse entre quienes hacen oír su voz. Pero su suerte está echada.

Pico llega a Roma a fines de noviembre de 1486. Su hermano Anton Maria mantenía excelentes relaciones con el círculo vaticano, en el que el joven sabio fue bien acogido. En aquel tiempo ocupaba la sede pontificia Inocencio VIII. De carácter débil e irresoluto, sufría la influencia del cardenal de La Rovere, futuro Julio II, y del cardenal Egidio de Viterbo. Pero no es el Mirandolano hombre perceptivo para captar las sutiles líneas de poder que se tejen en la vida cortesana. Obsesionado por su sueño de concordia doctrinal universal, no se detiene en estudiar ambientes ni en intuir climas. Hace imprimir sus novecientas tesis y en diciembre de ese año ya quedan fijadas en la mayoría de las univer-

sidades más importantes de Europa y en todos los gimnasios italianos.(4). Pico quería que el debate público fuera celebrado en Roma y, en las invitaciones que hizo circular entre todos los doctos de la época, se comprometía a pagar los gastos de los participantes, aclarando, además, que la discusión se celebraría según el stile parigino, o sea con arreglo a las normas de la disputa escolástica. Cabe anotar que el enunciado de las tesis estaba precedido de una advertencia en la que señalaba no haber incluido en ellas nada que la Iglesia no considerase verdadero o probable. El carácter de este debate lo diferenciaba de otros, sostenidos en su tiempo, por algunas notas que contribuyen a explicar su fracaso: entre ellas, además de las que, según vimos, el mismo Pico previó, hay que subrayar la publicidad que se dio a la reunión convocada, la presencia de ideas y autores extraños y, a veces, reputados hostiles al Cristianismo, circunstancia a la que se añadía la pretensión -de por sí inquietante en aquel entonces- de un laico que se proponía discutir cuestiones teológicas.

Comienza entonces el resquemor pontificio (5). Y se acentúa hasta que el 20 de febrero de 1487, Inocencio VIII hace suspender la disputa y nombra una comisión examinadora de las tesis, presidida por el obispo de Tournai, Jean Monissart. Diez días más tarde la comisión convoca a Pico para interrogarlo sobre siete de las novecientas Conclusiones. El Mirandolano expuso su pensamiento no sin antes declarar que se sometía a la doctrina de la Iglesia y a la autoridad del Papa. El 5 de marzo de ese año se condenan esas siete tesis, extendiéndose el cuestionamiento a otras seis, pero sin unanimidad de los miembros de la comisión: los más avisados entendían que en la universidad de París se las consideraba disputabiles et defensibiles. Con todo, lo más grave para Pico fue la prohibición formal que cayó sobre su proyecto de la asamblea de doctos. El contenido de las proposiciones condenadas u objetadas es el siguiente (6): 1) Cristo no descendió a los infiernos en presencia real sino sólo respecto del efecto, es decir no en persona sino con su potencia o per operationem; 2) el pecado mortal de un tiempo finito no se casti-

ga con pena infinita en el tiempo, afirmando, además, como pecado infinito sólo la aversio a Deo que se prolonga hasta la muerte; 3) ninguna imagen se ha de adorar con latría, siendo la veneración comprensible en la medida en que recuerda al Crucificado; 4) la unión hipostática no se puede dar con cualquier naturaleza, sino sólo con una naturaleza racional, lo cual se funda en la excelencia y no en el defecto de la omnipotencia divina; 5) en el plano de lo posible, y suponiendo la doctrina del punto anterior, Cristo podría unirse a la naturaleza del pan, sin la conversión de éste; 6) la cábala es, como ciertas modalidades de la magia, una ciencia y, entre todas, la que mejor certifica la divinidad de Cristo, puesto que probaría que sus milagros fueron tales y no obras de manipulación de la naturaleza; 7) los milagros de Cristo son, pues, argumento de Su divinidad, por el modo en que fueron realizados, dado que El los obra imperando con directa y propia eficacia sobre los elementos y fuerzas de la naturaleza; 8) es más razonable suponer que Orígenes se ha salvado que creer que se ha condenado, aun cuando se admitan como heréticos algunos aspectos de su doctrina; 9) no está en la libre potestad del hombre creer en un artículo de fe cuando le place; 10) cancelada en la Eucaristía la essentia del pan, queda su esse como soporte; 11) las palabras consagatorias "Hoc est corpus meum" se deben tomar material y no significativamente, en el sentido de que se afirma la eficacia de las mismas y se niega su referencia al sacerdote que las repite; 12) más impropriamente se predica el intellectus de Dios que el alma racional del ángel, entendiéndose por ratio lo propio del hombre y por intellectus lo propio del ángel; 13) el alma no comprende en acto y distintamente más que a sí misma, en referencia a un intelligere abditum et permanens, único punto que retomaremos, porque es gnoseológico.

Es cierto que muchas veces la formulación de las Conclusiones se presta a equívocos. Pero no es menos cierto que lo único que aún las tesis objetadas es que ninguna de ellas es tomista, en una época en que el tomismo y la ortodoxia cristiana ya comenzaban a considerarse sinónimos (8). Sea de ello lo que fuere, el hecho es que Pico encuentra ahora el primer gran escollo de su vida. Y no sabe sortearlo. Más aún,

opta por la estrategia menos adecuada: sabiéndose mal interpretado, se deja llevar por una airada amargura y enfrenta directamente a sus poderosos adversarios. Presenta una defensa escrita en la que acusa de ignorancia a sus examinadores, quienes, obviamente, la rechazaron. En el término de veinte noches redacta, entonces, su Apología, dedicada a Lorenzo Medici y publicada el 31 de mayo. En ella, Pico se defiende de la insinuación de herejía, reivindica los derechos de la razón, insiste en la Cábala y la magia en cuanto ciencias naturales, así como invalida categóricamente toda forma de adivinación astrológica y sostiene que la malicia y la perversidad de la voluntad concurren para constituir la herejía, sin que baste a tal fin el mero error humano. Esto escandaliza a la comisión, que persuade al papa Inocencio de convocar tribunal inquisitorial y condenar en bloque las tesis, aun cuando había mediado el acto formal de sumisión de Pico. La bula se firma el 5 de agosto de 1487, pero sólo es publicada el 15 de diciembre de ese año, quizás en consideración a las relaciones de su familia con el Vaticano. Ellas no impiden, sin embargo, que se dicten órdenes papales de arresto contra él para entregarlo a la autoridad civil, en caso de que tratara de defender sus tesis. No obstante, no se lo excomulga.

Hostigado por la situación, el Mirandolano confía su defensa a sus amigos y les entrega la Apología para que puedan "cerrar la boca de los adversarios, que ladran como Cerbero". La pequeña obra, que no fue publicada, circuló probablemente en forma manuscrita, acompañando una reedición de reducido número de las Conclusiones. El breve de Inocencio las condenaba como "escandalosas y sospechosas de herejía", prohibiendo leerlas o escuchar su lectura, bajo pena de excomunión. Sin embargo, la decisión papal sólo llega hasta allí: Inocencio VIII -o, más precisamente, la línea eclesiástica que se oponía a toda renovación- deseaba impedir cualquier intento de revisión doctrinal. Las pocas tesis objetadas no conciernen directamente a la propuesta de una nueva síntesis filosófico-teológica que diera lugar a la concordia, salvo la de integración de elementos de la cábala, la gnosis judía, al acer-

vo del Cristianismo. Y esto para enriquecerlo. Por lo demás, las tesis eran pasibles de reformulación, dado que el problema consistía más en una cuestión de forma expresiva que de contenido. Pero los adversarios del Mirandolano buscaban un flanco vulnerable para frustrar el proyecto de renovación.

Se ha de decir también que, no obstante su protesta de obediencia a la Iglesia, la actitud del joven ante los inquisidores, cuya jerarquía intelectual se hallaba muy por debajo de la suya, rozó más el desprecio que la sumisión (9). De esta manera, las circunstancias se confabulaban contra el sueño piquiano. Ahora bien, de un lado, los enemigos de Pico parecen haber actuado en defensa de una posición dogmática y conservadora, lo cual se pone de manifiesto en la índole de las tesis objetadas, pero en ningún momento revelan una comprensión penetrante del objetivo al que apuntaba ni, menos aun, una apreciación de la lealtad fundamental a la Cristiandad en crisis que ese objetivo implicaba. De otro, no se puede silenciar el hecho de que tampoco los amigos del Mirandolano dieron pruebas de haber comprendido su propuesta, ya que lo defendieron movidos por simpatía personal y no por apoyo explícito al proyecto (10). Entre el escándalo de unos y la displicente benevolencia de otros, Pico está, por primera vez, en una completa soledad intelectual. La situación se agrava al punto que considera necesario dejar Italia.

Así pues, se dirige a Francia, con el esperanzado recuerdo de los amigos que allí había dejado y del clima más libremente polémico que se respiraba en París. Sin embargo, en enero de 1488, Felipe de Saboya lo hace arrestar en Vincennes, donde, por insistencia de los nuncios pontificios, Pico permanece dos meses, pese a la intervención de sus influyentes amistades francesas. Pero, ante la protección que Carlos VIII de Francia parecía dispuesto a brindar a Pico y la presión que ejerce en su favor Lorenzo Medici, el papa Inocencio suspende la persecución y concede que el joven vuelva a Florencia, aceptando la garantía que ofrece Lorenzo acerca de las futuras actitudes de Pico. Con sus proyectos frustrados y henchido de amargura, no quiere reencontrarse

con la brillante vida del círculo florentino. Así, se dispone a dirigirse a Alemania para examinar allí la biblioteca de Nicolás de Cusa. Tampoco este proyecto se concreta: de paso por Turín recibe cartas de Marsilio Ficino y cede ante la insistencia de éste para que regrese a Florencia, bajo la protección de Lorenzo. Este súbito cambio de planes no deja de ser significativo: tal vez sea índice de su quebranto el que un espíritu desarraigado como el suyo haya preferido refugiarse en el calor de la amistad en lugar de recabar fuerzas en la biblioteca de un predecesor. Es probable que precisamente esa decisión marque la renuncia interior a la concreción de su sueño de integración y concordia.

Tal es su estado espiritual cuando, en junio de 1488, se instala en una villa de Fiesole que el Magnífico había puesto a su disposición. Se acentúan sus intereses religiosos y comienza allí la redacción del Heptaplus sobre los siete días de la creación: en efecto, la obra se subtitula: de septiformi sex dierum enarratione. Lorenzo Medici encomienda su edición a Salviati, quien la hará llegar a los amigos de Pico en toda Italia. El Heptaplus se divide en siete libros, cada uno de los cuales se subdivide también en siete capítulos. Concebido, en principio, como comentario al Génesis, los cuatro primeros libros abordan sucesivamente el mundo sublunar, físico o terrestre; el celeste, que abarca el Empíreo y las esferas; el angélico o intelectual, que corresponde a los seres invisibles; y el mundo del hombre. Pico consagra los tres últimos libros al examen de las relaciones que guardan dichos mundos entre sí. Y, aunque concede particular atención al humano y a la felicidad eterna del hombre, su planteo general no sólo es enteramente acorde con el dogma religioso, sino que se muestra en todo momento apegado a la cosmovisión tradicional del Medioevo. En este sentido, es necesario despejar un posible equívoco: la presencia en el Heptaplus de algunos elementos innovadores, como los cabalísticos -que siguieron escandalizando a muchos-, o la interpretación de alegorías bíblicas en clave del neoplatonismo patrístico, no desdibujan su esquema básico, que responde perfectamente a la perspectiva del

siglo XIII. Por su mismo tema, no se ha de buscar en esta obra al metafísico de vuelo, que asoma en el De ente et uno. Pero menos aún se encontrará en ella al gran innovador. Este aparece, sobre todo, en el De hominis dignitate, puesto que allí Pico "ubica" al hombre en un escenario que nada tiene que ver con la rígida estructura de la cosmovisión medieval y su universo jerárquico y limitado. En todo caso, como veremos, se tratará de otro tipo de jerarquía. El hombre piquiano de la Oratio está mucho más cerca del de Nicolás de Cusa y aun del patristico que el del Heptaplus (11). Así pues, todo hace pensar que en Turín, donde lo alcanza el reclamo de Ficino, Pico se encontró ante su definitivo Rubicón. Y retrocedió, como si sus alas jóvenes hubieran sido ya quebradas.

Sin embargo, el sentido último de su propuesta -y el talento que lo asistía para formularla- se habían revelado en el Discurso. Aquellos de sus contemporáneos que se sintieron alarmados por él recibieron el Heptaplus con esa reserva mental: desde Roma, se conoce la opinión adversa de Inocencio VIII, quien -a pesar de las protestas piquianas acerca de que las cuestiones tratadas en el Heptaplus nada tenían que ver con las tesis problemáticas- cree que Pico prosigue explorando un terreno prohibido o, por lo menos, sospechoso. Así pues, el Mirandolano no obtiene del pontífice el reconocimiento oficial de su inocencia, aun habiendo abandonado la pretensión de defender sus Conclusiones. Lejos de modificar su actitud, el papa llega a sugerirle, siempre a través de Lorenzo, que, dejando preocupaciones teológicas que no le competen, vuelva a dedicarse a la poesía, lo cual confirma el punto de vista que sugeríamos.

Pero el Mirandolano ya no está animado por el espíritu de polémica. Comienza aquí un período de recogimiento y austeridad, signado por una intensificación de su vida religiosa, no obstante lo cual no cede la hostilidad romana. Mientras tanto, la fama de Savonarola había crecido en todo el norte de Italia. Pico persuade a Lorenzo para que éste obtenga de los superiores del fraile su traslado a Florencia. Lejos estaba el Magnífico de suponer a qué precio habría de pagar esta concesión hecha al amigo y hasta qué punto el terrible dominico minaría

su autoridad. El caso es que se inicia de esta manera la relación más estrecha entre Savonarola y Pico, la cual, pese a lo que se suele suponer, implicó influencias recíprocas: ambos entendían la urgencia de la renovación, pero, mientras que el dominico la circunscribía al plano moral, Pico seguía creyendo que se debía intentar en el más profundo plano doctrinal. Ambos eran atacados: uno, por interferir con su prédica en el poder mediceo; otro, por alarmar con sus proyectos los prejuicios romanos. Ambos sentían, aunque de diferente manera, la necesidad de responder a las exigencias de un futuro inmediato y en sus respectivas respuestas radicaba su fidelidad al Cristianismo y a la unidad de éste.

Instalado en Florencia, Pico no abandona sus trabajos. Internamente sigue creyendo en su proyecto de concordia entre los cristianos y entre todos los hombres. Así, redacta durante el 1491 el De ente et uno. De todas las suyas, esta obra es la más importante desde el punto de vista estrictamente filosófico, y la última que habría de publicar en vida. Dedicado a Poliziano, en tiempos en que éste enseñaba la ética aristotélica, el De ente toma posición contra el platonismo a ultranza de Marsilio Ficino y, a la vez, contra el aristotelismo, no menos dogmático, de Antonio Cittadini (12). Así, esta obra es una realización parcial de la vieja idea piquiana, de más largo alcance, sobre una Concordia Platonis et Aristotelis, ineludible para quien, como él, ambicionaba una renovatio pacificadora, basada en un mínimo acuerdo doctrinal: si de conciliación se trataba, el primer paso en ese campo -aunque no el único- era mostrar la falsedad de la oposición entre los dos sistemas que desde antaño Occidente había visto como más inconciliables entre sí. Con todo, se trata de una realización parcial, en la medida en que sólo toma el plano metafísico de Platón y Aristóteles y, más específicamente, el problema del ser y la unidad. Breve y denso, construido sobre un proemio y diez capítulos, el De ente ensaya la mencionada conciliación desde una posición platónica y, en particular, fundándose en el Parménides y el Sofista. Pico rechaza la opinión, muy extendida en su tiempo, sobre la supuesta tesis platónica acerca de la superioridad

60. 16

de lo Uno sobre el Ser, sosteniendo la creencia de Platón en su identidad. En un segundo momento, intenta demostrar la proximidad de los peripatéticos respecto de esa posición. Obviamente, esto implica un enfoque neoplatónico y es en este ámbito el que posibilitará el encuentro con san Agustín en lo que hace al orden metafísico.

Pico intensifica el ritmo de trabajo: en el transcurso del 1491 termina su comentario a la Canción de Benivieni. Publicado después de la muerte de Pico, el Comento muestra un itinerario ascensional del alma a Dios, de sesgo inequívocamente agustiniano. Mientras tanto, el círculo de las amistades del Mirandolano no se amplía, pero ellas se vuelven más intensas. Sigue la correspondencia con Ermolao, estrecha los lazos que lo unen a Poliziano, frecuenta casi a diario la compañía de Marsilio.

No obstante, comienza ahora el tramo final de la vida de Pico, período signado por una suerte de alejamiento del mundo, en el que el sabio se revela cada vez más desasido de todo lo terreno. Su lenguaje se va haciendo más austero. Se acentúa la influencia de Savonarola —quien, empero, no logra persuadirlo de tomar el hábito dominico—, determinando como contrapartida que el Mirandolano se alejara de Lorenzo Medici. Sin embargo, interrumpe un breve viaje a Venecia, adonde se había dirigido en busca de manuscritos con Poliziano y Piero Crinito, al saber del grave estado de salud de Lorenzo, quien, a fines del 1491 agonizaba en Careggi. Se encuentra junto al lecho de muerte del Magnífico, con Poliziano que describirá la escena en términos conmovedores. El precario equilibrio europeo, que con tanto acierto Lorenzo había logrado mantener, amenaza ahora con derrumbarse porque, como Pico sabía, las aguas que se agitaban eran muy profundas. Los acontecimientos habrían de superar inmediatamente a los hombres más sabios: ese mismo año Occidente amplía su horizonte en América, la cosmografía de Copérnico reemplaza a la Ptolomeo, se va gestando la Reforma que destruirá la unidad de la Iglesia. Comienza una nueva era y, pese a las advertencias de espíritus lúcidos como el piquiano, los hombres se habían negado a prepararse para enfrentarla. Ya poco se puede hacer. Pico se retira a su villa en Ferrara pa-

ra consagrarse enteramente al estudio y la meditación, cediendo sus bienes a su sobrino Gian Francesco que, además de Penivieni, fue el hombre que estuvo afectivamente más cerca de él.

En Ferrara recibe la noticia de la muerte de Inocencio VIII y del rápido cónclave que hace papa a Rodrigo Borgia, quien toma el nombre de Alejandro VI. Ante esto, el Mirandolano comienza a alentar la esperanza de obtener del nuevo pontífice lo que el anterior le había negado durante cuatro años: la reivindicación de su nombre y un breve que anulara la condenación de la que sus tesis habían sido objeto. Llega a pedir a Ermolao Barbaro que interceda por él ante el pontífice. La muerte sorprenderá a Ermolao antes de saber que Alejandro VI absuelve a Pico de la falta cometida por éste con la publicación de la Apología y la redacción de las Conclusiones, aunque sin levantar explícitamente la objeción de "exceder los límites de la fe" que pesaba sobre las tesis (13). El 18 de junio de 1493 llega a sus manos, imprevistamente, el deseado breve de Alejandro VI, absolviéndolo por el dictamen de una comisión. El documento declaraba que, puesto que en la Apología y el Heptaplus había explicado su posición, ya no daba lugar a censura (14). La noticia lo llena de gozo, en un momento de cierto misticismo. Intensifica su lectura de las Escrituras, vive con gran austeridad, se va desprendiendo de su fortuna mediante donaciones y, dos meses más tarde de la promulgación del breve, hace su testamento, donando todos sus bienes inmuebles al hospital de Santa Maria Nova en Florencia y legando todo lo que había quedado, después de la cesión en favor de su sobrino Gian Francesco, a su hermano Anton Maria.

Preocupado ya por temas exclusivamente religiosos, escribe una interpretación del Pater y redacta doce reglas para la vida noble, además de dos oraciones -una en toscano y otra en latín- que apuntan hacia una nueva espiritualidad. Comienza también un comentario a los salmos, que deja inconcluso, y en cuyo esbozo la influencia de las Enarrationes in Psalmos agustinianas se insinúa claramente. Mucho se ha insitado sobre la influencia de Savonarola en este período final de la vida de Pico. Sin ignorarla, creemos que se debe tomar con las debidas reservas: por

diferencias de formación cultural y, sobre todo, de temperamento, la ardiente y rígida espiritualidad savonaroliana no podía impregnar completamente la de Pico, que hincaba sus raíces en un alma más conciliadora y abierta. Pero, como decíamos, los aunaba el anhelo de renovación en el que se traducía -en dos versiones diferentes- un mismo celo cristiano. Es pulsando esta cuerda del ánimo de Pico como Savonarola lo persuade de emprender una obra para combatir a un grupo de enemigos de la Iglesia: los astrólogos. Así, el Mirandolano redacta las Disputationes adversus astrologiam divinatricem. En ellas distingue la astrología "naturalis", que hoy recibe el nombre de astronomía y meteorología, de la "iudiciaria", llamada así porque el pronóstico astrológico u horóscopo era conocido como "iudicium". En los doce libros de las Disputationes campea, pues, el más agustiniano de los temas: si se combate la creencia en la determinación astral es porque esa supuesta influencia decisiva atentaría contra la responsabilidad y la libertad del hombre, dueña de su propio destino, en diálogo con la providencia divina. Aunque Pico no hubiera abandonado su convicción acerca de que algunas verdades sólo son accesibles por iniciación -es decir por el conocimiento de misterios revelados-, sigue siendo un espíritu que, al exaltar la dignidad humana, se opone a toda forma de superstición.

Mientras tanto, el panorama italiano se ensombrece. Piero Medici, sucesor de Lorenzo, carecía del genio de su padre y las circunstancias que debía enfrentar superaban su capacidad para tomar decisiones. Italia y, en particular, Florencia estaban inermes ante la ambición de muchos. Así, Carlos VIII de Francia encuentra el campo expedito para bajar hasta Nápoles y derrotar a su viejo enemigo, el rey napolitano. En este clima de amenaza que se cernía sobre los florentinos, Savonarola hace oír, también ante Pico, su voz cada vez más enérgica y persuasiva, anunciando las calamidades que se habrían de abatir sobre la tierra italiana. Antes de que se hicieran efectivas aquellas que Savonarola profetizaba, una personal golpea al Mirandolano: a los cuarenta años muere, en Piesole, su amigo Poliziano. La soledad piquiana se hace así irreparable. Hacia fines del 1494, el 5 de noviembre de ese año,

Pico cae enfermo de gravedad (15). Carlos VIII se había instalado en Pisa con su ejército y, conocedor del estado de salud del conde, le envía dos de sus mejores médicos de corte, junto con una carta en la que le expresa sus augurios de mejoría. No llegarían a tiempo: con ánimo sereno y confortado por los auxilios religiosos de Savonarola, Pico agoniza. Rodeado de amigos y de sus sobrinos Gian Francesco y Alberto Pio, conversa con ellos, sobre todo, de temas teológicos. También lo asisten Marsilio Ficino y el fiel Girolamo Benivieni. Pero su lucidez no le permite engañarse: sabe que la muerte lo ronda y pide ser sepultado en la iglesia de san Marco, junto a la tumba de Poliziano. Giovanni Pico della Mirandola expira el 17 de noviembre de 1494, a los 31 años. Según la agustiniana expresión de Ficino, abandonó este mundo con la gozosa confianza de quien sabe que deja el exilio para encarnarse a la ciudad celeste (16).

2. San Agustín en la biblioteca y los textos de Pico

"Et unus tu -inquit- es, Pice, aetate nostra, qui omnium veterum philosophiam ac religionis Christianae praecepta et leges percalleas, ut haec tua quidem rerum paene omnium cognitio antiquioribus illis Hieronymo, Augustino, Basiliis, Gregoriisque ac Dionysiis merito conferri possit".

Este juicio que sobre Pico formula Savonarola (17), tan poco proclive a las concesiones, insiste sobre el amplio conocimiento que el Mirandolano poseía de los autores de la Patrística, mencionando explícitamente a san Agustín. Ello no puede sorprender, ya que, al revisar el itinerario intelectual piquiano, en especial, en su segunda etapa concerniente a la defensa y explicitación de su propuesta, advertíamos que la presencia de Agustín se torna familiar, a la manera de una figura de fondo que asoma significativamente en las instancias que, desde el punto de vista doctrinal o temático, son cruciales. En el capítulo primero hemos mencionado las razones que, a nuestro juicio, explican la inserción del agustinismo en el clima intelectual de la época. Veíamos que el interés de muchos humanistas renovadores por la primera li-

teratura cristiana no obedeció principalmente a preocupaciones filológicas sino a la necesidad doctrinal, filosófica y teológica, de retornar a las fuentes.

Ahora bien, así como el estudio filológico de filósofos paganos dio lugar a nuevas variantes del platonismo y del aristotelismo, el examen humanístico de la Biblia y, sobre todo, de los Padres de la Iglesia, condujo a nuevas interpretaciones del primer pensamiento cristiano, las cuales constituyen una nota característica del período histórico en que Pico vivió. Ello puede ilustrarse con innumerables ejemplos, de los que sólo mencionaremos aquí el intento de Ficino de interpretar las epístolas paulinas fuera del contexto de la teología escolástica y, particularmente, la lectura que los hombres ilustrados de esta época hacen de las obras del Hiponense. En este último sentido, se ha podido hablar de un "agustinismo renacentista". Pero reiteremos que, como ocurre con nombres como "platonismo" o "aristotelismo", el término "agustinismo" adquiere diferentes significados, dado que la vastedad y complejidad de la obra agustiniana permite que partan de ella vías de reflexión muy distintas entre sí. En plano Medioevo la influencia del Hiponense se había hecho sentir, sobre todo, en el campo de la teología propiamente dicha -particularmente, en el tema de la Gracia-, aun cuando fue relegado a un segundo plano durante el apogeo del reingreso de Aristóteles en Occidente. Como ya se ha dicho, en el siglo XV, si bien subsiste el interés por los planteos agustinianos en esos problemas, cambian las preocupaciones que llevan a su lectura y que conciernen ahora a la espiritualidad y a la revisión de la relación del hombre con la naturaleza y con Dios. Así, entre muchos italianos cristianos del Quattrocento, es el Agustín de las Confesiones y no el teólogo del dogma el que suele acompañarlos en su búsqueda de la renovatio espiritual. Señalá-
bamos también que otra vertiente de la influencia agustiniana en este período se encuentra en los platónicos de la época: el testimonio del Hiponense en favor del platonismo fue esgrimido por ellos contra la autoridad de Aristóteles, o mejor, contra el aristotelismo que seguía

prevaleciendo en los ámbitos universitarios. Así, no fueron pocos los pensadores del siglo XV que abrevaron en los escritos agustinianos para extraer de ellos importantes ideas filosóficas que incorporarían a sus respectivas doctrinas. Tal es el caso de Pico della Mirandola.

Pero es también el de Marsilio Ficino (18). Es significativo que Ficino prefiera los primeros diálogos -es decir aquellos en los que el sello del platonismo en Agustín es más evidente-, además de las Confesiones y el De Trinitate, manifestando, en cambio, un interés mucho menor por los posteriores escritos teológicos del santo. Precisamente por confrontación con esta posición de Ficino se puede esclarecer la inserción del agustinismo en Pico: el norte esencial que guía las indagaciones de Marsilio es la búsqueda de una nueva espiritualidad, explorando las ricas notas que ofrecían para ello tanto ciertas líneas del platonismo clásico como los grandes autores, fundamentalmente platonizantes, de la Patrística. De tal modo que, mientras Savonarola buscaba la renovación del alma de haber sido en el mundo por que el ser se afianzaría en una purificación de las costumbres sociales-, Ficino anhela, sobre todo, dar con las pautas que posibilitaran la renovación individual e interior de los hombres del Quattrocento. Como se vio, el objetivo piquiano es de más largo alcance: en primer lugar, la renovatio saeculi debía ser, para él, doctrinal y, por ello, fundante de una nueva espiritualidad y de una nueva moralidad; en segundo término, dado el papel rector que la Iglesia aun conservaba en aquel período, se debía partir de una renovatio Ecclesiae, lo cual comprometía cuestiones no sólo filosóficas sino también teológicas. De ahí el interés de Pico por las obras agustinianas que no llamaban la atención de Ficino. Por otra parte, y para terminar de esbozar los rasgos principales de la mencionada confrontación, cabe señalar que Ficino creía en una renovatio Christianismi de carácter netamente -en verdad, exclusivamente- platónico; en cambio, la renovación piquiana, más ambiciosa, confiaba en una síntesis de todas las escuelas, en la seguridad de que ellas confluirían en la doctrina teológica del Verbo y, cada una en su propia

clave, la confirmarían. No es, pues, sorprendente que, mientras Pico recurre al Agustín platónico o neoplatónico, Pico, aun tomando como base de la conciliación doctrinal el neoplatonismo, apele al Agustín teólogo en muchos casos. Quizás el interés piquiano por la teología agustiniana se funde, en última instancia, en la percepción del Mirandolano acerca de que el pensamiento medieval consiste, básicamente, en un intento de concebir, con categorías aristotélicas, supuestos que siguen siendo agustinianos y, por ende, neoplatónicos. Pero los tiempos habían cambiado; se imponía, pues, volver a esos supuestos para construir, sobre una nueva lectura de los mismos, la síntesis que la época requería.

Todo esto queda reflejado en la presencia de las obras agustinianas en la biblioteca de Pico (19). Ella merece una mención especial, dado que es signo de la vastedad y profundidad de los intereses culturales piquianos y constituye, en cuanto biblioteca privada, la colección más completa de publicaciones y manuscritos de aquel tiempo: basta anotar que registra las principales obras de más de cien autores latinos y varios griegos, siendo numerosísimos los textos de la Patrística y la Escolástica, mientras que cientoventicuatro volúmenes abordan temas orientales. En tal sentido, el inventario de la biblioteca es elocuente: contiene algunas piezas de la literatura clásica griega y latina, de imprescindible posesión para un intelectual de la época, pero, en virtud de lo que hemos señalado como instancia clave en el itinerario piquiano -referida al abandono de la poesía por la filosofía-, no es extraño comprobar que más del 80% de los volúmenes de esta biblioteca conciernen a temas filosóficos y teológicos y, de ese porcentaje, más de la mitad pertenezcan a los períodos patrístico y medieval. Como muchos hombres ilustrados del siglo XV, Pico ignora prácticamente las producciones literarias del período medieval en el campo de la poesía, ya que dirige su atención a lo doctrinal, orden en el que cabe destacar el lugar preferencial que ocupan las obras cristianas de los primeros siglos de nuestra era. Por otra parte, es significativo que las edicio-

ciones de la Biblia y comentarios sobre ella suman nada menos que 145 volúmenes de la biblioteca piquiana. En este panorama general de su inventario, el nombre de san Agustín es, con mucho, el más reiterado entre los textos de los Padres de la Iglesia: son 17 volúmenes en total los que contienen obras del Hiponense, entre los que prevalecen los comentarios a las Escrituras, los que registran las polémicas que sostuvo con maniqueos y pelagianos, y las estrictamente teológicas. En efecto, las obras agustinianas que Pico poseía son, de acuerdo con la actual titulación: De Genesi contra Manichaeos; In Ioannis Evangelium (20); Enarrationes in Psalmos, distribuidas en varios volúmenes y en distintas ediciones; De civitate Dei, también en varias ediciones y con el comentario de Thomas Anglicus del 1478; Contra Faustum; De spiritu et littera; Ad heremitas sermones; De musica, Soliloquia, en varias ediciones; De sermone Domini in monte; De Trinitate, también en varias ediciones. El inventario muestra, además, un texto atribuido a san Agustín y titulado De potentia animae, que tal vez se refiera al De quantitate animae; y dos volúmenes, Opera quaedam y Opuscula, donde se recogen el Enchiridion, el De doctrina christiana y, con seguridad, el De diversis quaestionibus, junto con algunas cartas y homilias. Por último, cabe señalar que, al referirnos a diversas ediciones de una misma obra, estamos aludiendo a las que, en tiempos de Pico, circulaban, en francés y toscano, de los principales escritos agustinianos. Párrafo aparte merece la aparente ausencia de la mayoría de los llamados "diálogos filosóficos" de Agustín en la biblioteca piquiana: por cierto, ello no implica necesariamente que el Mirandolano los haya desconocido, ya que, como veremos, suele citarlos. Es probable que algunos estén incluidos en los volúmenes consignados como Augustini opera quaedam y Opuscula, pero, aun cuando no fuera así, se puede conjeturar, casi con certeza, que Pico ha tenido acceso a su lectura por préstamo de Ficino, quien sí poseía varias ediciones de los mismos en su propia biblioteca. Lo mismo vale para las Confessiones. Con todo, es obvio que las preferencias de Pico se inclinaban por el Agustín teólogo y autor de páginas de espiritualidad, además del filósofo, cuyas obras constituyen alre-

dedor del 10% de la totalidad de su biblioteca latina. Pero, por lo apuntado, esta preferencia es sólo eso, y no impide suponer un conocimiento global del pensamiento agustiniano por parte del joven. Además, su extraordinaria capacidad de lectura era legendaria ya en su tiempo, de manera que no se trata, en este caso, de la sola posesión de libros en la que se deleita un bibliófilo de fortuna, sino de material de consulta

Con todo, y para decirlo con Di Napoli, más que en el índice, la biblioteca de Pico está presente en sus escritos (21). Como mera confirmación, —por ahora, puramente exterior— de lo que se acaba de decir, podemos recurrir a la comprobación de la frecuencia con que aparece el nombre de san Agustín citado en la obra piquiana, si bien con la imprecisión de datos y la falta de localizaciones que eran propias de la época. En este sentido, baste consignar que Pico apela explícitamente a la autoridad del Hiponense cuatro veces en el De hominis dignitate, dos en las Conclusiones, ocho en la Apologia, siete en el Heptaplus, cinco en el De ente et uno y nueve en las extensas Disputationes adversus astrologiam divinatricem.

Así, después de haber situado el agustinismo en la problemática del Quattrocento, y de haber marcado las apariciones de san Agustín en el aspecto, si se quiere, externo de la trayectoria y la obra de Pico, vayamos ahora a rastrear la presencia decisiva del pensamiento agustiniano en los mismos textos piquianos. Para ello, y como nos interesa el aspecto exclusivamente filosófico de dicha presencia, dividiremos el examen en los distintos órdenes o planos de la reflexión filosófica. Nos proponemos, pues, adentrarnos en el pensamiento de Pico para buscar allí los elementos agustinianos que subyacen en él.

NCTAS AL CAPITULO III

- 1) Véase al respecto, por ejemplo, el trabajo de Rigoni, M.A., "Scrittura mosaica e conoscenza universale in G. Pico della Mirandola", en Lettere Italiane, XXXII, 1 (1980) 21-42.
- 2) Sobre estos episodios, cf. Kieskowski, B., "Les rapports entre Elie del Medigo et Pic de la Mirandole", en Rinasc., 2da. serie, IV (1964)41-91 Y, aunque ya superado en algunos aspectos, el trabajo de Semprini, G., "Il commento alla 'Canzone di amore del Benivieni' di Pico della Mirandola", en Riv. di Fil. Neosc. XIV, 5 (1922) 360-376.
- 3) Acerca del contenido de estas tesis -que no abordaremos en nuestro trabajo más que de modo tangencial- remitimos al artículo de Di Napoli, G., "La teologia di G. Pico della Mirandola", en Studia Patavina I (1954) 175-210. Respecto de la posición de Pico sobre Orígenes, en especial, cf. los textos de la controversia que el Mirandolano sostiene con Pedro García, los cuales fueron traducidos y anotados por Crouzel, H., Une controverse sur Origène a la Renaissance: Jean Pic de la Mirandole et Pierre Garcia, Paris, Vrin, 1977.
- 4) Las tesis se titulaban Conclusiones nongentae in omni genere scientiarum. Se cree que la irónica acotación "de omni re scibili" reproduce un comentario con que Marsilio Ficino aludió a la convocatoria piquiana al debate. En cambio, tradicionalmente se ha atribuido a Voltaire el añadido, no menos irónico, "et quibusdam aliis".
- 5) Al reconstruir la serie de hechos que frustraron la disputa romana muy pocos autores mencionan una circunstancia que, a nuestro juicio, debe de haber tenido un gran peso: uno de los miembros de la línea más conservadora e intransigente de la Iglesia en aquel momento era el obispo español Pedro García, quien luego sostendrá una polémica abierta con Pico (cf. nota 3). García es uno de los pocos en advertir la trascendencia renovadora de un evento como el que Pico estaba promoviendo y se constituye en su más enconado adversario. Tal hostilidad llega hasta el punto de insistir ante el papa Inocencio VIII para que éste redactara un breve contra Pico dirigido a los reyes Católicos, quienes

le dieron curso transmitiéndolo a Torquemada. García contaba con un éxito seguro en esta gestión: la debilidad del pontífice no lo haría retroceder ante Pico, después de haber comprometido en contra de éste al monarca católico más poderoso de todo Occidente. Cf. Fita, f., "Pico de la Mirándula y la Inquisición Española. Breve inédito de Inocencio VIII", en Boletín de la Real Academia de la Historia, XVI (1890) 314-316. Añádase que el breve hace particular alusión a los aspectos más judaizantes de las Conclusiones piquianas, lo cual debe de haber impresionado a Fernando VII.

6) Para un examen minucioso de las mismas, véase el mencionado artículo de Di Napoli (cf. nota 3).

7) Pico entiende por "scientia" toda disciplina no fundada en la revelación sino en la razón y/o experiencia.

8) No se le escapa esta circunstancia al Mirandolano, quien más tarde escribirá: "Errare in opinione Thomae non est errare in fide, et saepe est multiplex opinio inter thomistas" (Opera I, 91).

9) En la misma Apología se consigna que uno de los miembros que la comisión expresó, durante la sesión a la que Pico fuera convocado para explicarse, su creencia acerca de que el término "Cábala" indicaba a un herésiarca que había escrito contra la divinidad de Cristo, de donde sus seguidores se habían denominado "cabalistas". El episodio -ciertamente verosímil, dada la no difusión de este tema-, indica que, pese a que su actitud no fue la más prudente, Pico no exageraba al acusar de ignorancia a sus examinadores. Acerca de su propio dominio sobre el tema, se puede consultar Pico della Mirandola. Conclusiones mágicas y cabalísticas, trad. de E. Sierra, Barcelona, Obelisco, 1982.

10) E. Garin, en su G. Pico della Mirandola. De hominis dignitate..., p.33, transcribe párrafos de una carta que en el 1489 dirige a Lanfredini, su embajador en Roma, Lorenzo Medici, quien se refiere a la hostilidad de que Pico es objeto, diciendo que la persecución proviene de envidia y malignidad. Y aun añade que está seguro de que si Pico recitara el Credo, sus enemigos dirían que se trata de una herejía.

- 11) Por las razones indicadas, el Heptaplus sólo constituye un eventual punto de referencia -especialmente en sus páginas más originales o más propiamente "piquianas"- para el análisis de otras obras.
- 12) Cf. Saitta, G., "Antonio Cittadini e la sua polemica con Giovanni Pico della Mirandola", en Giorn. Crit. della Fil. Ital., 10, XXXV (1956) 532-540. Lamentablemente, el autor da preeminencia a aspectos anecdóticos, descuidando puntos importantes de la cuestión propiamente doctrinal que los enfrentó y que, en nuestra opinión, radica, sobre todo, en el sesgo sectario con que Cittadini defiende cierta lectura de Aristóteles.
- 13) Conviene notar que la amargura piquiana ante el breve de Inocencio VIII no obedeció solamente al hecho de que él frustraba el proyecto de la asamblea universal. Los largos períodos de penitencia a los que se somete al conocer la decisión papal muestran que lo obsesiona la tacha de haber sido supuestamente infiel a la Iglesia. Por eso había insistido por su causa ante Inocencio. Pero el panorama se despeja con la ascensión de Alejandro VI.
- 14) Muy posteriormente, esto levantó una polémica entre rosminianos y jesuitas sobre la contradictoriedad o ausencia de ella entre ambos breves.
- 15) El síntoma que describe Gian Francesco acerca de la enfermedad de Pico hizo conjeturar que había sido envenenado. Las sospechas recayeron sobre su secretario, Cristoforo de Casal Maggiore, quien habría atentado contra la vida de su señor, ya en virtud de que éste no lo favorecía en su testamento, ya por instigación de la facción medicea ante la creciente amistad del Mirandolano con Savonarola. La mayoría de los autores de hoy tiende a descartar la hipótesis del envenenamiento. De todos modos, aun cuando éste se hubiera verificado, es poco probable que haya sido por la segunda razón: la voz de Pico ya no podía hacerse oír y, en consecuencia, no constituía más un adversario temible.
- 16) Marsilio escribe estas líneas al ya mencionado amigo francés de Pico, en una carta fechada el 25 de marzo del año siguiente, en la que no deja de subrayar la simultaneidad entre la muerte del Mirandolano y el ingreso triunfal de Carlos VIII en Florencia, entrada que el mis-

mo Ficino parece celebrar por su posición, a la sazón, savonaroliana. Sin embargo, el devenir histórico pronto habría de demostrar que, con la declinación medicea y el avance de Carlos VIII, Florencia tenía razones para llorar su libertad perdida, precisamente sobre la tumba de quien había sido uno de los más grandes defensores de la libertad.

17) Es Piero Crinito quien recoge la expresión de Savonarola en su De honesta disciplina III,2, a propósito de una disputatio habida entre el dominico y nuestro autor.

18) Baste como ejemplo señalar que, en el Proemio de su Theologia Platonica, Ficino anuncia la intención de interpretar la doctrina del Ateniense esencialmente desde la perspectiva de dos únicos temas: Dios y el alma; con ello sigue los intereses excluyentes del Agustín de Soliloquia II, 1.

19) Seguimos en este punto el exhaustivo trabajo de Kibre, P., The Library of Pico della Mirandola, New York, Columbia Univ. Press, 1936.

La autora ofrece allí el inventario de la biblioteca piquiana. En cambio, en lo que concierne a las curiosidades que ilustran la erudición del Mirandolano y su manejo paleográfico, se puede consultar una obra dedicada exclusivamente a los códices que poseía: Mercati, G., Codici Latini. Pico Grimani Pio, Città del Vaticano, 1938.

20) A manera de ejemplo respecto de la titulación del siglo XV, señalamos que el comentario agustiniano al Evangelio de san Juan está registrado en la biblioteca piquiana con el nombre de Augustinus super Iohannem. El mismo título presenta una edición posterior a la utilizada por Pico, correspondiente al año 1491.

21) Cf. Di Napoli, G., G. Pico della Mirandola e la problematica..., p. 51.

CAPITULO IV

NOCION DE FILOSOFIA

1. El concepto piquiano de filosofía.

Es sabido que en la historia del pensamiento occidental se han acuñado dos concepciones fundamentales de filosofía: una es la que la considera un saber estricta y exclusivamente racional. Este tipo de saber se basa en una actividad intelectual que tiene por objeto el orden del mundo antes que el fin último de la vida humana. Esa contemplación cosmos reviste, además, el carácter de búsqueda científica, en cuanto constituye una investigación que, ateniéndose rigurosamente a las normas que rigen su ejercicio, parte de las realidades más inmediatas y accesibles al hombre para remontarse a las causas y principios de las mismas, dado que son esas realidades inmediatas lo que, en esta concepción, interesa primariamente justificar. Desde este último punto de vista y en sentido lato, la noción de filosofía alcanza una gran extensión, ya que cubre todo el espectro de las disciplinas científicas: cada una de éstas no sería más que la filosofía misma que, por así decir, se especializa, encarando un determinado ámbito de la realidad bajo cierto aspecto y siempre a la búsqueda de su causa primera. Pero semejante extensión obliga a un uso más restringido del término, de tal modo que, en sentido estricto y primero, sin salir de esta perspectiva, se la entiende eminentemente como la disciplina que indaga a las primeras causas y los primeros principios de todo lo real en su conjunto, como la ciencia del ser en tanto ser. En su carácter de suprema, esta ciencia lo es de lo divino, por lo cual se la identifica también con la teología. No es ocioso subrayar que, para la concepción clásica que ahora esbozamos, tal identificación no implica necesariamente que la filosofía se dirija de suyo al plano de lo trascendente ni que de hecho culmine en él. Sin embargo, una vida dedicada al filosofar no pierde por ello su atributo de "divina", puesto que casi sobrepasa la condición humana. Tal es la existencia de quien, renunciando a toda actividad exterior y aun liberándose de una participa-

ción directa en la vida política, vive para la indagación intelectual que le procurará la sabiduría.

Ahora bien, si en esta concepción tradicional de la filosofía se enfatiza la posesión de la sabiduría, es decir la segunda palabra de las dos que componen el término, en la otra se subraya la primera. En efecto, de acuerdo con la segunda perspectiva, que pasamos ahora a recordar, la filosofía no se concibe tanto como riguroso conocimiento adquirido cuanto como un profundo deseo de alcanzar la verdad; se trata, pues, de una vocación que pone en juego las mejores facultades humanas. Más aún, desde el momento en que se la considera amor a la ciencia de las supremas realidades, la mera pretensión de haber obtenido ya ese conocimiento es de por sí sospechosa. De ahí que la filosofía sea, en esta otra línea, un camino de horizonte inalcanzable, una tarea sin fin que encuentra en sí misma su justificación y su suelo nutritivo; en suma, una empresa signada por fatal incompletitud. También desde este punto de vista consiste en una contemplación, pero cambia la impostación de su objeto, que ya no está dado por la investigación -en principio física- de un cosmos natural, sino por la búsqueda - eminentemente metafísica- de principios que se postulan como trascendentes. Por otra parte, y este matiz es definitorio, hay un fuerte énfasis puesto en la actitud que debe asumir el filósofo en cuanto tal, de manera que, para la presente posición, la filosofía resulta caracterizada precisamente relevando las condiciones que ha de tener el verdadero philosophus. La primera de ellas determina las restantes al prescribir la adhesión vital de aquél a las realidades supremas y trascendentes cuya visión intelectual alcance. Ello hace que su vida consista esencialmente en una ascesis moral, cuya etapa decisiva radica en una suerte de separación de los aspectos carnales de la existencia humana. Tal ruptura está concebida como una auténtica liberación que, por varias razones, sólo se consume en plenitud con la muerte: en primer lugar, porque ésta implica desembarazarse de un cuerpo cuya sensibilidad no contribuye a la contemplación de las realidades supremas, sino que por el contrario la entorpece, ya que dicha visión

es privilegio del pensamiento puro con sede en el alma. En segundo término porque ese cuerpo exige ejercer sobre él un dominio y un cuidado de los que, más allá de la muerte, el alma está relevada. Por último, y en consecuencia, con la muerte llega a su fin el exilio del alma, la cual regresa al ámbito trascendente que es su origen y su verdad. Esto se presenta como la meta anhelada por el verdadero filósofo, cuya existencia ha de ser un constante encaminarse a ella, una permanente elevación; en síntesis, para esta concepción, la filosofía es una preparación para la muerte, vista, por lo demás, como salto a la vida trascendente donde radica la Verdad. Un último rasgo termina de caracterizar esta noción de filosofía: el deber ético del filósofo respecto de la "ciudad", entendida ésta como figura de la comunidad humana. En efecto, dicho deber es inherente a su condición de tal, en la medida en que la comprensión de la esencia humana, así como la del bien o la justicia, lo obliga a compartir con los demás hombres esa luz a la que tan arduamente se acerca.

Aunque no es difícil descubrir tras estas posiciones perfiladas las figuras arquetípicas de Aristóteles y de Platón respectivamente, lo cierto es que más que constituir dos conceptos diversos de filosofía pertenecientes a doctrinas o sistemas determinados— traducen dos vocaciones de distinta índole. Por eso, reaparecen una y otra vez, si bien con diferentes matices, en autores que marcan el desarrollo filosófico occidental, sobreviviendo así como dos líneas tradicionales que por sus más sólidas raíces se suele calificar de "aristotélica" o de "platónica" (1).

Digamos desde ahora que la noción piquiana de filosofía, así como la agustiniana, se insertan, como no podía ser de otra manera según lo señalado en capítulos anteriores, en la tradición platónica, articulando en ella empero algunos elementos de la aristotélica. Esto se da particularmente en el caso piquiano, por razones que se mencionarán a continuación. En efecto, observábamos que, movido por el afán de alcanzar un mínimo acuerdo doctrinal entre las principales corrientes filosóficas occidentales, Pico intenta mostrar la Concordia Platonis et Aristotelis. Si bien Agustín no es ajeno

a esta vieja idea, tampoco la cuenta entre sus intereses con la misma intensidad del Mirandolano. De todos modos, y para comenzar a examinar puntualmente la noción piquiana de filosofía, se ha de notar que si nos atenemos al antecedente seguro que nos ofrece el De ente et uno, es obvio que Pico intenta la mencionada conciliación valiéndose de la siguiente fórmula: opta por un esquema de neto corte platónico -o mejor, neoplatónico- para incorporar a él después elementos de la metafísica aristotélica. Si bien esta afirmación entraña los riesgos de toda generalización, dado que exigiría matizarla con importantes salvedades, es obvio al menos que de ninguna manera se podría sostener que dicho trámite opera al revés. Por otra parte, cabe recordar ahora la ya mencionada convicción piquiana acerca de la confluencia de todas las corrientes filosóficas en la doctrina teológica del Verbo. El carácter eminentemente trascendente de la visión neoplatónica la hacía insoslayable como base para articular una síntesis filosófica que formulara racionalmente la abditā intelligentiā de la realidad. Sea de esto lo que fuere, lo cierto es que, a diferencia de lo que estaba ocurriendo en los claustros universitarios, es el sello inequívoco de Platón el que campea en la obra piquiana como último marco de referencia histórica.

En una carta de febrero del 1490, dirigida a Aldo Manucio, Pico estampa una de sus más recordadas líneas: "Philosophia veritatem quaerit, theologia invenit, religio possidet". Aparece así, en ceñida expresión una nota central de las que configuran la noción piquiana de filosofía y que la encuadran en la tradición platónica. En efecto, señalábamos que para ésta el filosofar es ante todo una búsqueda, es precisamente el quaerere veritatem del Eros perfilado por Platón en el Banquete, cuya lectura fue tan frecuentada por el Mirandolano y sus contemporáneos. Según Ernest Cassirer, Pico habría afirmado expresamente que la búsqueda es la única forma bajo la cual le es concedido al hombre conocer la verdad. Más aún, él habría antedipado el dicho de Lessing acerca de que el destino y la felicidad humanos no se hallan en la posesión sino en la búsqueda de la verdad (9). Sin

embargo, la famosa sentencia piquiana recién consignada no abona esta interpretación de Cassirer. Y no hay razón para pensar que en la perspectiva de Pico el encontrar y el poseer contribuyan menos a la dignidad y felicidad del hombre que el buscar. Es posible que el matiz de algunas páginas del discurso De hominis dignitate, en el que a veces se identifica dicha búsqueda con la manifestación más alta del libre arbitrio, hayan hecho creer lo contrario. Pero, en primer lugar, la producción piquiana no se reduce al Discurso; en segundo término, aun circunscribiéndonos, como lo haremos, a la Oratio, se comprueba que para el Mirandolano la filosofía constituye la primera etapa de acceso a la verdad, instancia de altísima dignidad, es cierto, pero no la única. Cuando, en uno de los momentos confesionales de la Oratio, Pico deplora el desprestigio en que había caído en su tiempo el filosofar, siendo entonces motivo de desdén y no de honra, esboza la siguiente caracterización de la filosofía en cuanto indagación:

"Ita invasit fere omnium mentes exitialis haec et monstruosa persuasio, aut nihil aut paucis philosophandum. Quasi rerum causas, naturae vias, universi rationem, Dei consilia, caelorum terraeque mysteria, prae oculis, prae manibus exploratissima habere nihil sit prorsus, nisi vel gratiam inde aucupari aliquam, vel lucrum sibi quis comparare possit" (3).

El filosofar consiste, entonces, en un quaerere y un explorare, una búsqueda que procede con el paso seguro que sólo la racionalidad puede brindar, pero que se encuentra siempre en camino. Por otra parte, cabe subrayar los objetos que en este pasaje Pico indica como propios de las indagaciones filosóficas: los primeros que menciona son las causas de las cosas y los procesos de la naturaleza. Hay que notar que con estas expresiones se introduce un lenguaje aristotélico en un contexto que, empero, no lo es. Giovanni di Napoli se ha referido a la cuestión al afirmar que Pico estima por encima de Platón y Aristóteles al Pseudo Dionisio, y considera el aristotelismo como una philosophia naturalis, mientras que el platonismo -especialmente en Plotino y los neoplatónicos- sería para él una teología (4). Sin embargo, creemos que, a pesar de circunstanciales expresiones suyas, una visión global del pensamiento piquiano revela que la distinción

que establece entre filosofía y teología no es exactamente paralela a la distinción entre aristotelismo y platonismo: en el texto recién citado, por ejemplo, incluye como objetos del filosofar tanto los propios de una philosophia naturalis cuanto los consilia Dei. Ello ocurre porque la distinción piquiana entre filosofía y teología no se funda en la diversidad de sus objetos sino en la índole de sus respectivos procedimientos. Una vez más, la filosofía busca racionalmente la verdad; la teología la encuentra a partir de una revelación sobre la que después medita. Más allá del hecho de que nuestro autor pudo haberse referido, expresándose en términos clásicos, a la "teología" del Motor Inmóvil o de la Idea de Bien, lo cierto es que para él theologia invenit, aun cuando la formulación de ese hallazgo se module en un tono poco familiar a oídos occidentales, como el de Zoroastro. Por su parte, philosophia veritatem quaerit, ya sea que esa incesante búsqueda se dirija a los procesos naturales o a un principio "divino" en cuanto absoluto. Así pues, a cada paso reencontramos el platónico carácter de indagación permanente en la noción piquiana de filosofía. Pero la filiación esencialmente platónica del pensamiento de Pico, más allá de su intención integradora de todas las escuelas, no es sólo algo que se da de hecho en los textos; la admiración del Mirandolano por dicha línea se hace explícita, por ejemplo, cuando en el Discurso alude a "ese algo divino que es nota característica de los platónicos" (5). Más aún, sabemos que Pico se proponía probar en la asamblea de doctos un modo de filosofar en clave numérica, cuya vieja tradición occidental hace remontar a Pitágoras y a Platón, a quien atribuye haber puesto el fundamento de la superioridad del hombre en el hecho de poder dominar las matemáticas. De ahí que Pico considere también la filosofía como una suerte de "aritmética divina", oponiéndola a la de los comerciantes (6). De todos modos, la pitagórica ambición que se acaba de señalar forma parte del frustrado proyecto piquiano y ahora nos interesa primordialmente destacar lo que Pico dice de la filosofía como tal, no la doctrina filosófica que él se proponía defender.

Volviendo, entonces, a los objetos que él menciona como propios

de la filosofía, notemos que, si bien los temas señalados interesan al filósofo en cuanto tal, es indudable que, en la literatura piquiana, ocupan un lugar de privilegio los que conciernen al principio eterno y trascendente de la realidad. Y también en este punto se advierte la inscripción del concepto que nos ocupa en la tradición platónica, en cuyo esbozo lo incluíamos al comienzo. Más todavía, recordábamos que para esta línea la vida del auténtico philosophus adquiere un cierto carácter "divino" al adherir al mundo trascendente cuya existencia atisba con la razón. Esta nota, tan platónica, subyace en uno de los pasajes de más exaltada retórica con los que Pico teje en el Discurso su elogio de la filosofía:

"Quis humana omnia posthabens, fortunae contemnens bona, corporis negligens, deorum conviva adhuc degens in terris fieri non cupiat, et aeternitatis nectare madidus mortale animal immortalitatis munere donari?"

Por obvio que parezca, no se puede dejar de mencionar aquí la adhesión vehemente que despertaba la figura de Sócrates en los humanistas del Quattrocento(7) De hecho, este pasaje continúa aludiendo a los "Socratis furores, a Platone in Phaedro decantatis". Y es que en realidad, para Pico, más allá de su indudable admiración por el contenido y la dirección del pensamiento neoplatónico, y aun de su certeza acerca de la superioridad de la disputa escolástica en cuanto método de discernimiento filosófico, Sócrates representa al philosophus por antonomasia, especialmente, el Sócrates del último día. Así pues, en y con Pico se opera un cambio de gran importancia en este momento de la vida occidental: el "Filósofo" ya no es Aristóteles; ahora la figura alerta de Sócrates reivindica para sí ese título.

Como consecuencia inmediata, el ejercicio de la filosofía, a los ojos de nuestro autor, no es sólo la gimnasia de la razón racionante, sino una tarea del alma toda, una suerte de sacerdocio que únicamente quien desprecie fortunae bona y sea corporis negligens puede abrazar. Está claro que también la insistencia en el carácter ascético y vitalmente comprometedor del filosofar enrola la posición piquiana al respecto en la tradición platónica. Pero veamos cómo con-

cibe el Mirandolano la ascesis de esa búsqueda interminable propia del alma:

"... ergo et nos cherubicam in terris vitam aemulantes, per moralem scientiam affectuum impetus coercentes, per dialecticam rationis caliginem discutientes, quasi ignorantiae et vitiorum eluentes sordes animam purgemus, ne aut affectus temere debacchentur aut ratio imprudens quandoque deliret. Tum bene compositam ac expiatam animam naturalis philosophiae lumine perfundamus, ut postremo divinarum rerum eam cognitione perficiamus" (8).

Para confirmar lo que señalábamos respecto de la circunscripción del concepto piquiano de filosofía, conviene notar que el texto menciona el conocimiento de las cosas divinas como constituyendo la etapa que da cima al filosofar, pero tal objeto forma parte de la indagación filosófica: Pico no lo adscribe a un campo ulterior. Pero volvamos a las exigencias que la filosofía, según esta concepción, impone a sus cultores. Como decíamos al comienzo, en la tradición platónica en la que el Mirandolano se inserta, la vida del filósofo ha de consistir ante todo en una suerte de ascesis moral que requiere el desdén por los aspectos carnales y puramente terrenos de la existencia humana. También encontramos aquí esa nota; en efecto, el pasaje recién citado alude a la purificación del alma: sólo después de haber satisfecho tal requisito -adviértase el carácter de participios pasados de compositam ac expiatam- el alma está en condiciones de recibir la luz de la filosofía. Dos son las máculas de las que se debe despojar: el vicio y la ignorancia, de ahí que se imponga para el filósofo la adquisición de la ciencia moral y la dialéctica. La primera enseñará a dominar el ímpetu de las pasiones, que pueden alterar la serenidad con que ha de proceder la razón, órgano por excelencia del filosofar. Pero no basta con impedir que sea obstaculizado; se hace necesario, además, asegurar su funcionamiento preciso, condición esta última que la dialéctica está llamada a garantizar. La equivalencia de la dialéctica con la lógica, concebida como preparación para el verdadero filosofar, hace insoslayable la mención del Organon de Aristóteles en cuanto momento propedeútico. Con todo, insistimos, se articula aquí -al menos, aparente o formalmente- un elemento aristotélico en un planteo en cuyo

tono y orientación esencial campea el platonismo, y que evoca cada vez con mayor fuerza la imagen socrática.

Así pues, la filosofía conforma para Pico el primer peldaño en la ascensión del hombre hacia la posesión de la verdad, momento en el que la busca. Sin embargo, para lanzarse a dicha búsqueda, es decir para transitar esos caminos, hay etapas de preparación que se debe atravesar con anterioridad. Este planteo hace que la filosofía sea, de un lado, un punto de arribo y el remate de una previa ejercitación vital; de otro, una empresa sin fin, una tarea signada por la incompletitud. Independientemente de la valoración que se quiera imprimir a esta última nota esencial, ella obedece a que, en la perspectiva piquiana, le siguen otros campos de unión del hombre con la verdad, como el teológico y el religioso. Al formular así la cuestión, el Mirandolano cree estar siendo fiel a la visión tradicional del Cristianismo, apoyada en el texto escriturario y en la misma interpretación agustiniana:

"... nihil aliud nisi ut morali scientia, quasi undis hibericis, oculorum sordes expiemus; dialectica, quasi boreali amussi, illorum aciem liniemus ad rectum. Tum in naturali contemplatione debile adhuc veritatis lumen, quasi nascentis solis incunabula, pati assuescamus, ut tandem per theologicam pietatem et sacratissimum Dei cultum, quasi caelestes aquilae, meridianis solis fulgidissimum iubar fortiter proferamus. Hae illae forsitan et a Davide decantatae primum, et ab Augustino explicatae latius, matutinae, meridianae et vespertinae cognitiones" (9).

Así pues, la ciencia moral y la dialéctica, constituirían un saber inicial, "matutino"; por su parte, la contemplación de lo natural hace al saber filosófico maduro, "meridiano"; finalmente, la contemplación de lo sobrenatural y lo trascendente da lugar a un saber de Dios y lo divino, teo-lógico, "vespertino", en cuanto que decanta en sabiduría imbricada de adoración. Por consiguiente, la condición intermedia de la filosofía, tal como Pico la concibe, invita a circunscribir con mayor precisión el lugar que él le adjudica en la evolución del alma humana, llamada -como veremos en

el próximo capítulo- a modelar su propio perfil.

En efecto, ese tránsito, que el alma puede cumplir en su autoformación, implica la superación sucesiva de tres grados; purgatio, intellectio, perfectio. Para decirlo brevemente, en esta ascensión, el primer grado se alcanza con la ascesis moral y racional; el segundo, esto es la intellectio, con la filosofía y ciertas formas de la teología racional; finalmente, la perfectio está dada por la unión mística, es decir por el possidere de la religio (10). De esta manera, la filosofía ocupa un lugar intermedio entre las "artes purificadoras", de un lado, y la teología revelada y la religión, de otro. Respecto de las primeras, baste señalar que el Mirandolano las considera purificadoras en diferentes sentidos: la ascesis moral no habrá de cancelar las pasiones -cosa que implicaría mutilar al hombre-, sino reducirlas a sus justos límites y establecer armonía entre ellas (11). Por su parte, la dialéctica está ordenada a recomponer la unidad de la razón, desgarrada por falsas oposiciones y por silogismos capciosos (12). De este modo, con una previa purgatio moral y racional, se desempaña y se enfoca la mirada del alma, dando lugar así a la intellectio, propia del filosofar. De manera, pues, que se tendría el siguiente cuadro:

<u>possidere</u> → religión	{ culto a Dios	} 3') <u>perfectio</u>
<u>invenire</u> → teología		
<u>quaerere</u> → filosofía	{ 2) contemplación de lo natural	} 2') <u>intellectio</u>
	{ 1) dialéctica ciencia moral	} 1') <u>purgatio</u>

De un lado, tenemos tres grados de conocimiento; de otro, tres instancias en el camino ascensional del alma. La no coincidencia exacta se explica en cuanto que dicha ascensión involucra el aspecto racional del hombre, y, por ende, sus grados de conocimiento, pero, a la vez, los trasciende: por una parte, si la contemplación de

lo sobrenatural se lleva a cabo mediante recursos exclusivamente racionales, se está ante la teología racional concebida como culminación de la filosofía -y Pico podría estar pensando aquí, por ejemplo, en el libro doce de la Metafísica aristotélica-; en cambio, se pasa al tercer grado del saber cuando, traspuesto el límite de lo puramente racional, se llega a la teología revelada, es decir fundada en una escritura que acepta por fe un Dios a quien, además, se adora desde el culto y la pureza de vida. De esto resulta, en primer lugar, que el planteo piquiano ve la perfectio humana más allá aun de la más alta virtud intelectual, en un plano en el que se ven comprometidos todos los aspectos del alma. En segundo término, se comprueba también el hecho de que la intellectio culmina siempre en la contemplatio. Retomaremos ambos puntos en el próximo capítulo.

Por ahora, una vez que se ha establecido el lugar que, para Pico, ocupa la filosofía en la ascensión cognoscitiva del alma hacia lo Absoluto, intentemos terminar de caracterizar la índole de la intellectio filosófica: a) en primer lugar, y como se vio, sus objetos primeros están constituidos por las rerum causae, naturae viae, universi ratio (13), es decir que conforman la consideración racional, especialmente causal, de la realidad en su conjunto, a la cual se ha de arribar con ojos límpidos y sólido raciocinio, de estilo socrático.

b) ese estilo -o mejor, esa actitud- se traduce aún más claramente en el segundo tipo de objeto que el Mirandolano indica como propio de la filosofía: el de ser una preparación para la muerte. En efecto, esa nota que también señalábamos como característica de la tradición platónica -para la que la muerte es, en este contexto, liberación del alma y salto hacia una vida más plena-, reaparece en el concepto de filosofía sustentado por Pico, quien, refiriéndose a la muerte física, dice explícitamente: "... mors, inquam, illa, si dici mors debet plenitudo vitae, cuius meditationem esse studium philosophiae dixerunt sapientes" (14). Parece obvio que con el

"sapientes" nuestro autor alude, en primer término, a Platón, y después, a los neoplatónicos, entre quienes, como se sabe, el tema es frecuente.

c) así, en la perspectiva de Pico, la filosofía implica también, y de manera eminente, el cuidado de la propia alma. De ahí que él se presente a sí mismo en el Discurso con las características de desinterés personal y de amor a la verdad propios del filósofo, y declare, en un tono empero no exento de cierta jactancia: "... me nunquam alia de causa philosophatum nisi ut philosopharer, ne ex studiis meis [...] mercedem ullam aut fructum vel sperasse alium vel quaesierim, quam animi cultum et a me semper plurimum desideratae veritatis cognitionem" (15). Adviértase, de paso, que Pico no habla aquí de visión directa de la Verdad -es decir de esa epopteia que correspondería a la etapa teológica-, ni de unión con dicha Verdad- lo cual nos pondría en el plano místico de la religio-; cuando alude a esta instancia constituida por la filosofía, la intellectio como grado intermedio, utiliza la expresión "cognitio veritatis". Porque, una vez más, el filosofar consiste, en la perspectiva piquiana, en la búsqueda de la verdad, que lleva al conocimiento puramente intelectual de ella por parte del alma; así, ésta cuida de sí misma al encauzarse en el camino que la conducirá a la plenitud.

d) pero Pico lleva a su extremo la línea tradicional platónica, destacando su valor, especialmente en lo que atañe al plano de la contemplatio de lo trascendente. No es irrelevante que también en este punto se apoye en la autoridad del Hiponense: "... et Platoniorum academia, quorum doctrina et de divinis semper inter omnes philosophias -teste Augustino- habita est sanctissima..." (16). El Mirandolano radicaliza los postulados del platonismo -y aun del neoplatonismo- respecto de la noción misma de filosofía. En efecto, considera la dedicación a ella una suerte de milicia espiritual; y, en relación con la subsiguiente etapa teológica, una especie de noviciado: "Cum ad valitudinem bonam restitutos, iam Dei robur Gabriel

inhabitabit, qui nos per naturae ducens miracula, ubique Dei virtutem potestatemque indicans, tandem sacerdoti summo Michaeli nos tradet qui, sub stipendiis philosophiae emeritos, Theologiae sacerdotio quasi corona preciosi lapidis insignet" (17). Así se confirma lo que decíamos acerca de la dirección que muestra la filosofía por sí misma hacia el plano de lo eterno, lo absoluto y lo trascendente, es decir hacia el ámbito de lo divino, orientación que, de suyo, presenta en cualquier tramo de la línea platónica. En acertada expresión, Fabio Pignagnoli ha sostenido que, para el Mirandolano, el filósofo no debía pretender poseer un saber absoluto, pero sí buscar lo que en términos de Kierkegaard se denominaría "una relación absoluta" con ese saber (18). Añádase que, si esa búsqueda culminara con la revelación, da comienzo la etapa de la teología, en la que ya no se atisba ni se contempla con la pura razón, sino que se ve con el alma toda. Por tanto, la concepción que Pico tiene de la filosofía no la reduce a preparación para la muerte; el carácter que sustenta de etapa inmediatamente previa y propedeútica de la teológica estriba también en su aspecto de búsqueda racional de una relación absoluta de lo inmanente con lo trascendente: si la teología escudriña los "invisibles secretos de Dios" -que después la religio enseña a amar- es porque la filosofía ha sido capaz de descubrir en la realidad natural "signos visibles" de los mismos (19).

e) finalmente, veremos reaparecer, en el concepto que se rastrea, el último rasgo que señalábamos al comienzo como propio de la tradición platónica: el deber moral del auténtico philosophus respecto de la comunidad humana a la que pertenece. Sólo que, en el caso de Pico, dicho deber se vive específicamente como un llamado a la pacificación, tarea en la que toca a la filosofía cumplir un importante papel: "Multiplex profecto [...] in nobis discordia: gravia et intestina domi habemus et plus quam civilia bella. Quae si noluerimus, si illam affectaverimus pacem, quae in sublime ita nos tollat ut inter excel- sos Domini statuamur, sola in nobis compescet prorsus et sedabit philosophia moralis primum..." (20). El "plus quam civilia bella"

sugiere ya la intención piquiana de aludir a problemas más profundos y de mayores alcances que los implicados en el tablero político de la época, ya sea en el seno de la misma Italia o aun entre las principales potencias europeas de entonces.

En síntesis, la noción piquiana de filosofía presenta los caracteres de búsqueda racional de las verdades tanto immanentes cuanto trascendentes, de disciplina capaz de indagar la clave del universo que la matemática expresa en términos numéricos; y, a la vez, constituye una jerarquizada actividad humana, que exige una ascesis moral e intelectual previa, dada fundamentalmente por la dedicación a la dialéctica y la moral. Por otra parte, esta intellectio de lo Absoluto, anterior a la perfección de la unión mística con él, constituye también una preparación para la muerte y una milicia espiritual que apunta en especial al cuidado de la propia alma y al deber del filósofo para con la comunidad, en su dimensión de ser social. Como veremos a continuación, Pico formula en términos propios de su tiempo un concepto de filosofía que, siguiendo las huellas de Platón, es propio del Hiponense.

2. La noción agustiniana de filosofía.

Según hemos tenido ocasión de advertir en las citas que hace el Mirandolano, Agustín profesa un gran respeto a la tradición platónica; de hecho, y aun cuando, como comprobaremos en nuestro capítulo séptimo, ciertas tesis del aristotelismo subyacen en los textos agustinianos, traza las líneas fundamentales de su propia filosofía siguiendo la orientación del platonismo. No obstante, no es un simple adaptador de la misma a los datos bíblicos. Su doctrina constituye algo nuevo en la evolución del pensamiento occidental. Con todo, cabe indicar que el Hiponense se apoya en el platonismo para esbozar su doctrina y dar así respuesta a la crisis de su tiempo. Lo mismo hace Pico respecto de Agustín. Ahora bien, el clima histórico y cultural que respira este último es muy distinto de aquel que rodea a Pico. Sin embargo, algunas pautas presentan características similares. La más importante es el hecho de que ambas épocas son

períodos de profunda crisis. Más allá de las diferencias de personalidad intelectual que cabe señalar entre ambos pensadores, lo cierto es que tanto Pico como san Agustín demostraron, a distancia histórica, haber acertado a la hora de percatarse de la decadencia que presentaba el siglo de cada uno y de esbozar su diagnóstico. Aun cuando los síntomas de la misma se imponían con mayor claridad para el Hiponense, dada la evidente inminencia de la caída de Roma, y, en cambio, para Pico se ocultaban más tras los oropeles del brillo renacentista, es indudable que los dos advirtieron la gravedad de sus respectivas situaciones, en el sentido de que ambas mostraban el cierre de un gran ciclo y, a la vez y por la misma razón, abrían un interrogante dramático sobre la futura configuración histórica que Occidente habría de adquirir. Para ninguno de ellos era, pues, tiempo de recurrir al refugio arcádico de los juegos poéticos o retóricos.

Se ha pasado revista ya a las circunstancias que, en la evolución de Pico, marcan su adiós a la lírica y su opción por la filosofía. Como es sabido, en el caso de san Agustín hay un pasaje que va de la retórica al descubrimiento de la vocación filosófica y que está señalado por su lectura del Hortensius ciceroniano. Al respecto, los más destacados agustinólogos de este siglo han sugerido que la primera conversión auténtica del Hiponense no es al cristianismo en cuanto tal sino a la filosofía (21). Este punto de vista se funda en el hecho de que, a partir de dicha conversión, el joven Agustín se dedica a la búsqueda de la sabiduría, es decir que consagra su vida a dar con una visión de la realidad toda y del hombre en particular que respondiera a sus interrogantes más profundos, como el problema del mal y el destino último de la vida humana. Por lo demás, esas inquietudes se tornaban aún más apremiantes debido a las circunstancias históricas que lo rodeaban y en las que todo un mundo, que se había creído eterno, estaba derrumbándose. Agustín busca, pues, una sapientia desde y con la que poder enfrentarse al caótico panorama ofrecido por el Africa septentrional del siglo IV. Su primera motivación no es, entonces, de índole exclusivamente intelectual: su caso no se asemeja, por ejemplo, al de aquellos pensadores que, partiendo de

determinada posición científica, acuden a la filosofía como base de sustentación para la misma. Por ello, la sapientia buscada por él podía provenir tanto de una fe religiosa como de una corriente filosófica, puesto que se trataba de encontrar una escuela de vida.

En todo caso, la lectura del Hortensius marca, en la evolución del Hiponense, el momento en el que tanto las exigencias de la retórica como el deleite de la poesía son desechados por insatisfactorios. Y lo son de manera irreversible: en efecto, con posterioridad a su paso por el maniqueísmo y el escepticismo académico, al período de formación neoplatónica y aun a su conversión cristiana, el Agustín definitivo que los siglos venideros reconocerán sigue defendiendo, como Pico, la superioridad de la filosofía respecto de la poesía. En el De ordine, uno de sus primeros diálogos -que también trasunta un tono autobiográfico y confesional-, Agustín menciona su júbilo al escuchar el elogio que Licencio, uno de sus interlocutores y amigos, hace de la filosofía. Más aún, al leer esas líneas, se tiene la impresión de estar ante el relato de un predicador religioso a quien uno de los catecúmenos anuncia la propia conversión. Hasta parece admitir allí que su satisfacción fue inmoderada ante el entusiasmo de Licencio por la filosofía (22).

Ahora bien, hemos visto con cuánta precisión se discierne, en el pensamiento piquiano, entre filosofía, teología y religión, las cuales constituyen tres instancias progresivas en la consecución de la sabiduría, respectivamente, como búsqueda, hallazgo y posesión de la verdad y el bien para el hombre. La prolijidad con que Pico alude a esa diferenciación no puede sorprender, si históricamente se tiene en cuenta que el pensamiento occidental estaba ya habituado a tales distinciones, especialmente gracias a los escolásticos. En esto es diferente la posición de Agustín, aun la del Agustín maduro que redacta el De civitate Dei, puesto que el siglo en el que él reflexiona está todavía muy lejos de las precisiones escolásticas. Al Hiponense, insistimos, le importa la sapientia en cuanto meta, le interesan sus frutos más que establecer de modo puntual la diferencia entre las sendas que a ella conducen. No obstante, después de haber soslayado

la actividad puramente literaria y retórica como inconducente a la sabiduría, san Agustín señala una diferencia de grado entre la filosofía, la teología y la religión. Si bien no marca sus límites con la nitidez con que Pico los dibuja, asigna, sin duda, una proximidad distinta de cada una de ellas respecto de la verdad y del bien: la filosofía consiste en la búsqueda de la vida sabia y feliz, pero se trata de un intento en el que los hombres, librados a las solas fuerzas de su razón natural, disienten y caen en la discordia. La teología, en cambio, ofrece a los creyentes una única e inequívoca guía en textos refrendados por la autoridad divina, los que, empero, se examinan racionalmente. Por su parte, la religión se presenta como vía de unión entre Dios y el alma humana, en todas las dimensiones que ésta ofrece y no sólo en la racional (23). Así pues, la neta afirmación de Pico acerca de "Philosophia veritatem quaerit, theologia invenit, religio possidet" alienta el mismo espíritu y se sustenta en los mismos criterios con los que, con menos preocupación metodológica, Agustín había formulado sus propios asertos al respecto.

Pero, el hecho de que en ambos autores la filosofía aparezca, si bien mencionada en términos laudatorios, en un lugar inferior al ocupado por la teología y la religión, no es óbice para que se deplore la deshonra en que había caído en las respectivas épocas de Pico y Agustín. También éste lamenta el desprestigio de que se ha hecho objeto en su propio tiempo a la noble tarea del filosofar. Y aun cuando las razones que Agustín señala para explicar esta circunstancia sean diferentes a las indicadas por Pico, porque es distinto el momento histórico de uno y otro, sorprende el carácter similar de los términos que los dos emplean. En efecto, veíamos que el Mirandolano lamenta que en su época sean tan pocos los que estiman llevar el venerable nombre de filósofos, adjudicando ese hecho a una desdeñosa renuncia a la consecución de la verdad en pro del lucro. También Agustín en una de sus cartas deplora, en primer lugar, que ya no queden filósofos en su siglo, salvo algunos que apelan a la filosofía para exaltar el placer y no para buscar la sabiduría que ya no despierta

su interés. Este profundo escepticismo es, desde el punto de vista agustiniano, la negación misma de la filosofía concebida como persecución de la verdad (24). Digamos, de paso, que el Hiponense esboza una curiosa explicación histórica acerca de esto: después de insistir sobre la raíz platónica de la auténtica filosofía, subraya que en tiempos del Ateniense, ella se hacía esotérica para no exponerse a la invasión de los "rebaños atoloñdrados". Sólo que sus sucesores, los académicos del siglo IV, a fuerza de desalentar al vulgo en esa búsqueda, terminaron atrapados en su propia prédica, cayendo ellos mismos en el escepticismo (25). Como vimos, no menos escépticos parecían mostrarse, respecto del hallazgo de la verdad, los contemporáneos de Pico que, ante el espectáculo del disenso de los filósofos "profesionales" en las universidades, buscaban refugio en las trivialidades literarias de corte o en el ejercicio de una supuesta enseñanza de la filosofía guiados por el exclusivo afán de dinero.

El carácter de exploración por amor a la verdad propio del filósofo está ya enfatizado por san Agustín, en especial, cuando éste reivindica dicha exploración como válida y fecunda, al combatir el escepticismo que florecía en su época. Es así como justamente en el Contra Academicos, entre otros lugares de su obra, señala dos notas en la búsqueda filosófica, características que le sirven también para advertir sobre otros tantos peligros implicados en ella: en primer lugar, reitera la racionalidad de la misma, lo que le confiere los consecuentes caracteres de precisión y seguridad; así, en ámbito filosófico, se debe evitar la presunción de saber algo, a menos que se sepa con la misma certeza y evidencia con la que se posee un conocimiento en matemáticas. En segundo término, y como eventual riesgo opuesto al anterior, se debe eludir también la equivocada convicción de que ninguna verdad se puede alcanzar en el quaerere filosófico. Más aún, Agustín apela en esto a la promesa evangélica del "Buscad y hallaréis" consignada en Mateo 7,7, extendiendo su validez al campo de indagación filosófica al que se está refiriendo (26). Por cierto, esto no cancela en el Hiponense la afirmación acerca de la superioridad de la teología res-

pecto de la filosofía, en cuanto que -para el creyente, al menos- la primera está confirmada por la autoridad de Dios.

Pero vayamos ahora a los objetos y certezas de la filosofía para discernir mejor entre ella y la teología en el pensamiento agustiniano. Veremos que en él se reitera el planteo de Pico al respecto. Recordábamos que éste menciona como objetos propios de la indagación filosófica tanto las causas y procesos naturales cuanto los consilia Dei. Lo mismo ocurre en san Agustín: nuevamente en el Contra Academicos, insiste, de un lado, en el carácter de búsqueda e indagación permanente propio de la filosofía, con la nota de incompletitud que de ello deriva; ya que la sabiduría no consiste en un mero deseo ni en una pura búsqueda; de otro, señala que esa indagación apunta no sólo a lo humano sino también a lo divino (27).

Por otra parte, apuntábamos también que la distinción piquiana entre filosofía y teología no se funda en sus respectivos objetos sino en los procedimientos de una y otra: la filosofía busca los principios no sólo de lo inmanente sino de lo trascendente, confiada en la razón, falible pero eficaz; si, en cambio, de la teología se puede decir que encuentra es precisamente porque ella ofrece, mediante el texto sagrado, una garantía aún mayor que es, para el creyente, la de la autoridad divina. Ahora bien, en el caso de Pico, se trataba de mostrar una coincidencia básica y fundamental en los textos revelados de las principales religiones monoteístas, a los fines de alcanzar la concordia. El caso de san Agustín presenta una diferencia porque es distinta su situación histórica: si la ambición piquiana consistía en integrar esencialmente las demás religiones al cristianismo, la del Hiponense era mostrar que éste, tan combatido todavía en su tiempo, ofrecía una verdad superior que ni el politeísmo romano ni las sectas orientales eran capaces de proveer a los hombres. Pico creía que, desde la filosofía, era posible mostrar la viabilidad de la mencionada integración; con no menor convicción Agustín lee en textos filosóficos neoplatónicos lo que, en clave teológica, afirma el proemio del evangelio de san Juan (28).

Es obvio que, para ambos, la filosofía es lo que esencialmente se entiende por tal en el platonismo. El desvelo mayor de Pico consistía en desentrañar la abdita intelligentia de la realidad; dicha comprensión se alcanza gradualmente mediante la indagación filosófica, el hallazgo teológico y la posesión y unión religiosas. Pero para que se dieran hallazgo y posesión la búsqueda no debía perder su norte, el de la unidad de los hombres entre sí y la de ellos con la divinidad. Es harto razonable suponer que el Mirandolano debe de haber encontrado en la noción agustiniana de sapientia christiana el antecedente más autorizado y noble de su propia e integradora concepción de abdita intelligentia de lo real. Y, por consiguiente, compartió con Agustín la valoración por la tradición platónica como la más excelsa (29).

De esta opción fundamental por la perspectiva platónica derivan en uno y otro autor ciertas tesis que ambos suscriben. En efecto, señalábamos la insistencia piquiana en la adhesión ascética al mundo trascendente propia de la clase de filósofo que encuentra en Sócrates su arquetipo. A cada paso de la literatura agustiniana hallamos una afirmación similar. A pesar de que el Hiponense se muestra crítico respecto de la claridad y precisión del pensamiento socrático propiamente dicho, reivindica en él tanto el hecho de indagar las causas primeras de todas las cosas y de impostarlas en la voluntad de un Dios único, cuanto -y especialmente- la necesidad de acercarse a lo eterno con una inteligencia purificada por la disciplina de las costumbres (30).

Esta última nota, que también aparece en Pico, nos conduce a una visión ascensional del alma humana, tema caro al pensamiento de Agustín y que Pico dibuja con fuerza: el Mirandolano distingue en dicha ascensión las etapas progresivas de purgatio, intellectio y perfectio. Hace corresponder a la primera la moral y la dialéctica; a la segunda, la filosofía y la teología; a la tercera, la religión y la unión mística con Dios. De manera, pues, que cabe rastrear en el pensamiento piquiano dos vertientes, una individual y otra social, en relación con el tema de la ascensión humana: en el orden social, se convoca a hombres de recta intención y buena voluntad para dar con un núcleo de afirmaciones filosóficas universalmente aceptables, las cuales

mostrarían una concordancia teológica fundamental entre las principales revelaciones monoteístas. A su vez, ello promovería la concordia y, por ende, la unión entre los hombres y la de éstos con Dios, procurando así una sociedad más perfecta en cuanto más racional, armónica y pacífica. Esto traduce, en el plano colectivo, las tres instancias de purgatio, intellectio y perfectio a las que se exhorta en el individual. Pues bien, no menos enfática es en este sentido la exhortación agustiniana, ni con menor claridad se advierten en ella las huellas de la tradición platónica. En efecto, también san Agustín exige, socráticamente, una purificación del alma antes de que ésta se lance a la consecución de esa intellectio en la que consiste el verdadero conocimiento de las cosas humanas y divinas. Y también para el Hiponense dicha propedeutica contempla las dos instancias de la disciplina moral y la dialéctica (31). Pero en la visión agustiniana, así como en la de Pico, no se trata simplemente de un mero conocimiento acerca de las virtudes: la disciplina moral, como primer paso de la purgatio necesaria para el acceso a la filosofía, consiste en llevar una vida purificada de todo vicio, una vida, en fin, que es casi más que humana, para ponerse así en condiciones de contemplar las verdades eternas (32). Sin embargo, la purificación no se completa a menos que también la razón se someta a una disciplina que le procure, no sólo un funcionamiento adecuado en cuanto "órgano" del pensar -cosa a la que tanto Agustín como Pico aluden con el nombre de "dialéctica"-, sino también un familiarizarse con el manejo de las artes liberales en general. El Hiponense pone particular énfasis en este requisito, al punto de descalificar como crédulo y temerario a quien pretendiere internarse en las cuestiones propiamente filosóficas sin esta preparación (33). En tal sentido, no se puede dejar de mencionar la mayor estimación que de las siete artes liberales concede Agustín a las que integran el trivium, dando más importancia a la dialéctica, de manera consecuente con su renuncia a la retórica. Entre las que componen el quadrivium, otorga papel preeminente a la aritmética, en párrafos del De ordine, cuya lectura frecuentaba Pico y donde probablemente éste debe de haber abrevado su tesis de la filosofía como "aritmética divina".

Apuntábamos que, en la concepción piquiana de la filosofía, que concierne a las cosas humanas y divinas, el principal tema de las primeras es el alma, y el principal asunto entre las segundas es Dios mismo. Como se sabe, ningún programa de indagación puede ser más agustiniano que éste (34). De lo que se trata es, entonces, de ir preparando, desde la filosofía, el camino adecuado para llegar a la meta final de la unión del alma con Dios. Se reitera, pues, en Agustín ese lugar intermedio que ocupa la filosofía también en Pico, en el sentido de que, por una parte, ella es el ejercicio al que acceden unos pocos, purificados previamente con la disciplina moral, la dialéctica y la aritmética; por otra, y como ya se insinuó, la filosofía es, a su vez, preparación para la vida religiosa que arribará a su perfectio con la mencionada unión.

Ahora bien, la unión definitiva de Dios y el alma -las dos realidades principales cuya intellectio la filosofía está llamada a alcanzar- es algo que sólo la muerte posibilita. Desahí que el Mirandolano se haya referido a la filosofía como constituyendo una preparación para dicho salto final del alma humana. Con igual claridad y vigor aparece esta idea en la literatura agustiniana: la filosofía es, una vez más, amor a la sabiduría, y progresar en ese amor conduce, según el Hiponehse, a no conmoverse ante ninguna desgracia ni a sentir temor ante la muerte, ya que la meditación sobre lo que ésta supone es la más alta ciudadela de la filosofía. ⁽³⁵⁾ Más aún, no se puede leer los pasajes en los que Agustín se refiere a este tema sin recordar el relato que su biógrafo Posidio nos ha dejado de su agonía: según este testimonio, las últimas palabras pronunciadas por el obispo de Hipona constituyeron una cita de Plotino que afirma que no es grande quien tiene por gran cosa que las piedras se derrumben y que los mortales mueran.

Como no puede ser de otro modo, el anhelo de sabiduría implica una consagración total al cuidado del alma propia. En efecto, insiste Agustín en que dos son los problemas centrales de la filosofía: el alma y Dios. Con todo, establece las siguientes precisiones: el cono-

cimiento del alma -enfaticada platónicamente como lo más excelso del hombre- ha de ser previo al de Dios, no sólo porque nos es más accesible que esta última y suprema clase de saber, sino porque nos prepara para adquirirla. Si la posesión espiritual e intelectual de Dios en cuanto Bien sumo y eterno vuelve feliz al hombre, el autoconocimiento lo hace digno de ser feliz (36). Ciertamente, los términos en que Agustín se expresa sugieren concebir el conocimiento de la propia alma en un sentido socrático, familiar también a Pico, es decir como un saber vital o una suerte de purificación que posibilita su ascensión. Tal como se lee en los textos piquianos, el concepto agustiniano de filosofía pone, pues, el acento en la misión que ella tiene de encauzar al alma en el camino que la llevará a su plenitud.

Anticipemos desde ya que dicha ascensión culminará, para uno y otro autor, en la paz y la unidad de los hombres entre sí y la del hombre con Dios. Estas son las dos notas que ambos subrayan en la perfectio humana. En tal sentido, se puede señalar empero un matiz de diferencia: por razones que se analizarán puntualmente hacia el final de este trabajo, san Agustín enfatiza el tema de la unidad hombre-Dios; en cambio, el Mirandolano insiste sobre la unidad de los hombres entre sí. Sin embargo, esta última cuestión está lejos de ser ajena a los intereses agustinianos. Por el contrario, el Hiponense dedica al tema prácticamente todo el libro XIX del De civitate Dei, donde insiste, en especial, en señalar el fundamento de la unión humana en la concorde comunidad de objetos amados. Ahora bien, es parte -y no poco importante- de la doctrina agustiniana el distinguir entre los objetos que de hecho aman los hombres y aquellos que son dignos de ser amados. Los primeros son limitados y perecederos, más dignos de uso que de gozo; en virtud de su carácter de finitos, no pueden ser poseídos y gozados por todos los hombres simultáneamente y, por ello, acaban constituyendo la raíz de la discordia. En cambio, todo lo que es amandum, por su propia jerarquía ontológica, -que garantiza infinitud y eternidad, como Dios mismo-, no da lugar a la desunión y a la lucha (37). Dados los demás elementos del planteo agustiniano que ya se indicaron,

se puede comprender ahora que, para el Hiponense como para Pico, es la filosofía la que pone a los hombres en condiciones de descubrir qué cosas son dignas de amarse; la teología, la que les enseña a encontrarlas; y, finalmente, la religión, la que los ayuda a amarlas efectivamente, en la promesa de un gozo infinito y eterno.

Si la noción de filosofía que Pico sustenta presenta, pues, caracteres típicamente agustinianos, ello obedece fundamentalmente a que el Mirandolano reinterpreta él el cristianismo según las necesidades de su siglo, pero desde una perspectiva decididamente platónica, de la que san Agustín también se valió. Es obvio, por lo demás, que la visión que ambos autores tienen de la filosofía la concibe como escuela de vida humana. Precisamente por ello el tema del hombre constituye la clave del pensamiento de cada uno. Pico della Mirandola es, en efecto, el pensador por excelencia de la dignitas hominis. Por su parte, san Agustín es el autor cuyos más célebres pasajes conciernen a la interioridad humana. Y es sabido que en el tratamiento de cualquier tema el itinerario preferido del Hiponense es aquel que, partiendo de la observación de lo mutable y lo externo al hombre, se dirige hacia lo más íntimo y alto que hay en él, para remontarse finalmente hacia Dios como su origen y meta final. Por todo ello, al abordar ya no la noción que Pico y Agustín han tenido del filosofar mismo, sino sus respectivas doctrinas filosóficas, se hace aconsejable comenzar por las que atañen al plano antropológico.

NOTAS AL CAPITULO IV

- 1) Cf. Malingrey, A.M., "Philosophia", Paris, Klincksieck, 1961.
- 2) Cf. Dall'Umanesimo all'Illuminismo. A cura di P.O. Kristeller, Firenze, 1967, pp. 81-82.
- 3) DHD, 130.
- 4) Cf. G. Pico della Mirandola e la problematica..., p.52.
- 5) Cf. DHD, 142.
- 6) Cf. ibid., 146-148.
- 7) Ibid., 122. Para recordar la revalorización que hacen los humanistas de la figura de Sócrates como arquetipo del filósofo, conviene atenderse a Erasmo. Para éste, en efecto, la filosofía era "ars bene beateque vivendi". Por otra parte, y en lo que hace a los humanistas cristianos, cabe anotar que Erasmo retoma el sentido patristico, especialmente agustiniano, de filosofía cristiana (cf., por ejemplo, el Contra Iulian. 14, 72 de san Agustín). Así, en su Paraclesis dice: "Hoc philosophiae genus in affectibus afflatus potius quam eruditio, transformatio magis quam ratio [...] Quid est aliud Christi philosophia quam instauratio bene conditae naturae?" (Opera Omnia, V, Lione, 1704, cols. 137-44.)
- 8) DHD, 112-114. Respecto de la alusión a la cherubica vita, cabe señalar que Pico asimila el nivel seráfico al amor y el querúbico a la luz intelectual.
- 9) DHD, 128. El texto agustiniano al que se alude es De Gen. ad litt. IV, 29 y 30, que comenta el Salmo LIV, 18, marcando el carácter progresivo del conocimiento.
- 10) Pico suele representar estos tres grados con las figuras veterotestamentarias de Rafael, médico celeste; Gabriel, fuerza que indica la potencia divina en la naturaleza; y Miguel, sumo sacerdote (cf. n. 17)
- 11) "... nam si et per mortalem affectuum vires ita per debitas competencias ad modulos fuerint intentae, ut immota invicem consonant concinentia..." DHD, 122. Téngase presente la anécdota de Sócrates, cuando éste dice al fisonomista Zópiros que ha alcanzado el dominio de sus propias pasiones.

- 12) "Sedabit dialectica rationis turbas inter orationum pugnantias et syllogismorum captiones anxie tumultuantis". DHD, 118. Es probable que Pico aluda con esto a las querellas superficiales de las cortes, como también a la theologia disputatrix. Como ya se indicó, con ellas se perdía la ocasión de la verdadera renovatio a la que él urgía.
- 13) Cf. nota 3.
- 14) DHD, 120.
- 15) Ibid., 132.
- 16) Ibid., 142.
- 17) Ibid., 130.
- 18) Cf. G.P. della Mirandola. La dignità dell'uomo, Bologna, 1970, p.107
- 19) "... idest visibilibus naturae signis, invisibilia Dei philosophantibus nobis ostendens, inebriabit nos ab ubertate Domus Dei, in qua tota [...] accedens Sacratissima Theologia duplici furore nos animabit". DHD, 122-124.
- 20) Ibid., 116. Adolfo Ruiz Díaz advierte sobre la evocación de Lucrecio, Farsalia I,1, que presentan estas líneas. Cf. Pico della Mirandola. Discurso sobre la dignidad del hombre, Bs.As., Goncourt, 1978, p.82.
- 21) H. Marrou, por ejemplo, en su Saint Augustin et la fin..., pp.161-162, dice: "Depuis qu'à dix-neuf ans [...] sa vocation intellectuelle fut éveillée par la lecture de l'Hortensius de Cicéron, il n'a cessé de considérer sa vie comme consacrée à la poursuite de la sagesse, soit, dans une certaine mesure, à la philosophie". A propósito de Cicerón, hay que subrayar el papel que le cupo en la transmisión del pensamiento filosófico griego, en especial, durante la época que nos ocupa. Leonardo Bruni es testimonio de ello.
- 22) "Pulchrior est philosophiae, fateor, quam Thysbe, quam Pyramus, quam illa Venus et Cupido, talesque omnimodi amores [...] Accepi ego haec, quid dicam, libenter; aut quid non dicam? -Accipiat quisque ut volet, nihil curo, nisi quod forte immodice gaudebam" De ord.I,8,21.
- 23) "... ipsi philosophi [...] qui non videntur laborasse in studiis

nisi ut invenirent quomodo vivendum esset accommodate ad beatitudinem capessendam, cur dissenserunt et a magistris discipuli, et inter se condiscipuli, nisi quia ut homines humanis sensibus et humanis ratiocinationibus ista quaesierunt? [...] quid agit, aut quo vel qua, ut ad latitudinem perveniatur, humana se porrigit infelicitas, si divina non ducit auctoritas? Denique, auctores nostri, in quibus non frustra sacrarum litterarum figitur et terminatur canon, absit ut inter se aliqua ratione dissentiant. Unde nos inmerite, cum illa scriberent, eis Deum vel per eos locutum [...] crediderunt. Ipsi sane pauci esse debuerunt, ne multitudine vilesceret quod religione earum esse oportet: nec tamen ita pauci, ut eorum non sit miranda consensus". De civ. Dei XVIII, 41,2. Cabe notar, de paso, la importancia que, en la valoración que hace Agustín entre filosofía, teología y religión, reviste el carácter de promover la concordia entre los hombres. Repárese también en su lamentación por el disenso entre los filósofos. Respecto de la religión como camino de unión con Dios, cabe remitir a Conf. XI,29,39.

24) "Hoc autem saeculo cum iam nullos videamus philosophos, nisi forte amiculo corporis, quos quidem haud consuerim dignos tam venerabili nomine, reducendi mihi videntur homines (si quos Academicorum per verborum ingenium a rerum comprehensione deterruit sententia), in spem reperiendae veritatis.[...] Tanta porro nunc fuga laboris et incuria bonarum artium, ut simul atque sonuerit, acutissimis philosophis esse visum nihil posse comprehendi, dimittant mentes et in aeternum obducant". Ep. I, 1 y 2. Adviértase la despectiva expresión subrayada con la que Agustín desautoriza a quien, siendo amante del cuerpo, cree ser filósofo y se autocalifica de tal. Cabe compararla con la exigencia de ser corporis negligens que Pico atribuye al auténtico filósofo.

25) Es conveniente confrontar esta apreciación agustiniana con la convicción de Pico acerca de que la más alta sabiduría es siempre esotérica: en efecto, en un texto donde abona ese punto de vista, trayendo a colación los nombres de Pitágoras, Aristóteles y Orígenes, el Mirandolano cita una carta de Platón a Dionisio, Epist. 2, 312 d-e: "Plato

Dionysio quaedam de supremis scribens substantiis, 'per aenigmata, inquit, dicendum est, ne si epistula forte ad aliarum pervenit manus, quae scribemus ab aliis intelligantur'". DHD 156.

26) "Cavete ne quid vos nosse arbitremini, nisi quod ita didiceritis, saltem ut nostris, unum, duo, tria, quattuor, simul collecta in summam fieri decem. Sed item cavete ne vos in philosophia veritatem aut non cognituros aut nullo modo ita posse cognosci arbitremini. Nam mihi vel potius illi credite qui ait 'Quaerite et invenietis', nec cognitionem desperandam esse, et manifestiorem futuram, quam sunt illi numeri". Contra Ac. II, 3, 9. Cuando san Agustín se refiere a las verdades trascendentes e inmutables suele apelar a dos clases de ellas: las matemáticas y las morales, cf. De lib. arb. II, 8-12.

27) "-Volo [...] quid tibi inter sapientem et philosophum distare videatur -Sapientem a studioso, ait, nulla re differre arbitror, nisi quod quarum rerum in sapiente quidam habitus inest earum est in studioso sola flagrantia [...] Sapientiam in investigatione divinarum humanarumque rerum me constituisse nulli nostrum arbitror dubium". Contra Ac. III, 3, 5 y 6. Cf. nota 4.

28) Cf. Conf. VII, 9, 13.

29) Cf. Contra Ac. III, 20, 43; texto al que aludía Pico (cf. nota 16). Conviene recordar aquí el famoso aserto de W. Jaeger, Paideia, México, FCE, 1948, II, p.345-346: "Platón es el teólogo del mundo clásico. Ya san Agustín, el más importante teólogo cristiano del Occidente en la antigüedad, lo reconoce con acierto. Sin él no existiría la teología ni en cuanto a la cosa ni en cuanto al nombre".

30) "Quando quidem ab eis causas rerum inquiri videbat [Socrates], quas primas atque summas non nisi in unius ac summi Dei voluntate esse credebat; unde non eas putabat nisi mundata mente posse comprehendere; et ideo purgandae bonis moribus vitae censebat instandum, ut deprimentibus libidinibus exoneratus animus naturali vigore in aeterna se attolleret, naturamque incorporei et incommutabilis luminis, ubi causae omnium factarum naturarum stabiliter vivunt, intelligentiae puritate conspiceret" De civ. Dei VIII, 3.

31) "Igitur Plato adiciens lepori subtilitatisque Socraticae quam in moralibus habuit, naturalium divinarumque rerum peritiam, quam ab eis quos memoravi diligenter acceperat, subiungensque quasi formatricem illarum partium iudicemque dialecticam, quae aut ipsa esset aut sine qua sapientia omnino esse non posset, perfectam dicitur composuisse philosophiae disciplinam..." Contra Ac. III, 17, 37.

32) "Haec et alia huiusmodi mihi videntur inter successores eius [Platonis], quantum poterant, esse servata, et pro mysteriis custodita. Non enim aut facile ista percipiuntur, nisi ab eis qui se ab omnibus vitiis mundantes, in aliam quamdam plus quam humanam consuetudinem vindicaverint..." Ibid. III, 17, 38.

33) "... si quis temere ac sine ordine disciplinarum in harum rerum cognitionem audet irruere, pro studioso illum curiosum, pro docto credulum, pro cauto incredulum fieri". De ord. II, 5, 17

34) "Ad istarum rerum cognitionem neminem aspirare debere sine illa quasi duplici scientia bonae disputationis potentiaeque numerarum. Si et hoc infinitum est, tantum perfecte sciat quid sit unum in numeris. Excipit enim hanc eruditionem iam ipsa philosophiae disciplina, et in ea nihil plus invenit quam quid sit unum, sed longe altius longeque divinius. Cuius duplex quaestio est: una de anima, altera de Deo". Ibid., II, 18, 47.

35) "... cumque in ea [sapientia] tantum profeceris, ut iam nec cuiusvis incommodi fortuiti nec ipsius mortis, quod viris doctissimis difficillimum est, horrore terrearis, quam summam philosophiae arcem omnes esse confitentur..." Ibid. I, 11. 32.

36) "Cuius [philosophiae] duplex quaestio est: una de anima, altera de Deo. Prima efficit ut nosmetipsos noverimus; altera, ut originem nostram. Illa nobis dulcior, ista charior, illa nos dignos beata vita, beatos haec facit; prima est illa discentibus, ista iam doctis". Ibid. II, 18, 47. Cf. también De civ. Dei XIX, 3. y Contra Ac. III, 17, 38.

37) Cf. De civ. Dei XIX, 24-28 y 17; De doctr. christ. I, 3 y 4 y De div. quaest. 30.

CAPITULO V

EL PLANO ANTROPOLOGICO

1. La dignitas hominis para Pico della Mirandola.

En los capítulos anteriores se ha señalado la relevancia que los autores de la segunda mitad del siglo XV otorgan al plano antropológico: por una parte, el interés por el tema del hombre los distingue de aquellos intelectuales cuyas indagaciones filosóficas y teológicas se llevaban a cabo simultáneamente en el ámbito universitario; por otra, los enrola en una línea de pensamiento que, partiendo de Platón y atravesando el neoplatonismo, encuentra en san Agustín uno de sus principales nombres. Así, sugeríamos que la filosofía de esta época, al menos en el círculo extrauniversitario, ensaya una nueva visión de la realidad enfocada desde el hombre y no desde el mundo, perspectiva que, en cambio, había elegido la escolástica inmediatamente anterior. Por eso, proliferan los ensayos en los que se trata del carácter excepcional y nobilísimo de la naturaleza humana, echando sobre ella una mirada tan luminosa cuanto optimista. En este sentido, hay que mencionar el énfasis puesto sobre la virtus del hombre en el De nobilitate de Bracciolini; el De dignitate et excellentia hominis de Manetti, el De nobilitate animae de Cristoforo Landino y, sobre todo, el De excellentia et praestantia hominis de Bartolomeo Facio.

No obstante, y como el mismo Garin ha tenido oportunidad de demostrar (1), es poco defendible hoy la clásica sugerencia de Gilson, aunque matizada por éste, acerca de un Renacimiento que no consistiría en el Medievo más el hombre, sino en la Edad Media menos Dios (2). Si bien se podría sostener aún, muy en general, que el pensamiento de esta época fue más "humanístico" y, por cierto, más secular que el patrístico-medieval, ello no implica necesariamente que haya sido menos religioso. Por el contrario -y aun cuando esta tendencia haya sido tildada de "anticientífica", según lamenta Kristeller (3)-, la profunda crisis del siglo XV obligaba a sus protago-

nistas a reexaminar el puesto del hombre en el cosmos y buscar con un afán vital establecer una nueva relación con el Dios que lo preside, la cual ya no aceptaba fácilmente ser regulada por una Iglesia en desprestigio. No obstante, sigue siendo el Dios del cristianismo aquel con quien el hombre de este siglo intenta mantener un diálogo distinto del de sus predecesores, siempre en su búsqueda a tientas de una nueva espiritualidad.

En tal sentido, cabe ahora reiterar algo que hemos anticipado: el hombre creyente del siglo XV se dirige a las fuentes tradicionales, a las más antiguas auctoritates del cristianismo, es decir que se vuelve a la patristica, al no encontrar en los recientes teólogos escolásticos los hilos conductores que deseaba en la mencionada búsqueda. Así, por ejemplo, al comienzo de su tratado De excellentia hominis, Bartolomeo Pico aclara que el motivo que lo lleva a escribirlo es cancelar el incumplimiento de la promesa hecha por Inocencio III en el siglo XII acerca de que habría de completar con un escrito sobre la dignidad de la naturaleza humana su ya redactado De miseria humanae conditionis. De hecho, con esta obra Inocencio había contribuido en gran medida a que la mentalidad típicamente medieval acentuara las consecuencias del pecado original como una cierta merma en la dignidad del hombre. Vueltos hacia las Sagradas Escrituras y a toda la literatura patristica, los autores creyentes del siglo XV anhelaban encontrar en esas páginas las razones que les permitieran celebrar al hombre, recuperar la confianza en sus fuerzas y recordar su condición de interlocutor, sin mediación, de Dios. En tales fuentes, por ejemplo, en el Génesis, hallan claramente indicada la superioridad del hombre respecto de las demás creaturas. Por su parte, los Padres reconocen y exaltan la dignidad humana, al menos, la mayoría de ellos. San Agustín lo hace particularmente en su polémica con los maniqueos y en su prédica sobre la encarnación del Verbo y la corresponsabilidad del hombre en su propia salvación.(4).

Es, entonces, en este contexto donde emergen los dos polos de la indagación agustiniana, el alma y Dios. En Pico, estos intereses reaparecen de manera explícita cuando fundamenta su elección de los

mismos en términos que no podrían ser más próximos a los que, según viros, usaba el Hiponense. En efecto, tal como Agustín, Pico juzga temeraria y hasta deshonesto la preocupación intelectual de quien, desconociendo aún su propia esencia humana, se lanza directamente a la investigación de algo muy lejano a él:

"... et profecto improbum ac temerarium illius studium, qui adhuc sui ignarus, adhuc nescius an scire aliquid possit, rerum tamen quae tam procul ab ipso sunt cognitionem sic audacter affectat" (5).

Pero hay más elementos agustinianos -y más fundamentales- ya en el planteo que Pico hace del tema del hombre, en especial, en lo que atañe al camino seguido por él e indudablemente inspirado en el Hiponense. Señalábamos que la mirada agustiniana se dirige de las cosas al hombre y a lo más íntimo y supremo en él, para elevarse finalmente a la consideración de Dios. Ahora bien, es sabido que la razón de este itinerario estriba en la convicción de san Agustín acerca de que la impronta del Creador en toda la realidad se vuelve aún más nítida en el caso de hombre, o mejor, del alma humana. De ahí que, por ejemplo, mientras que la primera mitad del De Trinitate responde a lo que su título permite esperar, es decir un tratado teológico sobre el Dios trinitario, la segunda parte sea, en cambio, un tratado psicológico que va indicando las tríadas rastreables en el alma -memoria, inteligencia, voluntad, por ejemplo- y mostrándolas como vestigios del Creador. Comparemos este principio agustiniano con la siguiente exhortación de Pico:

"... ingrediamur nos ipsos, ingrediamur animi penetralia [...] ut et in nobis cum mundis omnes, tum et Patrem et patriam feliciter agnoscamus" (6).

Así pues, establecido el carácter agustiniano del tema del hombre en Pico, tanto en lo que hace a su mismo planteo cuanto al porqué de su preeminencia, vayamos a los puntos centrales de la antropología piquiana, cuyas líneas principales se perfilan, como no podía ser de otra manera, sobre todo en el discurso de hominis dignitate. Antes de encararnos con esas tesis principales, propongámonos no soslayar sus párrafos introductorios. Como se sabe, la legendaria

Oratio se abre con la referencia al carácter "milagroso" del ser hu-

mano: "Legi [...] in Arabum monumentis, interrogatum Abdalam Sarra-
denum, quid in hac quasi mundana scaena admirandum maxime
spectaretur, nihil spectari homine admirabilius respondi-
se. Cui sententiae illud Mercurii adstipulatur: Magnum, o
Asclepi, miraculum est homo. Horum dictorum rationem cogi-
tanti mihi non satis illa faciebant, quae multa de humanae
naturae praestantia afferuntur a multis: esse hominem cre-
aturarum internuntium, superis familiarem, regem inferio-
rum; sensuum perspicacia, rationis indagine, intelligentiae
lumine, naturae interpretem [...] Magna haec quidem, sed non
principalia, idest quae summae admirationis privilegium si-
bi iure vendicent. Cur enim non ipsos angelos et beatissi-
mos caeli choros magis admiremur?" (7).

Debido a las características ya señaladas de su formación inte-
lectual y a su también mencionado proyecto de integración universal
filosófico-teológica, no es sorprendente que, para inaugurar su dis-
curso sobre la dignidad del hombre, Pico se apoye en textos no tra-
dicionales que lo habían mostrado como un gran milagro y como un ser
máximamente admirable (8). Sin embargo, Pico manifiesta en seguida
su insatisfacción por todos los argumentos que se ofrecieron sobre
la grandeza del hombre. Dicha insatisfacción es generalizada: no hay
una razón para fundamentar el carácter supremo del hombre respecto
del resto de lo creado que el Mirandolano destaque. Por ello, prefie-
re exponer su propia tesis sobre la dignitas hominis. Comienza en-
tonces la larga explicitación, humanísticamente expresada en clave
mítica, de la conditio excepcional del ser humano:

"Iam summus Pater architectus Deus hanc quam videmus munda-
nam domum, divinitatis templum augustissimum, archanae le-
gibus sapientiae fabrefecerat. Supercaelestem regionem men-
tibus decorarat; aethereos globos aeternis animis vegetarat;
excrementarias ac feculentas inferioris mundi partes omnige-
na animalium turba complerat" (9).

Tenemos, pues, el escenario en el que se dará la aparición del
hombre. Adviértase que este ámbito es el producto de un Creador al
que Pico llama "architectus", es decir que subraya en El la nota de
crear y regir estableciendo un plan, un diseño, un orden. Este orden
universal es, sobre todo, una jerarquía, esto es una suerte de esca-
la ontológicamente jerárquica que se despliega entre dos extremos:

el texto mismo identifica explícitamente el supremo con lo celeste e inteligible, y el inferior con lo terreno o sensible. Ciertamente, este último punto es casi insoslayable para quien esté enrolado, como Pico, en la línea platónica. Empero, se trata de un enfoque platónico y neoplatónico, incorporado en la tradición patristica y hasta "tamizado" por ella. En efecto, téngase presente, en primer lugar, que ese Dios-arquitecto es también un artifex, lo cual lo alinea decididamente en la perspectiva creacionista judeo-cristiana, excluyendo todo rastro de emanacionismo. En segundo término, la jerarquía señalada no obedece a la mera postulación de un mundo eidético para justificar el ámbito de lo sensible y mutable, sino que responde a las leyes de la sabiduría divina, que, precisamente por serlo, constituyen algo arcano, o sea eterno e inescrutable. El texto continúa preparando la introducción del elemento clave en la creación:

"Sed, opere consummato, desiderabat artifex esse aliquem qui tanti operis rationem perpenderet, pulchritudinem amaret, magnitudinem admiraretur. Idcirco iam rebus omnibus [...] absolutis, de producendo homine postremo cogitavit" (10).

Ese "alguien" que anuncia al hombre y que vendrá a habitar el escenario creado así dispuesto, no es convocado sólo para admirar y contemplar como el hombre del platonismo antiguo, sino también para amar. Así pues, el hombre piquiano, ese ser excepcional que de inmediato se introducirá en la escena, se presenta a continuación de su gran interlocutor, es decir el Dios de la tradición judeo-cristiana, y del mundo que El creó y rige. Esto es sumamente significativo, ya que, por una parte, confirma los temas de Dios y el hombre como los dos polos del interés de Pico; por otra, y en términos más amplios, desmiente la aludida interpretación de la antropología de los humanistas como la de una visión medieval pero sin Dios. El texto de Pico avanza ahora con ese tono de lírica y "deliberada ingenuidad" que sí es propio de la literatura humanística en lo que hace exclusivamente a sus claves expresivas. Dispuesto Dios a crear al hombre...

"... non erat in archetypis unde novam sobolem effingeret, ne in thesauris quod novo filio hereditarium largiretur,

nec in subselliis totius orbis, ubi universi contemplator iste sederet. Iam plena omnia; omnia summis, mediis, infimisque ordinibus fuerant distributa" (11).

Como se ve, el platónico archetypus piquiano corresponde a la esencia, es decir a la species, y representa al ejemplar al que obedece cada cosa según su propia naturaleza. El thesaurus alude, sin duda, a la riqueza ontológica de cada ente, o sea a aquello que, limitando y circunscribiendo su identidad, hace que dicho ente individual valga en cuanto tal cosa determinada, perteneciente a tal especie. Por último, el subsellium indica el lugar que, en la escala de la creación, ocupan los entes, según la jerarquía ontológica a la que pertenezca su especie. Así, para recurrir a ejemplos a mero título ilustrativo, la especie de los pinos constituye tal especie en la medida en que responde al arquetipo o idea -platónicamente entendida- de pino. Su "tesoro", vale decir su complejidad ontológica, la riqueza de su ser, superará la de la especie del diamante -que no está dotada del nivel de la animación-, pero será inferior a la del cisne -que posee, en cambio, el nivel de vida animal y no sólo vegetativa-. De este modo, cada especie de entes ocupa un plano en la escala de la creación, tiene su puesto o sede definitiva en ella, en la medida en que, según su arquetipo, posee determinados atributos ontológicos que la ubican en tal orden.

Con todo, y después de insistir en la mencionada jerarquía, que distribuye todo lo creado en órdenes o planos de ser superiores, intermedios e inferiores, Pico apela a un supuesto "agotamiento" de la obra creadora, como si ésta tuviera un límite per se imposible de superar una vez completos dichos planos, y como si el Creador -que sólo en virtud de un recurso literario es presentado de manera antropomórfica- procediera improvisadamente al modo de un artesano humano y no según un plan o designio omnisciente. Mediante este recurso, el Mirandolano prepara su fundamentación del carácter excepcional del ser humano, subrayando así la radical heterogeneidad de éste en relación con el resto de lo creado. Sin embargo, ese trámite roza la majestad de un Dios en cuya omnipotencia Pico, desde su declarada

condición de cristiano, no puede dejar de creer. De ahí que ensaya seguidamente una suerte de justificación sobre la creación del hombre, desde la plenitud divina:

"Sed non erat paternae potestatis in extrema fetura quasi effeta defecisse; non erat sapientiae, consilii inopia in re necessaria fuctuasse; non erat benefici amoris, ut qui in aliis esset divinam liberalitatem laudaturus in se illam damnare cogeretur. Statuit tandem optimus epifex, ut cui dare nihil proprium poterat commune esset quicquid privatum singulis fuerat".

Nótese que ahora, inmediatamente después de haber insinuado un supuesto "agotamiento" en la acción de Dios, introduce un "sed", con toda la fuerza adversativa que esta palabra tiene en latín, para desmentirlo aludiendo a la tríada potestas, sapientia y amor divinos. De manera que, una vez más, el Mirandolano insiste en afirmarse en un polo de su visión de la realidad, el de Dios, antes de introducir al otro: el hombre. Pero, por otra parte, ya comienzan a asomarse algunos rasgos de éste: además de la ya anunciada característica de excepcionalidad, aparecen la de ser hijo de Dios y un contemplador de la obra paterna. Con todo, son éstas condiciones del hombre en su relación con la divinidad; no se ha entrado todavía en el meollo de la Oratio, es decir en las condiciones o notas esenciales del hombre in se, las que lo constituyen no sólo como la más excepcional de las creaturas, sino también como la más digna de admiración. Tampoco se ha abordado aún su relación con el mundo. Y esto es lo que el texto menciona ahora, cuando, por una parte, niega que el hombre posea como propio algo que también sea propio de alguna de las demás especies, reiterando así su heterogeneidad respecto de lo ya creado. por otra, establece que, sin embargo, de alguna manera le es común todo lo que Dios asignó a las especies particulares a las que pertenecen los demás seres. Con ello, Pico recoge la antigua idea del hombre microcosmos, de larga tradición en Occidente, en especial, durante la patrística.(12).

La concepción del ser humano como microcosmos alude, como se recordará, al hecho de que en él se subsumen todos los niveles ontológicos que se dan en los otros mundos o ámbitos de lo real: por su

condición de ser corpóreo, es decir material, el hombre está sujeto en cierta medida a las leyes que rigen la materia, como la de gravedad así, precipitado desde alguna altura, cae a la velocidad de cualquier cuerpo de su mismo peso. Como todo ser animado, contiene en sí también el nivel de la vida vegetativa y por ello, por ejemplo, se alimenta y crece. Está dotado, además, de la vida animal; más aún, en este sentido, se dan en él las formas superiores, o sea las más complejas de ese nivel de animación. Por otra parte, y en virtud ahora de su alma espiritual, inmaterial e inmortal, el hombre es capaz de alcanzar un conocimiento intelectual, como los ángeles. Ahora bien, nótese que, en esta concepción patrístico-medieval retomada por Pico, el nivel angélico siempre fue juzgado ontológicamente superior al humano, en razón de que, siempre en esa perspectiva, la mayor simplicidad de ser garantiza una menor corruptibilidad -lo que no está compuesto no puede des-componerse- y, por tanto, una mayor perfección ontológica. Así pues, el hombre no sólo es síntesis de todo lo creado sino también un ser de frontera, intermedio entre lo superior y lo inferior, condición que la patrística griega indicaba llamándolo "methórios", además de microcosmos. Por eso, Pico menciona las líneas occidentales y orientales de estas dos concepciones antropológicas recordando que se ha aludido al hombre como ser intermedio y como vínculo de todas las creaturas. Y no se limita a mencionarlo; él mismo suscribe estas perspectivas tanto aquí como en otros lugares de su obra (13).

Con todo, no es el hecho de que el hombre contenga en sí también cierta condición angélica lo que lo hace más admirable que los ángeles a potiori, como Pico insinúa (14). La incorporación del orden angélico en el ser humano justifica el carácter que éste posee de constituir un verdadero microcosmos: al quedar integrado a él también el orden máximo en la jerarquía de lo creado, se convierte en síntesis de todo el universo y no en un animal supremo o una mera culminación de lo que es inferior a él. Pero estamos aún en la consideración del hombre en su relación con el resto de la creación.

Si bien el texto, breve y denso, ha expuesto ya importantes puntos en la concepción antropológica global de Pico, no ha mencionado todavía su aspecto central, que hace al tratamiento del tema del hombre per se y su excepcionalidad; de todos modos, ha preparado el terreno para acceder a ella: después de haber reunido en esta nueva creatura elementos de todos los demás arquetipos, Dios...

"...hominem accepit indiscretæ opus imaginis atque in mundi positum meditullio sic est alloquutus:" (15)

En este par de líneas se introduce una discutida expresión, que es clave en la antropología piquiana: la de "indiscretæ opus imaginis". Tal formulación ha dado lugar a las más diversas interpretaciones. Entre ellas, la más difundida es quizá la que entiende que con estas palabras -a las que se añade la afirmación de una falta de arquetipo específico desde el cual llegar a la existencia- Pico estaría sosteniendo que el hombre carece de una naturaleza, que es un puro "hacerse". Con ello, esta línea interpretativa ve en este famoso aserto piquiano una anticipación de toda esa vertiente de la filosofía moderna que encuentra en el existencialismo uno de sus puntos de arribo (16). No obstante, aun sin recurrir, por razones ya señaladas, al Heptaplus donde Pico se refiere explícitamente a la "natura hominis", cabe hacer notar un punto que los comentaristas del Mirandolano suelen omitir: si, para Pico, el hombre es microcosmos en tanto síntesis de los niveles de ser creados previamente a su aparición, ello implica que la especie humana parte ya de cierta estructura ontológica, aunque los contornos cabales de su ser no hayan sido dibujados todavía en cada individuo. Este último es el sentido del "indiscretæ" en la expresión que nos ocupa (17).

Por lo demás, se ha visto ya que cuando Pico anuncia su concepción sobre el carácter excepcional del ser humano, alude a "horum dictorum rationem cogitanti mihi non satis illa faciebant, quæ multa de humanæ naturæ præstantia afferuntur a multis". Es cierto que el término "humana natura" aparece en un período en que el Mirandolano expresa insatisfacción. Pero es importante detenerse en el contexto de ese pasaje, del que se desprende claramente, en primer lugar, que

la desaprobación de Pico no se dirige a la postulación de una naturaleza humana, sino que versa sobre los argumentos aportados acerca de la grandeza de la misma, dando así por establecida la existencia de dicha naturaleza. En segundo término, es obvio que esa grandeza, tal como tradicionalmente se la entendió, es también reafirmada por él. Y finalmente se ha de subrayar que la insatisfacción expresada concierne a que esos argumentos no son exhaustivos o, por lo menos, a que no figura en ellos el principal. Pero esto no significa que Pico los invalide; por el contrario, explícitamente los aprueba con el "magna haec quidem..." Tales razones de la grandeza humana, tradicionalmente aducidas, son precisamente las que caracterizan al hombre como microcosmos y como ser intermedio: "creaturarum intermedium, superis familiarem, regem inferiorum..." Una vez más, el hecho de que tales condiciones no basten para justificar una admiración sin límites por él no implica que Pico no las considere verdaderas y hasta previas a la que constituirá, según su tesis central, la conditio principal del hombre. Así pues, se puede conceder que, en la perspectiva piquiana, el hombre tal vez no sea una naturaleza, pero tiene una naturaleza, aunque inchoata. Dicho de otra manera, la expresión "indiscretae opus imaginis" hace pensar que este hombre recién creado es ya un opus divino, en el sentido fuerte del sustantivo latino, y no una pura posibilidad (18).

Ahora bien, el último texto citado subraya, además, el hecho de que ese ser de naturaleza inchoada es puesto por Dios en el medio del universo. Como se verá, se trata de una ubicación provisoria: así como el hombre no es creado a partir de un arquetipo determinado sino de la conjunción de varios, tampoco posee una sede definitiva. De tal modo, ese sitio "in medietate mundi" constituye una suerte de atalaya ideal desde la que se domina todo el panorama de la realidad. En efecto, desde allí el hombre avizora el conjunto de las naturalezas completas ya creadas, las que, respondiendo a sus respectivas esencias, poseen también sus respectivos "tesoros" ontológicos. Y reconoce los principios de tales naturalezas como contenidos germinalmente en sí mismo (19). Dicho conjunto conforma así, para

él, el espectro de posibilidades que tiene de "completarse" en un sentido u otro, identificándose con una de esas naturalezas o especies. En otras palabras, esa inicial situación intermedia pone al hombre en condiciones de contemplar a distancia todos los ámbitos ontológicos que existen fuera de él -aunque también están reproducidos en él- para discriminar entre ellos el que será el definitivamente suyo. Una vez cumplido esto, su imagen ya no será "indiscreta".

En el hombre así creado subsiste, entonces, cierta indeterminación que habrá de cancelarse con una definición última, la cual se alcanzará precisamente sólo mediante el ejercicio de una libertad autodeterminante. Así llegamos al momento más alto de la Oratio, es decir a la celebrada alocución que el Creador dirige a ésta, su nueva creatura, cuya condición máximamente admirable Pico intenta por fin justificar:

"Nec certam sedem, nec propriam faciem, nec manus ullum peculiare tibi dedimus, o Adam, ut quam sedem, quam faciem, quae munera tute optaveris, ea, pro voto, pro tua sententia, habeas et possideas" (20).

Ahora se pone de manifiesto la provisoriedad de esa inicial ubicación intermedia asignada al hombre. Desde tan adecuado puesto de observación -"ut circumspicere inde commodius quicquid est in mundo", como se dirá después-, éste ha de elegir su sedes definitiva en el marco del universo. De esta elección de lugar, que, adviértase, por dos veces es antepuesta a las restantes en el texto, se desprenden las demás: al optar por un puesto en el cosmos, el hombre determina con ello, también definitivamente, su propia facies, es decir la clase de ser humano a la que quiere pertenecer, si seguimos esa importante acepción de este sustantivo latino. Termina, pues, de delinear los contornos de la obra divina en él. Con esa elección primaria, fundamental, en cuanto fundante de la propia existencia, cada hombre conquista también munera, o sea dones, funciones y prerrogativas que no pueden ser sino las pertenecientes a cualquier otro orden ontológico de los ya creados y ordenados.

Así pues, el ser humano, visto por Pico como co-creador de sí mismo y árbitro de su propio destino, ha de elegir identificarse con

alguno de los niveles de la realidad cuyos principios se reproducen en él. Con ello, opta por un cierto ámbito del ser y, consecuentemente, se ubica en un orden determinado en la jerarquía del cosmos. En este sentido, se puede decir que todas las instancias de la tríada facies, munus y sedes están tan íntimamente relacionadas que la elección de cualquiera de ellas determina la de las dos restantes. Y esto en virtud de la correspondencia de la mencionada tríada con la de archetypus, thesaurus y subsellium, respectivamente.

Ahora bien, como ya se ha visto, el hombre no llega a la existencia desde un arquetipo exclusivo sino que lo hace desde la síntesis de arquetipos de los demás seres; dicha síntesis constituye la "especie" que le es propia y sobre la que cada uno dibujará su facies individual. Por esta razón, la facies es correlato del archetypus en las demás creaturas. En lo que respecta a los munera mencionados en el último texto transcrito, nótese que no pueden sino constituir el thesaurus -escaso o prodigioso- de cada hombre: en virtud de su elección, éste tendrá las prerrogativas, dones y funciones propias de aquel orden específico de la realidad por el que haya optado, confiando así a su existencia el sentido último y esencial de ese orden. En cuanto a la correlación entre subsellium y sedes parece obvia. Con todo, conviene insistir en que, tanto en el caso de las demás creaturas como en el del hombre, vale el hecho de que la elección de uno de los tres elementos trae aparejada la determinación de los restantes, porque se da en el marco de un orden universal, esencial y eterno, en cuanto regido por la ley divina. Sin embargo, cabe notar que, al entrar en el caso del hombre, la primera nota que se menciona es la sedes: parecería que, mientras que en cualquier otra creatura su arquetipo determina sus atributos y lugar, en el ser humano la decisión de ubicarse en cierto ámbito determina los contornos de su alma y el valor que ella adquiera. Esto puede obedecer a dos razones: por una parte, el comenzar por la orientación hacia un lugar dado confiere cierto dinamismo a un texto de por sí deliberadamente literario; pero, por otra, y fundamentalmente, Pico no puede partir de la mención de un arquetipo humano o de un perfil defini-

do de toda la especie humana, ya que no hay tal. Es justamente al dirigirse hacia una sede o ámbito específico de la creación como el ser humano encuentra configuraciones ontológicas que reconoce, al menos, potencialmente, también suyas. Ellas son lo que deberá actualizar en sí mismo.

Según el texto, lo hace de acuerdo con los dictados de su voto, o sea de la decisión de su voluntad, y de su juicio o sententia, la cual procede de la inteligencia. Sententia y voto constituyen así los principios del optare humano. Por ello, sólo aparentemente la opción consiste en un mero deseo: el optar se lleva a cabo desde el centro mismo de la persona, en el que hincan por igual sus raíces la capacidad racional de pronunciarse y la voluntad que, según ese juicio, se determina a actuar. Ello hace que el hombre no sólo obtenga de modo pasajero sino que realmente posea -es decir que haga inalienablemente suyas- el lugar en el cosmos, el perfil de su alma y las prerrogativas y funciones que haya elegido. Así, Pico ha entrado en el núcleo fundamental de su justificación acerca de la excepcional conditio humana: la gran tarea y el gran riesgo del hombre es completar la creación, completando la suya propia. Expresada en estos términos, parecería que su tesis antropológica central tiene rasgos modernos o aun contemporáneos. Sin embargo, como tendremos ocasión de mostrar, si bien el tono de la prosa piquiana no es el de los textos patrísticos ni menos todavía medievales, su fondo doctrinal lo enrolla en esa tradición, también en lo que atañe al plano antropológico.(2) Lo que seguidamente se lee viene a confirmar lo dicho hasta aquí:

"Definita ceteris natura intra praescriptas a nobis leges coercetur. Tu nullis angustiis coercitus, pro tuo arbitrio, in cuius manu te posui, tibi illam praefinies. Medium te me mundi posui, ut circumspiceres inde commodius quicquid est in mundo. Nec te caelestem neque terrenum, neque mortalem neque immortalem fecimus, ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fctor, in quam malueris tute formam effingas. Poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare; poteris in superiora quae sunt divina ex tui animi sententia regenerari" (22).

Así pues, a todas las demás creaturas le son dadas, de una vez para siempre, su ser y su consecuente obrar; sólo el hombre puede y

debe, en un sentido u otro, hacerlos suyos, precisamente mediante el ejercicio de su libertad (23). En efecto, a lo largo de su existencia ha de ir esculpiendo su propio perfil a través de las elecciones que resultan de tal albedrío. Este se articula sobre la base de su inteligencia y su voluntad, pero opera sobre una suerte de bloque de mármol originario en el que cada uno realiza su propia escultura. Esta lectura del principal texto de la antropología piquiana hace que la interpretación propuesta del "indiscretae opus imaginis" se convalide con los términos empleados aquí por el Mirandolano: "plastes, fictor, formam effingas", justificando la viabilidad de la comparación escultor-hombre en su carácter de libre, y bloque de mármol-hombre en su carácter de microcosmos. La base en la que el hombre piquiano se apoya es esa síntesis de todos los órdenes ontológicos existentes -incluso el intelectual- que se dan en él. De modo que, para Pico, la libertad humana tendría un "desde donde" ser ejercida y no constituiría, entonces, una pura indeterminación.

Ahora bien, según la perspectiva piquiana, el marco dentro del que se mueve la libertad humana es muy amplio, ya que abarca el plejo de determinaciones de lo real como conjunto de las posibilidades de elección. Sin embargo, hay que subrayar que éstas no son infinitas: están ya dadas por la suma de las especies creadas, una de las cuales el hombre deberá elegir como modelo esencial para modelar según él su propio perfil (24). Y esta posibilidad sólo le es concedida al ser humano. En esto radica, pues, su excepcionalidad y aquello que lo hace digno de una admiración que Pico no concede ni siquiera al ángel, a quien incluye implícitamente entre los "ceteris" del último texto citado. En efecto, el ángel no elige serlo; el hombre, en cambio, puede elegirse ángel, en el sentido de que le es posible optar por definir su propio ser y constituir su alma como angélica, aunque también puede constituirlo como bestial. Lo que no puede dejar de hacer es elegir. Así, en la concepción del Mirandolano, el libre albedrío es el principio de la autodeterminación del ser humano. Dicha autodeterminación consiste en una definición que no se limita a ser moral sino que, en alguna medida, es también ontológica,

tema sobre el que volveremos.

Por otra parte, cabe señalar que las posibilidades de elección para el hombre se despliegan en dos direcciones fundamentales, o sea que se dan en un abanico que presenta dos polos: en la alocución a Adán que Pico pone en boca de Dios creador se lee: "Poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare; poteris in superiora quae sunt divina ex tui animi sententia regenerari". En contra de la opinión que -una vez más, anacrónicamente- entiende al hombre piquiano como "creador de valores" porque ha visto en él un anticipo de algunas líneas del existencialismo contemporáneo, señalamos que en este texto los polos de la jerarquía están definidos en sí mismos con total claridad. A cada ser humano le cabe expedirse "ex animi sui sententia", en el sentido de adherir a uno u otro de dichos polos, pero él no los determina axiológicamente como inferior o superior, sino que ellos "valen" como supremo o ínfimo por haber sido constituidos ontológicamente por Dios como lo divino o lo bestial. Ciertamente, no por esto el libre albedrío deja de implicar un enorme poder humano: dos veces en el texto el hombre es sujeto del verbo posse.

Pero, adviértase, en primer lugar, que este verbo no aparece en presente, como hubiera podido suceder, sino en futuro, y ello en ambas oportunidades. Es posible que Pico haya querido sugerir que quien profiere la alocución, es decir Dios, en su omnisciencia, insinuara ya su conocimiento acerca del modo como Adán habría de usar la libertad concedida. Porque, en segundo término, se debe reparar en el hecho -con frecuencia olvidado o no puntualizado- de que los dos verbos que acompañan a ambos poteris no están en la misma voz. En efecto, mientras que el degenerare es indiscutiblemente activo, el regenerari se presenta en una voz que se puede interpretar como media o como pasiva, pero nunca como activa. El detalle no constituye una cuestión irrelevante. El poteris degenerare indica que únicamente el libre albedrío, exclusivo del hombre, será la causa de su caída. No es tan inequívocamente así en la segunda proposición, en la que se encuentra nuevamente el poteris, pero esta vez seguido de un verbo cuya voz -si se interpreta como pasiva- puede sugerir el

juego que se dará, después del pecado original, entre la libertad y la gracia: sigue siendo el hombre quien podrá, esto es quien tendrá la posibilidad, si libremente la aceptare, de ser regenerado, es decir nuevamente engendrado en el plano más alto de la realidad: el divino (25). Del hecho de que el agente de la regeneración no esté aquí explícitamente mencionado, no se puede concluir que Pico no lo haya visto en Dios, o que niegue en este texto -aunque sólo fuera por omisión- la gracia divina. La ausencia de dicha mención está justificada por el propósito que lo guía en el campo antropológico: la exaltación del libre albedrío como fundamento principal de la dignidad del hombre.

Ese propósito de exaltación del ser humano y de sus capacidades obedece tanto a la situación histórica que el Mirandolano vivió como a sus características personales y también a las circunstancias en que proyectaba pronunciar este Discurso para alentar en su auditorio la idea de la renovatio. En capítulos anteriores nos hemos referido a ambos temas. Pero, además de estas notas extrínsecas al texto, aun sin salir de él, se debe reparar en que Pico formula esta apología del libre albedrío humano cuando describe la situación de Adán pre-
via a su caída. Se está refiriendo, pues, a una voluntad más plenamente libre que la del hombre postadánico. Esto explica la exclamación que se inserta en el texto, antes de que éste proceda a desarrollar su tesis central:

"O summam Dei patris liberalitatem, summam et admirandam hominis felicitatem! cui datum id habere quod optat, id esse quod velit. Bruta simul atque nascuntur id secum afferant [...] et bulga matris quod possessura sunt. Supremi spiritus aut ab initio aut paulo mox id fuerunt, quod sunt futuri in perpetuas aeternitates. Nascenti homini omnifaria semina et omnigenae vitae germina indidit Pater; quae quisque excòluerit illa adolescent, et fructus suos ferent in illo. Si vegetalia, planta fiet. Si sensualia, obrutescet. Si rationalia, caeleste evadet animal. Si intellectualia, angelus erit et Dei filius..." (26)

Al hombre, entonces, le es dado obtener el lugar que elija en la creación y, de acuerdo con él, adquirirá los derechos, funciones y prerrogativas que desee; en consecuencia, puede ser lo que decida

ser. Pero insistimos en que sólo quitando de contexto estas afirmaciones cabría interpretar la concepción de Pico sobre la libertad humana en términos absolutos.

Como decíamos, esto se lleva a cabo porque el "Hombre" como universal -nascenti homini-, o sea la naturaleza o especie humana como tal, se encuentra en la situación de constituir un microcosmos donde se integran todos los grados de ser y de vida que existen en el macrocosmos. Pero cada hombre, cada miembro de la especie -quisque- elige, en uso de una voluntad libre y de una inteligencia que la ilumina al discernir entre dichos órdenes, uno de ellos para identificarse esencialmente con él. En este sentido la doctrina piquiana sobre el libre albedrío lo postularía como una suerte de principio de individuación del alma: existe una naturaleza humana de la que participan todos los hombres, y así como hay un principio de individuación de la materia, habría también, según esto, un principio de individuación del alma, que la lleva a ser persona y que consiste justamente en la libertad de elección. Esta, en tanto principio, es común a todos; no lo son, en cambio, sus frutos. De esta manera, cada hombre se autodetermina como persona vegetativa, animal, intelectual o angélica, según la dirección en la que elija definirse, es decir según lo que su alma decida ser. Por eso decíamos que esa autodeterminación, que es el dramático resultado del libre albedrío, implica una definición de alguna manera ontológica. Por lo demás, el texto dice también de una suerte de escala ascensional que le es posible al alma humana recorrer: las últimas líneas citadas no afirman que se elija de una vez para siempre. Por el contrario, el tallado del propio perfil parece resultar de una serie de decisiones que asumen la misma dirección.

Ahora bien, después de haber indicado taxativamente los dos polos entre los cuales se despliega el orden universal de la creación, el texto explicita las diversas instancias de la escala jerárquica en dicho orden, especificando ahora aquellas que corresponden al ámbito de lo animado y reiterando que el hombre contiene en sí los principios de todas las clases de vida. Esos niveles aparecen

mentados en un orden que va de lo inferior a lo supremo: se alude al nivel vegetativo, al animal, al racional y al intelectual. Así pues, si se aceptare la interpretación arriba mencionada acerca de la posibilidad de que cada persona elija a lo largo de su existencia diversos órdenes para finalmente decidir cultivar en sí uno en especial, cabe la posibilidad también de que pase de uno a otro ámbito. Si esta lectura fuera acertada, encontraríamos reproducida a nivel individual esa ascensión de la humanidad que Pico describe en la segunda parte de la Oratio. Al referirnos a ella distinguimos cinco momentos: purificación moral, disciplina dialéctica, filosofía, teología y religión. Vamos ahora que la elevación del alma hacia lo superior, desde una provisoria ubicación intermedia, ejemplifica literalmente una ascesis, es decir cierta purificación previa requerida por el "regenerari", con lo que estamos ante la primera etapa propedeútica indicada. La segunda, concerniente a la disciplina de la razón, está implícita en alusión al "pro tua sententia", esto es en la afinación del juicio que está llamado a alcanzar este contemplador del universo, precisamente para "circumspicere quidquid est in mundo". En esta acción consiste el tercer y esencial momento, el de la filosofía, o sea la instancia que convierte al hombre piquiano en homo philosophus. Pero ahora se debe recordar que, en la línea tradicional en la que Pico está inserto, el filósofo es también -y no en último lugar- quien, en el límite mismo de su filosofar, cobra conciencia de un posible re-generarse en la sede suprema, vale decir en el ámbito de las cosas "superiora quae sunt divina". Cuando, por vía de revelación -cualquiera ésta fuere- se accede a lo divino, la meditación y la formalización del discurso que sobre ello se haga, recibe, para Pico, el nombre de "teología", cuarto momento en la ascensión del alma hacia lo supremo. El último está dado por la unión religiosa, no mediaticada del alma con lo Absoluto y veremos aparecer ese momento final de inmediato en el texto que ahora examinamos.

Lo dicho no equivale a afirmar que en este pasaje de la Oratio estén formalmente expresadas las cinco etapas a las que se ha hecho referencia en el capítulo anterior. Sólo queremos apuntar la circuns-

tancia de que su estructura interna abona el terreno para que florezcan unas páginas después: el hombre adánico al que se dirige este texto es, para Pico, prefiguración del hombre concreto y social al que él mismo pretendía hablar en la apertura de la frustrada asamblea de doctos. Así, la posibilidad real de transitar dichas etapas queda establecida en la semejanza que hace de la naturaleza humana en cuanto tal y de sus posibilidades.

Por otra parte, veíamos que ese tránsito de cinco etapas que el alma puede cumplir en su autoformación implica la superación sucesiva de tres grados: purgatio, intellectio y perfectio. A la luz del último texto citado, podemos enriquecer la interpretación de esa perspectiva piquiana: en efecto, la ascesis de la purgatio consiste en desechar en sí el cultivo de los gérmenes de vida vegetativa y puramente sensible en el alza. El Mirandolano no dice que los gérmenes de esos niveles de vida, que mantienen al hombre biológicamente vivo, deban ser anulados o destruidos; el modelado del propio perfil no se da por la anulación de uno de los niveles de ser que coexisten en el hombre sino por el cultivo preferente que éste haga de uno de ellos para constituirlo en norte que oriente y dé sentido a su existencia. De este modo, la ascética purgatio no es sino el desatender los aspectos meramente vegetativos y animales de la propia vida y el ponerse así en condiciones de volver la preocupación vital, esto es moral, hacia los gérmenes de vida racional. El cultivo de estos últimos dará lugar precisamente a la intellectio en cuanto efecto propio del filosofar. De ahí que el filósofo, preparado por la dialéctica, tenga, como decíamos, una existencia casi divina y aquí se lo identifique como "caeleste animal". Finalmente, el cuidadoso desarrollo de los gérmenes de vida intelectual lo convertirá en un ser angélico y lo pondrá en el umbral de la perfectio, procurándole la vida "religiosa" en el sentido de la unión con Dios.

Sin embargo, el texto menciona el ser filius Dei como fruto del cultivo de los gérmenes de vida intelectual, esto es espiritual, pero todavía no ha aludido directamente a la unión mística, es decir a lo que Pico considera el grado máximo de perfección humana.

Ese momento supremo es el que a continuación cierra este largo pasaje que sintetiza la antropología piquiana, centrada en la apología de la libertad del hombre:

"... et si nulla creaturarum sorte contentus [homo] in unitatis centrum suae se receperit, unus cum Deo spiritus factus, in solitaria Patris caligine qui est super omnia constitutus omnibus antestabit" (27).

En primer lugar, no se ha advertido suficientemente la exigencia piquiana de que, para acceder al mundo divino, más aún, para constituir un sólo espíritu con Dios, cada hombre ha de elegir recogerse en el centro de su unidad, es decir en la raíz de su alma. Al hacerlo, se descubre no sólo como microcosmos que ha de completarse, sino también como imagen de Dios-Uno (28). En segundo término, tampoco se suele subrayar que el hombre es "qui est super omnia constitutus", o sea que no ha sido creado precisamente para degenerar en lo inferior, aunque por su libertad le sea posible convertirse -en su ser más profundo y proteicamente- en bestia, planta o aun cosa. Ya en las líneas con las que Pico ~~cierra~~ ésta, su explicación sobre la excepcional conditio humana, vuelve a la admiración inicial por el hombre:

"Quis hunc nostrum chamaleonta non admiretur, aut omnino quis aliud quicquam admiretur magis?" (29).

Esa admiración sin límites ha quedado justificada por la trascendencia de la libertad humana. Ahora bien, muchos intérpretes consideran esta célebre Oratio como el manifiesto mismo del Renacimiento (30). Pero cabe preguntarse si los principios de la antropología piquiana, aún cristianos, son en realidad tan inequívocamente exclusivos de un pensamiento de ruptura. Lejos de ello, los reencontraremos punto por punto en san Agustín.

2. Posibilidades y límites del hombre. según san Agustín.

El planteo del tema antropológico que Pico hace, y no sólo en el Heptaplus, se abre con el acento puesto sobre la necesidad del autoconocimiento. Al mencionar este punto, anotábamos su carácter agustiniano. Esto se hace evidente si recordamos la famosa observa-

ción de las Confessiones, que tanto impresionaron a Petrarca, acerca de que los hombres se admiran de ver la altura de los montes, las grandes olas del mar, el curso de los astros, y se olvidan de lo mucho que tienen que admirar en sí mismos (31). No se ha de olvidar que esta afirmación se inserta en el libro que Agustín dedica precisamente a la memoria, a la que señala como el principio de identidad del alma humana -al menos, la memoria sui-, insistiendo, además, sobre su condición de insondable.

Sin embargo, la vastedad y complejidad del alma no implica que sea incognoscible. Por el contrario, así como vimos -y veremos en otros lugares- que Pico invita al hombre a entrar en sí mismo para conocer en su alma a todos los mundos y al Padre, también Agustín hace otro tanto, cuando se refiere a la naturaleza del alma humana creada a imagen de Dios (32). Pero esto, lejos de cancelar en san Agustín el carácter "milagroso" del hombre, con que Pico abre la Gratio, lo confirma. En efecto, se ha de advertir, en primer término, que ese asombro maravillado por el hombre que el Mirandolano expresa, no es en absoluto extraño al espíritu agustiniano, como se acaba de antidiar. Más aún, es casi un lugar común en la literatura del Hiponense el calificar al hombre o, por lo menos, al alma humana de miraculum (33), así como de mysterium. Pero es menester despejar aquí otro equívoco al que podría dar pie este último término: para Agustín la grandeza humana es tan indiscutible cuanto explicable (34). Cuando recurre con frecuencia al vocablo "mysterium" refiriéndose al hombre parecería que lo hace más en un esfuerzo retórico para señalar ponderativamente el carácter excepcional de éste, que para aludir a la impenetrabilidad que esa palabra implica en su sentido originario, el cual, tomado en rigor, tal vez sugeriría renunciar a la indagación. La admiración no implica, pues, en Agustín, un aniquilarse ante la investigación sino justamente, y a la griega, el comienzo de ésta.

Ahora bien, en su carácter de cristiano, tanto Pico como el Hiponense parten de la condición del Hombre como creatura de Dios. Por cierto, el estilo literario piquiano permite recoger el dato escriturario y utilizarlo en una clave mítica y alegórica, lo cual a-

bre un mayor espacio para la formulación de sus propias tesis y para la reinterpretación de las concepciones cristianas; en cambio, san Agustín, más preocupado teológicamente por la constitución misma del dogma, debe ceñirse con mayor rigor a la letra. No obstante, es inexacto que esto dé lugar a diferencias doctrinarias esenciales. Más literal en un caso y menos en el otro, el hecho es que las perspectivas de ambos autores sobre la creación divina, que culmina en el hombre, guardan la misma dirección. Más aún, presentan sorprendentes similitudes. En efecto, en los textos piquianos leíamos que Dios creador es presentado, en primer lugar, como architectus que construye un universo, el cual será escenario de la aparición del hombre. En este punto, es interesante recordar el gusto de san Agustín por esa imagen antropomórfica al referirse a Dios, en tanto que para el Hiponense El crea según un plan, un diseño, en definitiva, según un orden (35). Y también subraya que ese Ordo universalis se determina por las leges sapientiae divina, leyes que, desde luego, son inescrutables y eternas, "arcanae", como dice después Pico (36). Si bien forma parte de la tradición patristica, ésta es una idea particularmente cara a san Agustín, al punto de constituir uno de sus tópicos más recurrentes: no en vano el santo dedica a este tema uno de sus primeros diálogos, el De ordine.

Por otra parte, si tenemos presente ahora la alusión piquiana a la región supracelste y al mundo inferior del universo, es inevitable recordar los incontables lugares de la obra total agustiniana donde se aclara que dicho orden se despliega fundamentalmente entre dos extremos: el superior, celeste o inteligible, y el inferior, terreno o sensible. Ciertamente, este último punto es casi insoslayable para quien esté enroldado en la línea platónica. Pero no es menos cierto que, en el marco de la Patristica, tal división se hace especialmente frecuente en san Agustín.

Esbozado el escenario de la aparición humana, el texto de la Oratio se refiere a la voluntad del Dios artifex acerca de la introducción de alguien capaz de contemplar la razón de tal obra, de amar su belleza y de admirar su vastedad, con lo cual el Mirandolano anun-

cia tres notas principales de ese nuevo ser. Además, tal como "architectus", también "artifex" es un término favorito de Agustín en relación con el Creador (37). Dado lo que ya se apuntó sobre el carácter de la exégesis agustiniana, podría sorprender su gusto por estos términos de evidente antropomorfismo. Sin embargo, se ha de reparar en que, de un lado, refuerzan la nota de orden o plan en la creación; de otro, excluyen todo rastro de teoría emanacionista: si algo emana "naturalmente" de una instancia suprema, se hace innecesaria la intervención de una voluntad de artífice; éste aparece en aquellas doctrinas no emanacionistas, como la agustiniana y, por ende, la de Pico. Por otra parte, esas líneas piquianas que anuncian la aparición de una creatura llamada a perpendere, amare y admirari, se refieren obviamente al estado previo a su caída, es decir al status humano previo al pecado original. En tal sentido, se puede recordar que, en un estado tan opuesto como éste al de la natura lapsa, en el de la restauración total, Agustín afirma que el hombre habrá de videre, amare, laudare (38), es decir ver con el ojo de la inteligencia, apreciar con el corazón y alabar lo que cordialmente admirará. Dado que, en la perspectiva agustiniana, el estado de restauración se asimila al previo a la caída, cabría hallar cierta correspondencia entre esta tríada y la de Pico.

Ahora bien, el texto piquiano continúa con otras tríadas: en primer término, menciona -y aquí sí en clave humanísticamente mítica- la falta de todo archetypus, thesaurus y subsellium con que dotar al hombre, puesto que los demás entes creados habían sido ya determinados según estas tres categorías y distribuidos en grados superiores, medios e inferiores del Ordo universalis. Como apuntábamos, ello significa que, en la visión de Pico, dicha tríada indica las determinaciones ontológicas de todo lo que es en cuanto que es. Por ende, de alguna manera, también habrá de poseerlas el hombre en la medida en que también él existe. Creemos que se puede evocar aquí la tríada agustiniana de species, modus, ordo. Si así fuera, el platónico archetypus piquiano se correspondería con la species, forma o aun arche-

typus de que habla Agustín. El thesaurus equivaldría a la riqueza ontológica del modus, es decir a la unidad que todo ente mantiene consigo mismo para perdurar en el ser, conservando la riqueza que es propia de su especie. Por último, el subsellium aludiría al locus agustiniano, fin natural del ordo o pondus de cada especie. No obstante, como en uno y otro autor se trata de las determinaciones universales de todo ente, examinaremos este punto en particular en el capítulo dedicado a la ontología de ambos. En siguiente lugar, el Mirandolano alude a otra tríada, esta vez atribuida a Dios, cuando afirma que no hubiera sido propio de la potestas, sapientia y amor divinos renunciar a la creación del hombre. Se ha querido ver en estos tres atributos una evocación del posse, nosse, valle de san Agustín (39). Creemos posible esta filiación, pero, de todos modos, tampoco concierne directamente el tema antropológico que nos ocupa, sino a sus prolegómenos.

Lo que, en cambio, atañe estrictamente a la cuestión del hombre, es la recuperación que seguidamente hace el texto picuiano de la concepción de microcosmos. También este punto aparece en la literatura agustiniana. Si bien no constituye un punto central en la antropología del Hiponense, lo cierto es que, según éste, el hombre existe, como los seres inanimados; vive como los animados en general; está dotado de vida no sólo vegetativa sino también animal, como las bestias; y, además, entiende (40). Aunque san Agustín no menciona explícitamente la noción de microcosmos, no sólo se explaya sobre lo que el hombre tiene en común, por ejemplo, con seres vegetales y animales, sino que además desarrolla esta tesis de la patristica con una precisión que ha permitido a un agustinólogo de nuestro tiempo hablar de los principios de integración y de subordinación que juegan en dicho desarrollo: en efecto, el primero interviene en la ya apuntada idea agustiniana acerca de la conformación del hombre sobre los distintos niveles de la realidad; el segundo se refiere a la concepción con la que el Hiponense afina su noción de hombre como microcosmos, al plantear no solamente una integración de niveles sino también el hecho de que cada uno de ellos está subordinado al inne-

diatamente superior, que lo subsume y lo supera. Así, por ejemplo, el nivel de vida animal en el hombre contiene en sí y trasciende el de vida vegetativa (41). Pero, si ni en la Oratio ni aun en el Hep-taplus el Mirandolano pone el énfasis en esta idea del hombre como microcosmos, limitándose a retomarla en su conjunto, es porque no está en ella el punto central de su antropología.

Dicho aspecto central se anuncia, como vimos, con su concepción de la creatura humana en cuanto indiscretae opus imaginis. Respecto de ello, todo lleva a pensar que, siendo más abiertamente apologético, Agustín nunca suscribiría una afirmación de esta índole, es decir que no se podría encontrar en sus escritos la sugerencia de una creación divina de algún modo imperfecta en cuanto incompleta. Pese a esta presunción, en el pensamiento agustiniano no solamente existe esa noción del hombre como natura inchoata sino que constituye una de las notas más ricas de su antropología. Más aún, el santo insiste en que la creatura humana permanecería imperfecta e informe si no intentare acercarse al perfecto modelo de Hombre contenido como forma en el Verbo o Intelecto divino (42). Así pues, y para decirlo con Peguerolles, el hombre, según san Agustín, es "una naturaleza que debe realizarse [...], que debe llegar a ser persona" (43), si bien es cierto que sólo lo consigue definiéndose en una dirección: la que conduce y acerca al Ser perfecto, esto es al ámbito supremo.

Ahora bien, el texto picuiano ubica al hombre recién salido de la mano del Creador en el medio del universo, para que desde allí pueda contemplar todo lo que hay en él y elegir su lugar definitivo, es decir el nivel ontológico en el que encuadrarse, completando así su perfil esbozado. Decíamos que esto toca también una doctrina frecuente en el pensamiento clásico y, en especial, patrístico: el de la medietas humana. En lo que concierne particularmente a san Agustín recuérdese que es suya la expresión homo medium quiddam est. Pero, en este punto la proximidad entre la posición agustiniana y la de Pico se hace evidente, ya que ambas insisten en señalar la medietas humana entre lo angélico y lo bestial, específicamente. Con todo, se podría decir que el Hiponense se muestra aún más enfático

que Pico en la identificación y valorización de los extremos inferior y superior entre los que se da dicha ubicación intermedia (44). Típicamente agustiniano es, pues, subrayar la superioridad del ser humano llamado a alzarse sobre lo meramente natural y bestial (45). Pero cabría pensar que la posición de san Agustín es más taxativa que la piquiana respecto de este tema, o sea que, para él, el hombre está ya determinado a la medietas universal, en cuanto a ocupar un lugar en el cosmos definitivamente intermedio. Si ello fuera así, se debería admitir que no hay una presencia agustiniana precisamente en la tesis antropológica central de Pico. Sin embargo, intentaremos probar que dicha presencia existe y es muy profunda.

En efecto, lo primero que la explicación piquiana sobre la excepcional conditio del hombre había establecido, era que el ser humano carece de una sedes propia a parte ante. La naturaleza ya acabada de los restantes seres impone a cada especie una ubicación inmutable en la totalidad de lo real: "omnia summis, mediis infimisque ordinibus fuerant distributa", mientras que al hombre no le es asignado ningún lugar fijo donde asentarse. Al respecto, había sostenido san Agustín su célebre doctrina sobre el pondus. Según ésta, cada ser creado, en cuanto que existe, posee, además de modus y species, un pondus, es decir un peso, que le es propio y que constituye algo inmodificable, ya que ese "peso" tiene la dirección que corresponde a la especie a la cual dicho ente pertenece, en la medida en que, por estar ordenado en ella, tiende hacia un télos determinado. Así, una llama tenderá hacia arriba, por pertenecer a la especie del fuego; una piedra se dirigirá hacia abajo, etc. En este movimiento, cada ente busca la ubicación, el ordo que le es inherente en el conjunto de lo creado, ordenación inmutablemente natural, puesto que obedece a las leyes de la sabiduría divina que rigen el Ordo universalis. Ahora bien, también para el Hiponense el hombre constituye una excepción en esta legalidad universal. Para comprobarlo, basta recordar el famoso "Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror" (46). De este modo, sólo estando en su lugar, cada ente encuentra su reposo, o sea su paz ontológica. La especie humana tiene un pondus pro-

pio que es el amor. Pero éste asume diferentes sentidos u orientaciones en cada miembro de la especie; de ahí que el amor como peso no conduzca inequívocamente hacia arriba, hacia lo superior o divino, ni hacia abajo, hacia lo inferior o bestial, sino que su orientación ha de determinarse en cada caso. Ello explica el "eo feror quocumque feror": en el primer caso, el verbo "feror" es inequívocamente pasivo, ya que está indicando esa fuerza del hombre en cuanto creado, impulso ontológicamente constitutivo que lo lleva a buscar un lugar en el contexto de la creación. El segundo "feror" alude, en cambio, a la responsabilidad humana, individual e intransferible, de elegir hacia qué lugar encaminarse, ya que cada hombre elige el télos de su vida. Si esta lectura no fuera la correcta, habría que concluir que Agustín nunca superó el maniqueísmo y que jamás se convirtió en uno de los más importantes pensadores occidentales del libre albedrío. Y, como se sabe, ambas cosas son falsas. Así pues, por debajo de la expresión literaria del texto agustiniano, existe una innegable presencia doctrinal agustiniana.

Para confirmar lo anterior, se puede apelar a diversos pasajes del Hiponense donde éste menciona el impulso del alma hacia lo que ama y del reposo que le procura el llegar al punto de arriba de dicho impulso (47). Con todo, pudiera ocurrir que, para Agustín, ese amor que él identifica también con la dilectio (48), si bien no está determinado en cuanto a su dirección en la especie humana, lo estuviera en cada hombre. La última duda que cabría despejar concierne a la posibilidad de interpretar que, para el santo, el vector del amor no depende de la voluntad del amante individual, siendo éste conducido -en tal caso, habría que decir "arrastrado"- por la atracción irresistible de un objeto amado que él no eligió. Inmediatamente a continuación del citado pasaje de las Confessiones, donde el peso humano es definido como amor, se asimila éste a la voluntad (49). Esta cuasi-equiparación es un punto importante a destacar sobre el que se volverá en seguida. Por ahora, queda claro que, en la doctrina agustiniana, el amor, informado por el objeto por el cual opte la voluntad de cada uno, conduce al locus de la realidad en el que también, conse-

cuentemente, cada uno se asentará (50).

En siguiente lugar, anotábaros que, para Pico, el optar por una sede en el cosmos determina la facies, es decir la clase de ser humano a la que cada uno quiera pertenecer, delimitando así sus contornos ontológicos y no sólo su personalidad o perfil psicológico. Pues bien, en san Agustín, además de lo ya apuntado sobre la naturaleza innada del hombre, encontramos otros pasajes donde se insiste en la importancia del amor voluntario, precisamente por sus consecuencias: el Hiponense subraya, en efecto, la importancia del objeto que se elija amar, ya que cada ser humano se cualifica en virtud de esa elección (51). Así pues, la índole de un hombre queda determinada por la clase de amor que en él prevalece; ese amor es informado por su objeto; y este último toma su cualidad del ámbito u orden de ser al que pertenece. Por otra parte, la señalada identificación que hace Agustín entre amor y dilectio apunta a algo también presente en el texto del Mirandolano: también para el santo, esa elección principal del amor se resuelve en dos direcciones fundamentales: la ascendente, que lleva a habitar con Dios, y la descendente, que conduce a los ámbitos inferiores del mundo. Ambas son mutuamente excluyentes. Por esta razón, el amor se identifica agustinianamente con la dilectio, ya que esta última palabra responde, por su misma etimología, a la bifurcación o bidireccionalidad que el Hiponense, al igual que Pico, enfatiza a lo largo de toda su obra: deriva de diligo, verbo que, a su vez, proviene de lego, uno de cuyos significados es "amar", pero también "distinguir una cosa de otra". Esta última acepción está confirmada por el preverbo dis-, que implica división o separación entre dos términos, justamente aquellos entre los que se ha de discernir para optar finalmente por uno de los dos.

Y precisamente, se señalaba que, para el Mirandolano, la sedes, la facies y los munera con que los hombres completan su naturaleza, son elegidos por cada uno, "pro voto suo et sententia". Eso es lo que también plantea el doctor de Hipona, cuando exhorta a purificar el propio amor, o mejor, la dirección de éste (52). Esa exhortación explica la asimilación entre amor y voluntas en Agustín: no se tra-

ta en rigor de una identificación de ambos términos, sino de que la voluntad ejerce poder sobre el amor, precisamente para imprimir una orientación definida a la tendencia o impulso de éste que es, en sí, una fuerza. Ahora bien, Agustín dedica, entre otros lugares de su obra, todo el De libero arbitrio a demostrar que dicha voluntad es libre y que en ella radica lo más propio e íntimo de cada hombre, aquello que más contribuye a individualizarlo haciéndolo persona (53). Por otra parte, la famosa admonición agustiniana "sed quid ametis videte" alude a un ver con el ojo de la razón, lo cual conduce a un pronunciarse sobre lo visto. En efecto, el hecho de que la voluntad sea dueña absoluta de su propio querer -y que, por ende, pueda confirmar o corregir la intencionalidad del amor-, no implica que actúe sola. Por el contrario, está iluminada por la razón: sabido es que, en términos agustinianos y no sólo piquianos, el acto volitivo, esencialmente dinámico y constituido por el impulso, es precedido y acompañado por la iluminación de la inteligencia. Esta es la facultad que se expide, que pronuncia su sententia, alertando a la voluntad, la cual confiere o niega su voto, asumiendo así el ser más definitivo del hombre (54).

Mostrábamos también que, en Pico, la libertad, preeminente conditio humana, no implica una absoluta indeterminación, pero sí las vastísimas posibilidades del "nullis angustiis coercitus". Y es este anchuroso margen de posibilidades lo que le permite el "id esse quod velit". Pero ¿acaso no ha ido san Agustín igualmente lejos? No parece que haya sido menos audaz que Pico en sus afirmaciones, si se tiene en cuenta su advertencia acerca de que quien ame la tierra se convertirá en ella y de que quien ame a Dios se deificará (55). Así pues, para ambos autores, el hombre, autoconstituyéndose en el orden ontológico que libremente desea, se perfila y adquiere con ello determinadas características y prerrogativas. Esto se confirma con lo que sigue.

En Pico, las posibilidades de elección se despliegan entre dos extremos, de los que el supremo se identifica con lo divino y el ínfimo con lo bestial, ámbito en el que el hombre puede "degenerar".

En tal sentido, san Agustín presenta esta posibilidad en términos casi iguales, cuando advierte que un hombre puede asimilarse a la bestia, según el tipo de vida que elija llevar, esto es según su opción fundamental (56). Pero no se trata de una afirmación que el Hiponense haga al pasar; por el contrario, es muy específico -más aún que Pico- al mostrar los distintos caminos que el hombre recorre para finalmente embrutecerse, es decir para degenerar en lo inferior. A tal punto que diseña una suerte de bestiario, en su Comentario a los Salmos (57). En cuanto al otro extremo de las posibilidades que se abren ante el hombre en el texto piquiano es el de "in superiora quae sunt divina ex animi sui sententia regenerari". De acuerdo con nuestro análisis de ese pasaje, el ser humano puede perfilar para sí una imagen divina si él mismo, libre y voluntariamente, según el juicio de su alma, consiente en ser regenerado por Dios. Pues bien, algo muy similar se lee en el De civitate Dei -por tomar sólo un texto agustiniano al respecto-, cuando alude a la posibilidad de revestirse de la imagen celeste por la regeneración de la gracia. Pero también Agustín confiere, al igual que Pico, un papel a la voluntad libre del hombre en su propia regeneratio (58).

Por otra parte, un punto frecuentemente olvidado en la alocución que el Mirandolano pone en boca del Padre dirigiéndose a Adán, es el de señalar a éste como "bui est super omnia constitutus". Esta proposición indica que, aun cuando al hombre le es asignado un inmenso campo para el ejercicio de su libre elección, aun cuando dispone de una amplísima gama de posibilidades para completar y definir su ser, subsiste el hecho de haber sido constituido por encima de cualquier otro ente. Esto alude al sentido último al que, en realidad, ha sido llamado, prescindiendo ahora del que está en su poder declinar la honrosa invitación de "antestare omnibus" efectivamente. Lo mismo dice san Agustín, al interpretar el salmo 48, versículo 13, sobre el que ambos autores se apoyan. (59). En efecto, al referirse a esa invitación de Dios, el Hiponense menciona el honor en el que el hombre es positus. La fuerza de este vocablo no parece menor que la del constitutus piquiano.

Finalmente, en un último punto hallamos, si no una nítida presencia agustiniana en la antropología de la Oratio, por lo menos una evocación: Pico menciona la posibilidad que el hombre tiene de unirse espiritualmente con Dios. Pero recordemos que el Mirandolano sugiere que, a fin de encontrarse "unus cum Deo spiritus factus", debe evitar su propia dispersión existencial y recogerse en el centro de su unidad. Estas líneas piquianas se asocian con aquellas en las que san Agustín advierte contra la distentio de la vida humana, invitándola a concentrarse en su propia alma, donde hallará la imagen de Aquel con quien está llamada a unirse, y que es Uno. (60). Se vuelve así al punto del que hemos partido en el rastreo de la presencia agustiniana en la antropología de Pico.

Sin embargo, no son los dos últimos puntos aquellos en donde dicha presencia se hace más evidente ni más profunda. Aunque hay convergencia entre ambos autores respecto de estos temas, ella puede obedecer al mero hecho de que los dos sustentan el mismo punto de apoyo: la exégesis bíblica en cuanto al homo in honore positus; y toda la tradición mística -que, por lo demás, no es sólo cristiana- del in unitatis centrum suae se recipere como movimiento inicial de la elevación espiritual. Con todo, la coincidencia señalada en dichos puntos agregaría otro elemento en contra de la visión de Pico no cristiano por la que algunos autores parecieran inclinarse (61). Donde es necesario reivindicar la presencia agustiniana en este aspecto del pensamiento del Mirandolano es precisamente en el punto que se suele considerar como más "renovador" o "innovador" de la antropología piquiana. Y hemos visto que la naturaleza incoada del hombre, su responsabilidad de completarla en el ejercicio de su libertad, el hecho de autodeterminarse mediante la elección del ámbito de ser con el que decida consustanciarse, y el diseño último del propio perfil ontológico, son todos ellos temas que san Agustín había anticipado, en especial, a través de las connotaciones de su doctrina del amor como pondus humano.

Es cierto que a lo largo de casi toda la historia de la filosofía occidental, y desde varios ángulos, la libertad fue señalada

como conditio humana preeminente. Era razonable, pues, que en esto también coincidieran Pico y san Agustín. Pero podría haberse pensado que el primero va más lejos que el segundo al marcar las posibilidades del libre albedrío y reivindicar para el hombre el id esse quod velit. Hemos visto que no es así. Con toda deliberación se ha insistido precisamente en esa tesis piquiana, puesto que algunos autores parecen haber visto en ella una ruptura con la antropología tradicional, especialmente, con la patrístico-medieval, un índice de una era completamente nueva en la concepción del hombre. Lo que en realidad se da, por encima de esa línea profunda de continuidad, es, por parte de Pico, una lectura distinta de tal tradición y, por ende, una nueva formulación expresiva de la misma.

Ahora bien, si tanto para Pico como para san Agustín la excepcional condición del hombre y su privilegio consisten en elegir libremente su propio ser, en terminar de constituirse, no ocurre otro tanto con el resto de los entes: éstos tienen, como se adelantó, ya establecidos los caracteres que los determinan ontológicamente y que son decretados por el Creador. Según veremos, también se puede rastrear una presencia agustiniana en lo que concierne al campo ontoteológico, es decir en aquel que atañe a todo ente en cuanto que es, en cuanto creado, y a la diferencia que lo separa de Dios como Creador.

NOTAS AL CAPITULO V

- 1) Cf. Garin, E., "La dignitas hominis e la letteratura patristica", en La Rinascita I, 4 (1938) 102-146.
- 2) Cf. Gilson, E., Les idées et les lettres, Paris, 1955, p.192.
- 3) Cf. Kristeller, P.O., Renaissance Concepts of Man, New York, 1972, p.
- 4) Ya en el siglo III Gregorio de Nyssa había señalado en su De hominis opificio que si el hombre aparece en último término en la creación no es en virtud de haber sido postergado por el Creador, sino al revés se presenta como culminación y máximo momento del mundo creado.
- 5) Hept., IV, proem., 268. Recuérdese lo señalado en la nota 11 del cap. III acerca del carácter "regresivo" del Heptaplus.
- 6) Ibid., 270.
- 7) DHD, 102.
- 8) En este caso se trata de Asclepius 6, perteneciente al Corpus Hermeticum II, Paris, ed. Nock-Festugière, 1945, pp. 301-302.
- 9) DHD, 104 in principio.
- 10) Ibid., 104 in medio.
- 11) Ibid., 104 in fine.
- 12) El tema, en el que interviene la antigüedad clásica y oriental, aparece en muchos autores: por ej., en Filón, Quis rerum div. haer., 155; Clemente de Alejandría, Protr., I, 5, 3; Metodio de Olimpia, De resurrect. II, 10, 2; san Ambrosio, Hom. in Haex., VI, 9; y en Gregorio de Nyssa, quien en De hom. op., 148 sugiere que en el ser dotado de razón están comprendidos todos los demás seres. Como veremos más adelante, también está recogido por san Agustín. Particularmente frecuente en la literatura patristica, este motivo reaparece empero en autores posteriores: por ej., en Boecio, De definitione; en Bernardo de Tours, De mundi universitate sive megacosmos et microcosmos. Especial mención merece el tratamiento que le dedica Godofredo de san Víctor precisamente en los tres libros de su Microcosmus. Aun en sto. Tomás aparece la doctrina del hombre como minor mundus en la S. Th. I, q. 91, a. 1 c; q. 96, a. 2, c; I-II, q. 17, a. 8 c. (Cf. Allers, R., "Microcosmos from Anaximandros to Paracelsus" en Traditio, 1944, pp. 319-407).

Con todo, parecería que los escolásticos, como el Aquinate, se limitan a retomar, expresándola en la clave que les era propia, una tradición que sabían acuñada por los Padres.

13) Cf. H. Aliud proemium, 192, 220 y 380. Por otra parte, en el CCA se lee lo siguiente: "La natura dell'uomo, quasi vincolo e nodo del mondo, è collocata nel grado mezzo dell'universo; e come ogni mezzo partecipa de gli extremi, così l'uomo per diverse sue parte con tutte le parti del mondo ha comunione e convenienza, per la quale cagione si suole chiamare Microcosmo, cioè uno piccolo mondo". Cap.XII, 478. Como se subrayó, es la naturaleza, o sea la especie humana la que es colocada en mitad del universo, tema que retomaremos.

14) Cf. nota 7.

15) DHD 104 in fine.

16) En cierto modo, participan de esa interpretación el mismo Garin, para quien el hombre piquiano es, en primera instancia, un puro Dasein y Enrico Castelli, que sostiene que, en Pico, no se debe hablar en absoluto de naturaleza humana. Cf. "La signification de l'humanisme" en Pensée humaniste et tradition chrétienne aux XVe. et XVIe. siècles, Paris, CNRS, 1950, p.16.

17) Es curioso que H. de Lubac, quien con tanta solvencia atacó la interpretación arriba mencionada, no haya subrayado más esta circunstancia, sobre todo, considerando su certera réplica a Garin: "De l'idée que l'homme n'est pas conditionné [...] par son espèce, nous ne pensons pas qu'il soit légitime de glisser à cette autre idée, qu'il 'n'est pas conditionné par une espèce', une essence ou une nature...". Jean Pic de la Mirandole. Études..., p.75. Es el autor quien subraya. El entrecomillado reproduce una expresión de Garin.

18) Se ha traducido "opera di natura indefinita" y "opera di tipo indefinito". La primera versión es la Garin en la traducción italiana de la edición que se maneja, p.105. (En cambio, en la alemana, también suya, G. Pico della Mirandola. De dignitate hominis, Respublica Literaria, Berlin-Zürig, Verlag Gehlen, 1968, propone "Gebilde ohne unterscheidende Zuge", p.29.) La segunda es la que presenta Cicognani en su versión de la Cratio publicada en Florencia en 1942, p.38. Pi-

gnagnoli, en G. Pico della Mirandola. La dignità..., p.76, sugiere "struttura" en lugar de "natura", pero resta el problema, que él mismo señala, de la polivalencia de esta palabra y de su peso semántico decididamente contemporáneo, lo cual podría llevar a un anacronismo en la traducción. Más poética, Dora Baker traduce "als ein Werk unbestimmter Art auf", en su G. Pico della Mirandola. Sein Leben..., p.65. Por nuestra parte, no alcanzamos a ver la razón que impide ser literal y decir, por ej., "obra de imagen indefinida" o "de contornos imprecisos". Si nos hemos detenido en esta cuestión es porque la juzgamos decisiva no sólo para una lectura ajustada de la antropología piquiana, sino también porque incide en la visión global que sustentamos sobre la doctrina del Mirandolano, perspectiva que, reiteramos, no lo considera tanto un anticipo de la modernidad cuanto una síntesis de líneas fundamentales del pensamiento patrístico-medieval.

19) Un poco más adelante, el mismo Pico confirma esta interpretación cuando escribe: "Nascenti homini omnifaria semina et omnigenae vitae germina indidit Pater". DHD, 106.

20) DHD, 104-106.

21) Anota H. de Lubac al respecto que Pico tenía conciencia "... de la nouveauté étrange que devait représenter son utilisation apologétique d'écrits juifs au langage obscur, encore inconnus de presque tous. Mais en proclamant le don magnifique de la liberté fait à l'homme par le Créateur et en désignant ce don comme le plus propre à définir la dignité humaine, il n'avait certainement pas conscience de s'opposer à la tradition de l'Eglise. Bien au contraire, il savait n'être pas le premier à voir dans cette liberté [...] le signe privilégié de l'image divine en l'homme[...]. Plus qu'une, la liberté est à ses yeux la caractéristique essentielle et comme la substance foncière de l'être humaine. C'est là ce par quoi sa pensée diffère d'un certain type de pensée intellectualiste...". Op. cit., pp. 172-173.

22) DHD, 106.

23) Respecto de lo citado en la anteúltima nota, Pico se opondría a "cierto tipo de pensamiento intelectualista" -y evocamos aquí, por ej., la figura de un sto. Tomás-, también en cuanto que, para el Mi-

randolano, el obrar no seguiría al ser, sino que parece al revés: el ser más definitivo del hombre derivaría de su libre obrar moral.

24) De ahí que no consideremos acertada la traducción del "nullis angustiis coercitus" por "da nessuna barriera costretto" versión que sigue la mayoría de los estudiosos italianos de Pico. Básicamente mejor, aunque perfectible, la que propuso Ruiz Díaz: "no constreñido por estrechez alguna", ya que así se respalda al menos el sentido, al sugerir que, para perfilar su naturaleza mediante el libre albedrío, cada hombre disfruta de un espacio operativo amplísimo, pero no infinito. Pico della Mirandola. Discurso..., p. 48.

25) La cuestión estriba en determinar si el regenerari implica una voz pasiva o una voz media con sentido reflexivo: "ser regenerado" o "regenerarse". En el primer caso, el complemento del agente no puede ser exclusivamente el juicio humano, porque el texto dice "ex animi tui sententia" y no "ab animi...". Pero cabe leer allí una voz pasiva sin complemento del agente explícito, caso por el que nos inclinamos. De esta manera, se silencia la causa última de la regeneración, subrayándose, en cambio, la condición que ha de mediar para que ésta se dé, con lo que queda justificado el ex de este período. Sin embargo, todavía no se ha descartado la posibilidad de que el regenerari sea pensado como voz media: sería exclusivamente el hombre el ~~caus~~ de regenerarse con sus propias fuerzas y según su propio juicio, eligiendo lo supremo. Pero un lugar paralelo de la obra piquiana zanja la cuestión: en H. IV, 7, p. 286, se lee: "Verum sicut omnes in primo Adam[.] deformati ab homine degeneramus ad brutum, ita in Adam novissimo Iesu Christo qui voluntatem Patris imolevit et suo sanguine debellavit nequitias spirituales, cuius filii omnes secundum spiritum, reformati per gratiam regeneramur ab homine in adoptione filiorum Dei...". Se confirma así lo que suponíamos: nótese que la deformatio propia de un degenerar, aparece sin acotación y expresado en voz activa; en cambio, la reformatio que implica la regeneración aparece en voz pasiva y acompañada por la aclaración "per gratiam". Por otra parte, y sin salir de la Cratio, no se ha de olvidar el encuadre bíblico de estas páginas: Pico pone la presente alocución en boca de un Dios omniscien-

te que se dirige a un Adán recién creado, quien todavía no ha hecho uso de su libertad.

26) DHD, 106.

27) Ibid., 106. Cf., por ej., H. IV,6, p.284. En H. VII, proem., p. 336, se lee: "Tales enim summus natura, ut non circumagere nos et reflectere, sed circumagi motrice vi gratiae et reflecti in Deum possumus. Hinc illud: 'Qui aguntur Spiritu Dei filii Dei sunt'. Qui aguntur dixit, non autem qui agunt. Hoc distamus a caelo, quod illum naturae necessitate, non pro nostra libertate movemur. Pulsat enim assidue animum tuum spiritus motor. Si obaudias [...] miser et infelix. Si admittas, statim Deo plenus per orbem religionis ad Patrem, ad Dominum reportaris...". El subrayado es de Pico: como se ve, él mismo presta particular atención a las voces verbales. Por otra parte, si, al revés de lo que ocurre en el Discurso, el Mirandolano se expresa aquí en términos más teológicos que filosóficos y es, en tal sentido, más explícito, no es porque su pensamiento haya virado en este punto en particular sino porque la misma índole del Hept. así lo requiere.

28) Cf. nota 6.

29) DHD, 106 in fine. Recordando el problema de la ausencia de una naturaleza humana, supuestamente afirmada por Pico, recojamos ahora esta metáfora en su literalidad: la capacidad mimética del camaleón consiste sólo en que éste adquiere el color del lugar por donde transi^{ta}.

30) Así, por ejemplo, E. Garin en la introducción de la edición que estamos manejando, p.23.

31) Cf. Conf. X,8,15.

32) Cf., por ejemplo, De civ.Dei XII, 23 in principio.

33) "Nam et omni miraculo quod fit per hominem, maius miraculum est homo" De civ.Dei X, 12.

34) F. Pignagnoli, op. cit., p.72, nota 5, dice: "Si noti che con il termine 'miraculum' Pico si pone al di là dell' 'uomo' mistero' di S. Agostino ('grande profundum est ipse homo'), sul versante quindi di un'indiscutibile e spiegabile grandezza". Disentimos con esta observación, ya que toda la literatura del Hiponense muestra que la cuestión antropológica, además de despertar admiratio por su profundidad, es

abordable filosóficamente. No sucede lo mismo en igual medida con temas como Dios o el tiempo.

35) Sobre esto, baste recordar el "Architectus aedificat per machinas transitorias domum mansuram", del Sermo 362,7.

36) Cf., por ej., Contra Faust.man. XXII,27; De ord. II,16,44. Muchas veces Agustín usa, en el mismo sentido, el término regulae sapientiae: cf. De lib.arb. II,10,29 y De Trin. XIV,15,21.

37) Entre otros lugares, se puede citar el Sermo 2, 1, in principio.

38) Cf. De civ. Dei XXII,30,5 in fine.

39) Es Pignagnoli quien dice, en relación con este pasaje: "Si veda ripresa qui la dottrina agostiniana delle tre primalità dell'essere: posse, nosse, velle, dottrina sviluppata da molti filosofi, tra cui il Cusano e il Campanella". Cp.cit., p.75, nota 14.

40) Cf. De lib. arb. I,8,18 y, especialmente, II,3,7.

41) Cf. F. Cayré, "Le point de départ de la philosophie agustinienne" en Revue de Philosophie XXXVI (1936) 306-328.

42) "... sed tunc imitatur verbi formam semper atque incommutabiliter patri cohaerentem, cum et ipsa [creatura] pro sui generis conversione ad id, quod vere ac semper est, id est ad creatorem suae substantiae, formam capit et fit perfecta creatura [...] Non autem imitatur hanc verbi formam, si aversa a creatore informis et imperfecta remanest". De Gen. ad litt. I,4,9.

43) "El orden del amor. Esquema de la ética de san Agustín", en Augustinus, XXII (1977) 87-88, p. 227.

44) Así; Agustín indica la jerarquía de lo humano como superior al resto de la naturaleza pero inferior a Dios en Conf. VII,7,21; acota que es "medium homo, inferior Angelis, superior pecoribus...", en De civ. Dei IX,13,3; mientras que califica a la naturaleza humana como "media natura inter Angelos et bestias" en XII, 21 y en In Io. Ev. 18,7.

45) En este último sentido puntual, cf. Conf. XIII,32,47; In Io.Ev. 34,4; Sermo 43,3; De Gen. contra Man. I,18,29 y 20,31.

46) "Corpus pondere suo nititur ad locum suum. Pondus non ad ima tantum est, sed ad locum suum. Ignis sursum tendit deorsum lapis. Ponde-

ribus suis aguntur, loca sua petunt [...]. Minus ordinata, inquieta sunt; ordinantur et requiescunt. Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror". Conf. XIII,9,10. Es probable que san Agustín utilice la palabra "locus" en lugar de "sedes", porque, como se sabe, la primera es más propia de la terminología bíblica a la que el santo quería ceñirse.

47) "Nam sicut corpus tandiu nititur pondere [...]. sic animae ad ea quae amant propterea nituntur, ut perveniendo requiescant". Ep.55,X,18

48) Cf., por ej., De civ.Dei XIV,7,2.

49) "Sed tantum valet in naturis rationalibus quoddam veluti pondus voluntatis et amoris, ut cum ordine naturae Angeli nominibus, tamen lege iustitiae boni homines malis angelis praeferantur". De civ.Dei XI,16 in fine.

50) "Et quoniam id quod amatur, afficiat ex se amantem necesse est..." De div.quest. 35,2. Sobre el particular, se puede ver el análisis de Alberto di Giovanni, L'ingrietudine dell'anima. La dottrina dell'amore nelle Confessioni di Sant'Agostino, Roma, Abete, 1964. A propósito del amor como pondus, la lección de Di Giovanni del "eo feror quocumque feror", siguiendo la de G. de Plinval, es "da cui son portato dovunque mi porto", p.91. Como se ve, ambos autores rescatan con esta versión, de un lado, el hecho de que el origen del movimiento es el amor en tanto fuerza capaz de transportar: por ella, en efecto, somos transportados. De otro, se señala también que la determinación del "quocumque" ya no depende de dicha fuerza, de por sí ciega, sino de quien se dirige hacia la meta elegida: adondequiera que nos transportemos, en el sentido de encaminarnos.

51) "... tales sint homines plures, quales sunt amores, nihilque aliud curae esse debeat quomodo vivatur, nisi ut quod amandum est eligatur". De bono vid. XXII,26 in fine; cf. también Sermo XCVI,1 y De ord.II, 18,48. No podía ser de otra manera, puesto que el amor implica adhesión e identificación con lo amado.

52) "Purga ergo amorem tuum: aquam fluentem in cloacam, converte ad hortum: quales impetus habebat ad mundum, tales habeat ad artificem mundi. Num vobis dicitur: Nihil ametis? Absit[...]. Amate, sed quid ametis videte". En in Ps. XIII,2,5.

- 53) Recuérdese, por ej., la reflexión del De lib. arb. III,1,3.
- 54) Acerca de la relación de ambas facultades en la determinación del ser del hombre, enseña Agustín: "Ille autem iuste et sancte vivit, qui rerum integer aestimator est; ipse est autem qui ordinatam dilectionem habet, ne aut diligat quod non est diligendum, aut non diligat quod est diligendum". De doctr. christ. I,27,28. Conviene recordar, además, lo que señalábamos también en Pico: el "valor objetivo" que guardan los ámbitos entre los que se ha de elegir: conviene reparar en el vigor que asumen en latín los "diligendum" del presente texto.
- 55) "Tenete potius dilectionem Dei [...] quia talis est quisque eius qualis dilectio est. Terram diligis? terra eris. Deum diligis? quid dicam? deus eris? Non audeo dicere ex me. Scripturas audiamus: 'Ego dixi, Dii estis, et filii Altissimi omnes' (Ps. LXXXI,6)". In Ep. Io. ad Parthos II,2,14. Cf. también Sermo CXII,1. Cabe notar que sólo dos páginas más adelante del lugar donde dejamos la Cratio, Pico cita el mismo versículo bíblico.
- 56) "Fieri sane homines vitae genere pecoribus similes et ipsae res humanae clamant et scriptura testatur. Unde est illud quod commemoravi: 'homo in honore positus non intellexit; comparatus est iumentis insensatis et similis factus est eis', sed in hac vita utique, non post mortem". De Gen. ad litt. VII,10,14.
- 57) Cf., por ej., En. in Ps. 8,13.
- 58) "Sed hoc excellit in homine, quia Deus hominem ad imaginem suam fecit propter hoc, quod ei dedit mentem intellectualem qua praestat pecoribus [...] In quo honore positus, si non intellexerit, ut bene agat, eisdem ipsis pecoribus, quibus praelatus est, comparabitur". De Gen. ad litt. VI,12,22.
- 59) Obviamente, lo que importa ahora no es el versículo mismo sino la interpretación que de él hace san Agustín y el contexto en que lo cita.
- 60) "... ecce distentio est vita mea, et me suscepit dextera tua in Domino meo mediatore [...] ego in tempora dissilui [...] et tumultuosis varietatibus dilaniantur cogitationes meae, intima viscera animae meae, donec in te confluam purgatus...". Conf. XI,29,39.

1) Admisión de la familia que, en particular, presenta, por ej.,
una enfermedad hereditaria de la que sufre, etc., 1941

CAPITULO VI

METAFISICA. EL PLANO TEOLÓGICO

1. Principales notas en la teología del Mirandolano.

Después de haber concluido nuestro examen de las líneas principales de la antropología piquiana, quisiéramos subrayar ahora el rol decisivo que, tal como está esbozada, ella juega en la doctrina filosófica del Mirandolano tomada en su totalidad. En efecto, si se asume una perspectiva global de su pensamiento, se pone de manifiesto que la preocupación por el hombre y su destino último constituye el eje en torno del cual gira toda la especulación piquiana. Ello no puede sorprender, considerando el momento histórico de crisis -no por todos advertida- en el que Pico reflexiona. Sea de esto lo que fuere, lo cierto es que en cualquier plano de dicha especulación aparece un tema reiterado: el de la libertad del hombre, fundamento de su dignidad.

Pero el énfasis que se ha puesto en este rasgo, por así decir, "optimista" del legado de Pico hace olvidar algunas veces el carácter dramático que él también atribuyó a ese privilegio del hombre de "id esse quod velit": precisamente el poder ser lo que quiera lo enfrenta ineludiblemente a la posibilidad de convertirse en animal o aun en planta -es decir de identificarse con cualquiera de las especies de entes creados-, desoyendo la invitación divina a habitar con el Padre en una felicidad sin fin. Así pues, en el fondo de esa libertad, de ese "poder ser lo que se quiera", se oculta una disyuntiva férrea: ubicado -hoy diríamos tal vez "arrojado"- en medio del mundo, el hombre no puede sino elegir su destino, dirigirse hacia lo superior o hacia lo inferior, optar por un camino ascendente o descendente. De modo que los dos términos de esa disyuntiva son, en última instancia, el Creador y lo creado, Dios y los entes que El puso en el mundo.

Ahora bien, desde esta perspectiva, esos entes creados no sólo pueden considerarse como meta última de la elección humana, cosa que tiene lugar en una dirección descendente; también es posible asumir-

los como peldaños que conducen al Creador, en un itinerario aseensional. Y esta segunda posibilidad se da justamente porque, para Pico, los entes creados relfejan de algún modo a Dios, en cuanto que llevan la impronta divina en su misma constitución metafísica. Por esta razón, la metafísica piquiana -que el Mirandolano expone en su obra de más compleja estructura filosófica, el De ente et uno- constituye una ontoteología. Es evidente que no puede dejar de darse la confluencia de san Agustín en una concepción de este tipo. Pero, bien se podría objetar que lo mismo ocurre con la doctrina metafísica de cualquier pensador cristiano del período patrístico o del escolástico. En lo que sigue confiamos, sin embargo, en mostrar que en la metafísica del De ente subyacen no sólo las líneas fundamentales de cualquier ontoteología cristiana patrística o medieval, sino, específicamente, la de Agustín.

Hemos mencionado varias veces la coincidencia del itinerario seguido tanto por el Hiponense cuanto por Pico: el camino de la reflexión intelectual que confronta las cosas exteriores con el alma y que, apoyándose en ella, se eleva finalmente a Dios. Señalábamos también la convicción agustiniana sobre la impronta del Creador en todos los entes, sello que se vuelve aún más nítido en el caso del hombre. Esa peculiar nitidez hace a la dignidad y al carácter excepcional de éste en tanto ser creado, según examinamos en el capítulo anterior. En efecto, entonces veíamos lo que separa y distingue al ser humano de las cosas, haciéndolo más semejante al Creador que ellas. Ahora veremos lo que separa a las cosas de Dios y, a la vez, la relación que se da entre ambos términos en cuanto creado y Creador, perspectiva ésta en la que tanto Pico como san Agustín fundan sus respectivas metafísicas.

Con el objeto de comprobar los rasgos comunes a ambas, seguiremos el siguiente camino: nos basaremos primero en la consideración del pensamiento piquiano expuesto en el De ente et uno; en él, pasaremos revista a la ocasión que lleva al Mirandolano a redactarlo; examinaremos después la índole de la obra y su estructura interna;

a continuación, nos detendremos en el análisis de las tesis originales de Pico que ella expone, en las que, por último, rastreadremos detenidamente las huellas del pensamiento agustiniano. Ahora bien, dado que la visión tanto de Pico cuanto del Hiponense concibe la realidad creada como portando los vestigios de su Creador, se impone detenernos, en una primera etapa, en el examen de la manera en que ambos han concebido filosóficamente a dicho Creador, es decir a Dios. Por eso, dentro del plano metafísico en el que los dos autores también se han expresado, dedicaremos el presente capítulo al aspecto de sus respectivas teologías racionales -en cuanto no dogmáticas-, para abocarnos en el siguiente a sus ontologías.

Una célebre discusión da pie a la redacción del De ente et uno, dirigido, como recordamos, a Poliziano y estructurado en un proemio y diez densos capítulos breves:

"Narrabas mihi superioribus diebus quae tecum de ente et uno Laurentius Medices egerat, cum adversus Aristotelem, cuius tu Ethicam hoc anno publice enarras, Platoniorum innixus rationibus disputaret [...] Et quoniam qui Aristotelem dissentire a Platone existimant, a me ipsi dissentiunt, qui concordem utriusque facio philosophiam, rogabas quomodo et defenderetur in ea re Aristoteles et Platoni magistro consentiret" (1).

El pasaje sigue con el anuncio que Pico hace acerca de la preparación de su inconclusa Platonis et Aristotelis Concordia. Pero la impaciencia de Poliziano lo impulsa a anticiparle lo medular de dicha obra, redactando así esta otra. Sobre la base de la convicción declarada de Pico acerca de la concordia entre las líneas metafísicas platónica y aristotélica, es menester advertir un matiz importante: en su posición, el problema no radica en descartar la posibilidad de que Platón no concuerde con Aristóteles, sino en mostrar que éste concuerda con aquél. Así, se pone de manifiesto una vez más lo que también hemos anunciado, es decir que el intento de conciliación se ensaya desde la asunción de una línea platónica (2). Más aún, si bien no podemos detenernos en algunos pasajes de exégesis erudita -porque ello nos desviaría de nuestro tema-, una lec-

tura atenta de los mismos revelaría la preocupación de Pico por reivindicar el pensamiento aristotélico, mostrando que es imposible que el Estagirita disienta con el gran maestro de la metafísica occidental, si se interpreta rectamente a ambos. Este punto no es irrelevante, ya que, una vez más, en ese sesgo platonizante de su propia doctrina tiene cabida el pensamiento agustiniano con mucho mayor honra que el de cualquier autor aristotélico de la escolástica.

En cuanto a la índole misma de la obra, queda indicada en los pasajes inmediatamente siguientes a este primero, donde Pico ruega a Poliziano -"linguae politioris vindex", según su propia expresión- que no pretenda el refinamiento de un estilo hermoso, ya que la materia que se ha de tratar no exige ornamentos sino ser enseñada. De este modo, Pico advierte al lector que se privilegiará el contenido respecto de la forma, al abordarse temas que, como el ser y la unidad, son de carácter filosófico y, específicamente, metafísico (3). Así pues, nos hallamos ante una obra de intención didáctica, al menos en la medida en que más allá de cierta aridez de los temas, se pondrá el acento en la claridad expositiva, debido a su complejidad. Esta es, entonces, la oportunidad que da lugar a la redacción del De ente et uno y que de alguna manera condiciona su estilo, ciertamente distinto, por las razones mencionadas, del que Pico hace gala en la Oratio, cuya ocasión y finalidad eran muy diferentes.

Ahora bien, los comentaristas del Mirandolano han discutido mucho no sólo la ubicación jerárquica del De ente entre sus obras -es decir su importancia precisa desde el punto de vista doctrinal-, sino también el mismo tema central que aborda (4). Aun una lectura rápida de esos comentarios permite advertir que cada autor señala un tema determinado como central por haber dado preeminencia a una de las partes en las que la obra aparece articulada. De modo que corresponde ahora pasar revista a su estructura. En nuestra perspectiva ella se presenta como sigue:

1) Introducción: planteo de la cuestión que ocasionó la redacción de la obra: se intentará mostrar la concordia platónico-aristotélica

desde el problema de los trascendentales, por considerarlo el núcleo mismo de lo que hoy llamaríamos "ontología". En él se privilegia el tratamiento de las nociones de ens y unum, es decir los temas del ser y la unidad, recogiendo y enunciando las supuestas disidencias que algunos contemporáneos de Pico creían encontrar entre las líneas platónica y aristotélica al respecto (capítulo I).

2) Parte histórico-crítica o exegética: dadas estas posiciones interpretativas, Pico insiste en la necesidad metodológica de recurrir a las fuentes, con el fin de demostrar que el error que esas interpretaciones implican obedece a una lectura equivocada de los textos platónicos. Por ello, emprende un examen del Parménides y del Sofista, con referencias de confrontación a la Metafísica aristotélica (capítulos II a IV).

3) Parte teórica y doctrinal: en ella -que, a todas luces, es la más extensa y erudita-, Pico plantea sus propias posiciones, dejando ya atrás las polémicas eruditas de exégesis de la filosofía antigua, como si ellas no hubieran sido más que la ocasión de exponer el núcleo de su doctrina metafísica. En efecto, ésta gira en torno de:

a) el orden trascendente: Dios creador en cuanto Ser, Unidad, Verdad y Bien (capítulos V a VII);

b) el orden inmanente: los trascendentales en lo creado: el ens en cuanto unum, verum y bonum; su convertibilidad e igual extensión; su relación con lo Absoluto (capítulos VIII a IX);

4) Conclusión: finalmente, Pico se explaya acerca de la repercusión ética de la doctrina sobre los trascendentales: contemplar las huellas del Creador en lo creado e incitar a la imitación de la unidad, verdad y bondad divinas (capítulo X).

La obra que nos ocupa, y nos ocupará también en el capítulo siguiente, responde, pues, a su título, ya que, a nuestro juicio, su tema principal es el ser y la unidad en Dios y en los entes. Esta es la materia sobre la cual, según acabamos de adelantar, Pico formula su

propia doctrina, a propósito de la demostración inicial de la coincidencia de fondo que puede rastrearse al respecto en Platón y Aristóteles. Así, queda enunciado nuestro punto de vista acerca del tema central del De ente et uno: éste no es sólo un tratado sobre Dios, como pretenden las visiones unilaterales de Lavanna y Saitta (5); en todo caso, se aborda en él parcialmente el problema de lo Absoluto, es decir de Dios, desde una perspectiva metafísica. No se reduce tampoco a una mera toma de posición respecto de un problema erudito de interpretación textual, que frecuentemente discutían en la época hombres como el aristotélico Cittadini (6). Es verdad que lo medular de la doctrina ontoteológica piquiana se apoya en un esfuerzo de síntesis de ambas líneas metafísicas; más precisamente, como hemos reiterado, en un esfuerzo por adaptar ciertas nociones aristotélicas al platonismo. Pero lo cierto es que de ese esfuerzo de síntesis superadora resulta algo nuevo, una teoría tradicional de un lado, y peculiar de otro, en la que, por las razones ya apuntadas, la presencia agustiniana se hace particularmente determinante. En virtud de lo expuesto, nos centraremos, pues, en los dos últimos puntos del esquema presentado, limitándonos a resumir brevemente los dos primeros y deteniéndonos sólo en aquellos pasajes de éstos en los que el Mirandolano va esbozando sus propias posiciones.

En la parte introductoria del tratado, Pico se limita a plantear la cuestión sobre la supuesta disidencia entre las líneas platónica y aristotélica en los siguientes términos: en varios lugares de su obra, dice, Aristóteles sostiene que ens y unum se corresponden y tienen igual extensión, o sea que son convertibles, añadiendo, por su parte, que lo mismo valdría para verum y bonum, los que se propone tratar más adelante (7). Los platónicos -pues en este caso no dice "Plato" sino "Academia"-, se resisten a aceptar esta tesis como verdadera y defienden la prioridad del unum respecto del ens (8). Según Pico, fundan su posición acerca de que unum es más simple y común -en el sentido de más abarcante- que ens, apoyándose en tres

pruebas: en primer lugar, argumentan que Dios es uno pero no es ente; en segundo término, afirman que también la materia prima tiene cierta unidad, pero queda fuera de los límites del ser; la tercera razón que aducen para negar la convertibilidad e igual extensión de unum y ens radica en que cada uno de ellos tiene diferentes opuestos: lo contrario de lo uno es lo múltiple, lo contrario del ente es la nada; y lo múltiple y la nada no son convertibles. Puestos así los términos, Pico exige, como decíamos, recurrir a las fuentes, esto es examinar lo dicho al respecto por Aristóteles y, sobre todo, por Platón. De esta manera, comienza la parte histórico-crítica o exegética, basada en la lectura que el Mirandolano hace, especialmente, del Parménides 127 a-142b, y del Sofista 237d-238c. Y éstos son precisamente los dos diálogos a los que con mayor frecuencia había apelado la tradición neoplatónica, por ejemplo, Plotino y Proclo.

Ahora bien, la clave de dicha lectura -y con esto llegamos a un punto crucial del propio pensamiento piquiano- estriba en subrayar la distinción entre el orden trascendente y el inmanente, sosteniendo, en consecuencia, que no pueden considerarse del mismo modo el ser, la unidad, la verdad y el bien cuando se refieren a Dios que cuando se refieren a los entes. Para ello, apela al siguiente procedimiento:

"Nominum alia concreta, alia abstracta. Concreta calidum, lucens, candidum, homo. Abstracta calor, lux, candor, humanitas. Est autem haec vis illorum et diversitas, ut quod abstractum dicitur, id notet quod a se tale est, non ab alio; concretum ex adverso id significet quod non a se, sed alterius beneficio tale est. Sit lucens luce lucet, candidum candore candidum est, et nomen humanitate est homo" (9).

La terminología piquiana puede conducirnos en esto a un grave equívoco. Para aclararlo, es necesario notar que "abstracto" no significa aquí "ideal" o "conceptual"; por el contrario, expresa una forma o perfección absoluta, en cuanto no participada. En cambio, lo "concreto" es lo que participa de lo "abstracto", al modo con

que lo blanco participa de la blancura, lo hermoso de la belleza, y el hombre de la humanidad. Es evidente, pues, que al referirse a los nombres abstractos, Pico alude a lo nombrado por ellos, y que atribuye la máxima realidad a lo así mentado. En efecto, enfatiza la dependencia ontológica de lo individual respecto de lo universal, con lo cual su posición se manifiesta clara y definitivamente realista. Más aún, lo es a la manera platónica, a juzgar por lo que el pasaje recién citado continúa diciendo: la blancura, la belleza, la humanidad, etc., son per se y lo subsistens en relación con las cosas blancas, las hermosas o los hombres, que existen, o respectivamente, gracias a las primeras. Así pues, los términos "abstractos" equivalen, en Pico, a los universales, y no, por ejemplo, al abstractum tomista. En esta perspectiva, es obvio que los universales trascienden las cosas. Y esto es lo que a Pico interesa mostrar, con la mira puesta en la distinción entre el modo como se dan el ser y la unidad en Dios y el modo como se dan en las cosas:

"Veniamus ad nostra. Ens concreti nominis faciem habet. Idem enim dictu est ens et id quod est. Cuius abstractum videtur haec dictio: esse, ut ens dicatur quod ipsum esse participat, sicut lucens dicitur quod lucem participat et videns cui inest ipsum videre". (10).

El "veniamus ad nostra" con que se inicia el pasaje anuncia el tratamiento puntual de la cuestión, después de haberse expedido en cuanto al enfoque metafísicamente realista desde el cual se la encara. El ens es definido como el id quod est, o sea como un "concreto" en la medida en que participa del esse. Así, el esse no puede calificarse de ente: aquél es lo originario y pleno; éste lo dependiente y limitado en cuanto participante.

Ahora bien, contrariamente a la tradición neoplatónica, Pico no admite instancias intermedias en el proceder de las cosas desde Dios; o, si se prefiere, de los entes desde el Ser. Por ello, ya está en condiciones de abordar directamente el tema de Dios, Su ser y unidad, con el objeto de compararlos después con el ser y unidad de los entes:

"Hac igitur ratione vere dicemus Deum non esse ens, sed super ens, et ente aliquid esse superius, hoc est Deum ipsum cui quoniam unius datur appellatio, consequens inde ut unum supra ens esse fateamur. Vocamus autem tunc Deum unum, non tam enuntiantes quid sit, quam quomodo sit omnia quae est et quomodo ab ipso alia sint" (11).

Desde este punto de vista y con estas acotaciones, el Mirandolano concede a los platónicos de su tiempo que Dios no es ens. Su planteo es el siguiente: cuando algo se califica rectamente de non ens, ello ocurre en uno de dos casos: o es infra ens, con lo cual estamos ante el concepto de nihil; o bien es supra ens, y esto es justamente Dios-Uno. Sólo en este último caso -y después de haber enfatizado debidamente la diferencia entre lo participado y lo participante, lo que es per se y a se y lo que, en cambio, es ab alio, entre lo trascendente y lo immanente-, Pico admite la tesis de que lo Uno es superior al ente. Pero de ninguna manera dice que sea superior al Esse (12). Nótese que se está refiriendo ahora al ámbito metafísico que concierne a la trascendencia.

El Mirandolano se aleja otra vez de ciertas perspectivas neoplatónicas -a la vez que se acerca a la agustiniana propiamente dicha-, al negar la doctrina emanacionista. Con ello, añade nuevas notas centrales de su teología: explicita ahora en qué sentido ha de entenderse Dios como Unum y como Esse:

"Deus est omnia et eminentissime atque perfectissime est omnia. Quod non erit nisi ita in se claudat omnium perfectiones ut quicquid ad imperfectionem spectat in rebus a se reiiciat. Possumus autem, quicquid imperfecti rationem habet in his quae sunt, duplici capite definire. Alterum est, cum quid in re est quod in genere illius rei minus perfectum est, alterum cum perfectum suo quidem in genere est, sed ideo non simpliciter perfectum, quoniam unius tantum generis perfectionem habet, et multa sunt extra ipsum genera suis perfectionibus honestata quae in illo non includuntur" (13).

Dado que Dios reúne en Su unidad el ser, El es el todo. Sin embargo; esta aseveración con que se abre el párrafo recién citado, puede dar pie a equívocos, que se despejan con la inmediata acotación que hace Pico: Dios es el todo pero no formaliter, puesto que,

de concebirlo así, se llegaría a una visión panteísta o panenteísta que tampoco tiene nada que ver con la doctrina piquiana al respecto. Esta se apoya en las dos vías tradicionales patrístico-medievales de acceso racional a lo Absoluto: la eminential y la negativa. Efectivamente, Dios es el todo eminentissime, en cuanto es el Esse en virtud del cual los entes existen. Pero los trasciende como principio. Con esto se rechaza la concepción de la unidad divina en cuanto medio-síntesis. Es menester recordarlo al seguir a Pico en su via eminentiae como tránsito en el que se potencia la perfección del ser óntico, ya que se descubre que tal procedimiento debe combinarse necesariamente con la via negationis. Dicho en otros términos, el Mirandolano se preocupa por dejar en claro que el Esse-Dios no ha de concebirse al modo de una sumatoria de los entes, así como Su unidad no es una manera de reunir la dispersión de los mismos. De esta manera, después de haber indicado la relación entre el Ser mismo y los entes —es decir la dependencia de éstos respecto de aquél—, se afirma ahora la distancia entre ellos, recordando que la estructura de los entes es tal que en ellos las perfecciones se hallan unidas a la imperfección.

Pico llega, pues, a la caracterización de Dios en cuanto Ser, Unidad, Verdad y Bien, concebidos eminentissime. La vía eminential se combina con la vía de negación en cuatro grados (14): en el primero, se niegan en Dios las imperfecciones que contiene cada género en sí mismo; así, por ejemplo, al intentar caracterizar el modo divino de conocer, hay que negar en él la imperfección del conocimiento humano, ya que éste necesita la mediación sensible, pero también se debe negar la imperfección propia del conocimiento angélico que, aun sin necesitar de los órganos corporales, tiene que buscar empero fuera de sí la luz de la verdad que no posee en sí. En el segundo grado, se niega en Dios toda genericidad, puesto que, por perfecto que sea un género, no obstante, es, en cuanto tal, limitado: si no se atravesara este segundo grado, se deberían sumar en Dios las perfecciones de cada género, cayendo así en riesgos que luego serán

explicitados. En el tercer grado, es necesario negar -siempre en el sentido de poner entre paréntesis- la propiedad de los nombres que se atribuyen a Dios, recordando que términos tales como "ser", "unidad", "verdad" o "bien" siempre conllevan algo de participación y, por tanto, algo de contingente que es completamente inadecuado para caracterizar lo divino. Por último, en el cuarto grado, para el que el tercero es una inmediata preparación, se niega la posibilidad especulativa de comprender de modo exhaustivo -o mejor, comprender- a Dios.

Como resultados sucesivos de estas tres etapas, se van delineando puntos importantes en la concepción teológica piquiana: en primer término, el énfasis que el Mirandolano pone en la infinitud y, sobre todo, en la simplicidad divinas:

"Deus enim omnimoda et infinita perfectio est, sed non ideo tantum omnimoda et infinita, quia omnes particulares perfectiones atque infinitas tales in se comprehendat. Tunc enim neque ipse esset simplicissimus neque infinita essent quae in eo sunt, sed esset infinitum unum ex multis infinitis numero, finitis autem perfectione, collectum, quod aut dicere aut cogitare de Deo profanum est" (15).

No se trata, pues, de que el esse atribuido a Dios, con el que El se identifica, sea el predicado universal de los entes; esto sería en todo caso la abstracción de un trascendental. El Esse divino no implica una totalidad extensiva sino intensiva, con lo cual se elimina la posibilidad del panteísmo. Por lo demás, no es cuantitativamente sino cualitativamente infinito. Y con esto último se salva la condición simplicísima de Dios, al negarse -como se hace en el segundo grado de la vía negativo-eminencial- que Su ser sea discernible o divisible en géneros de perfecciones supuestamente acumuladas en El. Por esta razón, Su Esse es Unum. Así, el empleo que hace Pico de las dos vías aunadas le posibilita eludir dos escollos a los que la totalidad universal del Esse divino podía conducir: el riesgo de una concepción panteísta y el de una negación de la absoluta unidad divina.

En segundo lugar, ese enfoque negativo-eminencial también es vá-

lido al considerar a Dios como Verum y como Bonum:

"Tolle, ut inquit Augustinus, hoc, tolle illud, idest particularem hanc limitationem per quam sapientia ita est bonum quod est sapientia, quod non est bonum quod est iustitia [...]. tunque in aenigmate faciem Dei videbis, idest omne bonum ipsum, bonum simpliciter, bonum omnis boni bonum [...] si illud nobis semper Aurelii Augustini fuerit ante oculos, sapientiam Dei non plus esse sapientiam quam iustitiam, et iustitiam Dei non plus esse iustitiam quam sapientiam..."(16)

Como se ve, después de haber tomado distancias con algunas posiciones neoplatónicas de su tiempo, el Mirandolano sigue, empero, puntual y explícitamente las huellas de san Agustín, en su empeño por subrayar el ser de Dios como absoluto, trascendente, único, unitario y -como dice unas líneas más abajo- "fontale", en el sentido de originario y fundante. Reiteramos que muchas son las notas asignadas al ser divino que comparten casi todos los autores tanto de la Patrística como de la Escolástica. Pero, a la hora de encarar metafísicamente el tema de Dios, cada uno de ellos subraya algunas en desmedro de otras, así como cada uno privilegia algunos caminos de abordaje respecto de otros. En la elección de Pico, ahora comienza a advertirse que su doctrina sobre este punto se alinea deliberadamente en la corriente agustiniana. Esto se hace evidente si consideramos que son muy escasas las oportunidades en que el Mirandolano apela en el De ente a las citas de auctoritates, aun cuando, como ahora, esté abocado al tratamiento del ser y la unidad en Dios y, por tanto, dedicado al plano teológico, orden en el cual se considera válido el recurso a las autoridades. De manera, pues, que no es poco significativo el hecho de que cite excepcionalmente al Hiponense cuando está exponiendo su propia doctrina. Pero ello no sucede -insistimos- como consecuencia de una opción sin matices por algún enfoque neoplatónico en particular, previo o posterior al agustiniano, ya que él mismo se encarga de establecer en ese sentido las reservas pertinentes.

Así pues, eliminadas de la noción de Dios toda imperfección y toda genericidad, se entrevé Su rostro "in aenigmate", según la paulina expresión de Agustín recogida aquí por Pico. No obstante, para

el metafísico al menos, esa visión enigmática no alcanza a sumir el problema en un solo interrogante sin respuesta. Una vez que se ha procedido así en la vía negativo-eminencial, se arriba a un planteo de la relación que el Esse divino, Unum, Verum y Bonum guarda con el ser, la unidad, la verdad y el bien de los entes, ya que, de suyo, el Ser de Dios en sí mismo no es, para el hombre en su actual condición, algo desentrañable sino enigmático:

"Haec nomina, ens, unum, verum, bonum, concretum quid dicunt et quasi participatum, quare rursus dicimus Deum super ens, super verum, super unum, super bonum esse, quia scilicet ipsum esse est, ipsa veritas, ipsa unitas, ipsa bonitas. Verum adhuc in luce sumus; Deus autem posuit tenebras latibulum suum. Ad Deum ergo nondum perventum est[...]
Ad quartum igitur gradum conscendentes intremus ignorantiae lucem..." (17).

Atiéndase al hecho de que Pico se refiere ahora al cuarto y último grado en la vía negativo-eminencial, el que se refiere a la incomprendibilidad del ser divino, después de haber indicado su inefabilidad. Sólo una visión superficial haría pensar que esa vía lleva a un callejón sin salida, puesto que el silencio que el metafísico se impone al final de dicho camino y al que se alude con la expresión de la "tiniebla de Dios" es un silencio cargado de conocimiento y de la conciencia acerca de la distancia que separa el Ser divino del óntico, como este mismo pasaje muestra. Es la infinitud de esa distancia lo que el metafísico no puede expresar, porque le es imposible concebirla, en el sentido de "medirla" con su inteligencia finita. Entonces, para penetrar la "divini splendoris caligo" -como se dice unas líneas más adelante, reiterando la expresión de la Oratio-, el metafísico cede el paso al místico. Sin embargo, aunque el itinerario del primero se detenga en esta suerte de antesala de lo Absoluto, su viaje no fue emprendido en vano: en otras palabras, si asume el no poder saber es porque al menos sabe de qué se trata. Y se trata del Ser mismo, cuya índole no puede abarcar ni penetrar con su inteligencia, hecha a la medida del ser contingente y limitado de los entes:

"In quarto gradu non solum supra illa [quod universalia indicant], sed supra omne nomen quod formari, supra omnem notionem quae concipi a nobis possit ipsum esse sciebamur, tunc primum ipsum aliquo modo scientes cum eum omnino nesciebamur. Ex quibus colligi illud potest non solum esse Deum, ut dicit Anselmus, quo nihil maius cogitari potest, sed id esse quod infinite maius est omni eo quod potest excogitari, ut vere dixerit iuxta hebraicam litteram David propheta: 'Tibi silentium laus'" (18).

Al final de este camino resta, pues, respecto del Ser, así como de la Unidad, Verdad y Bien divinos, una especie de docta ignorancia, insoluble en cuanto tal, ya que versa sobre aquello que es infinitamente superior a todo cuanto pueda pensarse (19). Para incorporar a este planteo términos aristotélicos —como al mismo Pico hubiera complacido—, podríamos decir que si bien el alma humana puede convertirse de algún modo en todas las cosas, dado que puede apropiarse por abstracción intelectual de cualquier forma, no puede hacerlo empero respecto de la Forma de todas las formas, Dios. El Mirandolano no se adentra en este terreno, que corresponde a la teología dogmática, porque no es el propio de un ensayo metafísico como éste. De todos modos, queda demostrado que la alteridad divina excede el Ser, la Unidad, la Verdad y el Bien, después de haber mostrado que excede infinitamente el ser, la unidad, la verdad y el bien de las cosas, aun tomadas en su totalidad. Así se confirma que la obra que ahora nos ocupa procede en dos momentos: en el primero, Pico considera el ser y la unidad de un modo "ascendente", es decir hacia Dios y en Dios, comprobando que, aun cuando se le pueden atribuir esos predicados, al ser ellos propios de una mente humana, no alcanzan a contener Su realidad. No obstante esta advertencia, desde el punto de vista piquiano, es metafísicamente legítimo asignar a Dios el Esse y lo Unum. Como veremos en nuestro próximo capítulo, se procede después al momento "descendente", en el que se examinarán las propiedades del ser, la unidad, la verdad y el bien en el ente individual.

Por ahora, Pico vuelve a la discusión con la que se abría el tratado. Recordemos que la supuesta disidencia entre académicos y pe-

ripetéticos radicaba en que se entendía que los primeros ponían lo unum sobre el ens, en contra de la visión de los aristotélicos, que los equiparaba. Las razones aducidas por los platónicos eran: a) que Dios es uno pero no es ente; b) que algo similar se puede sostener acerca de la materia prima; y c) que, mientras que lo opuesto a lo uno es lo múltiple, lo opuesto al ente es la nada; así, la no convertibilidad de sus respectivos opuestos lleva a postular que tampoco son convertibles unum y ens.

Como vimos, con el objeto de despejar el primer equívoco, Pico establece y profundiza la distinción entre el Esse-Unum divino y el ser y la unidad propios del ente. Es justamente a propósito de esta distinción que desarrolla su propia teología, mostrando entonces la equiparación del ser y la unidad en Dios. En lo que respecta al segundo punto, el sentido de su respuesta es el siguiente: la materia prima se puede considerar una, pero sólo en cuanto, en cierto modo, ella es; y señala que, siguiendo atentamente a Platón, habría que considerar que la materia prima tiene más razón de ens que de unum: el Ateniese no afirma que es una completa nada; de lo contrario, no se podría convertir en receptáculo de formas. Por lo demás, platónicamente, se la caracteriza como multiplicidad infinita y, por ende, no tiene la naturaleza de lo unum, que implica límite. En cuanto a los opuestos de unum y de ens, es erróneo suponer que por ser lo múltiple ontológicamente superior a la nada, ello implica una preminencia de lo uno respecto del ente, porque el planteo mismo es falaz: ens-non ens es una oppositio contradictionis, mientras que en unum-multitudo se da una oppositio contrarietatis. Pico invita a quienes "se dicen platónicos" a considerar que si el ens fuera menos abaricante que lo unum, entonces este último podría ser predicable del no ente, lo cual, según el Mirandolano, está explícitamente negado por el propio Platón (20).

No nos detendremos en el examen de la interpretación piquiana de los textos platónicos y aristotélicos que eventualmente avalarían esta lectura, ya que, como advertimos oportunamente, importan sus pro-

pias tesis mucho más que su valor como exégeta y como erudito. Por otra parte, es significativo que esos pasajes no constituyan, por su extensión, la parte más importante del De ente. Esto revela la verdadera intención piquiana, ya sospechable en la propuesta de las novecientas tesis y, probablemente, extensiva al proyecto de la inconclusa Concordia: plantear su doctrina personal, a propósito de la consulta inicial de Poliziano, la cual era, empero, de índole puramente hermenéutica (21).

Dicha doctrina se articula, como vimos al presentar el esquema de la obra, en dos momentos centrales: el que hemos llamado 3a, concerniente al tratamiento metafísico del tema de Dios, el cual se cierra aquí; y el que denominamos 3b, referido a la ontología piquiana que abordaremos en el siguiente capítulo. Por ahora, detengámonos aquí, a fin de rastrear los antecedentes agustinianos de esta teología piquiana.

2. La unidad, verdad y bondad divinas en la doctrina agustiniana.

Anotábamos primeramente la clara posición realista del Mirandolano en relación con el tema de los universales, a los que atribuye una perfección absoluta en cuanto no participada y en los que subraya la trascendencia y la independencia ontológica respecto de aquellas cosas que sí dependen y participan de ellos. En virtud de la importancia decisiva que se asuma sobre el problema de los universales en cualquier metafísica, conviene comenzar por este tema al señalar la gran proximidad doctrinal de ambos autores. San Agustín le dedica toda su cuestión De ideis, en la que, al igual que Pico, enfatiza la existencia de formas o especies que son subsistentes y per se, en relación con las cosas que existen gracias a aquéllas. El Hiponense destaca los caracteres de estas formas principales de los entes. Son -dice- inmutables, eternas, no admiten origen ni extinción, mientras que, según ellas, es formado lo mutable, como el calor forma lo cálido y la forma hombre es causa y

fundamento de la existencia de los hombres. Con una expresión más abiertamente platónica que la de Pico, llama a estas rationes de todo cuanto existe "ideae", y añade una importante observación que en el texto piquiano encontraremos después: estas formas están contenidas en el Intelecto divino (22).

Así como el Mirandolano subraya a continuación la trascendencia de las formas respecto de lo formado, con el fin de vincular después con relación fundante el Esse divino al ens inmanente, pero, a la vez, de ensanchar el abismo que los separa, también Agustín procede de manera similar. En efecto, afirma explícitamente el Hiponense que todos los entes son, pero que ninguno constituye el Ser mismo del que derivan, dado que ésa es la prerrogativa de Dios. Así pues, en términos agustinianos, El es el Esse de los entia y los trasciende infinitamente (23). Y si Pico no concede a algunos neoplatónicos la tesis emanacionista, equiparando metafísicamente en Dios el Esse y la condición de Unum, lo mismo hace Agustín (24). Más aún, el trámite piquiano de combinar la vía negativa y la eminential en la consideración de Dios como el todo pero no formaliter, es el típico procedimiento preferido por el Hiponense: éste insiste en que se ha de tomar como punto de partida el mundo contingente e imperfecto de los entes creados, suprimir en la consideración de ellos todas sus imperfecciones y atribuir a Dios todas las perfecciones, potenciándolas al infinito.

Ahora bien, comprobemos la atención con que Pico sigue puntualmente la lección agustiniana en eso. Decíamos que la vía negativo-eminencial es desglosada por el Mirandolano en cuatro mementos: en primer término, se niegan en Dios las limitaciones ontológicas de cada género. Al respecto, Agustín exhorta a aproximarse racionalmente a la perfección divina, trascendiendo la perfección genérica de lo creado: se ha de ir más allá del bien propio de la tierra, de los astros, del hombre, de la sabiduría, de la justicia, etc., prescindir de las determinaciones de cada caso y detenerse en el Bien mismo del que todos participan. De este modo, se descubre a Dios como

Bien de todo lo bueno (25). En segundo lugar, Pico negaba en Dios no sólo toda imperfección sino, más precisamente, toda genericidad en la perfección. Sigue con él otros pasajes agustinianos, donde se insta a considerar a Dios como bueno sin cualidad, grande sin cantidad, omnipresente sin lugar, etc., advirtiéndole que quien así discorra de Él, aunque no llegue a comprender totalmente lo que es, evitará pensar de Él lo que no es (26). Esta última observación refuerza la necesidad de negación, implícita en el procedimiento eminential, tal como también ocurre en los textos piquianos. En ellos, y en tercer término, se advertía sobre la impropiedad cabal de los nombres atribuidos a Dios, para negar también, finalmente, la posibilidad de abarcar Su realidad en conceptos.

En tal sentido, san Agustín ha reiterado tanto la insuficiencia del lenguaje cuanto la de la inteligencia humana, al tratar de agotar el tema de Dios. Lo hace basándose sobre dos de sus doctrinas más tempranas: la primera, elaborada en el De magistro, establece la diferencia entre el verbum (palabra) fundamentado en el nomen (concepto), y entre este último y la res (realidad) que lo fundamenta; la segunda, advierte acerca de la imposibilidad de abarcar la infinitud de la realidad divina con un intelecto que, en cuanto humano, es finito. Si esto último es imposible, por la realidad del objeto a entender, cualquier concepto será insuficiente para aprehender a Dios y, por ende, ninguna palabra podrá nombrarlo de manera totalmente adecuada y digna. (27). Sin embargo, ello no significa que, para san Agustín, sea vano todo intento de conocer Su realidad; por el contrario, en su perspectiva, al igual que en la piquiana, estos ejercicios en la vía negativo-eminencial constituyen una suerte de propedeútica racional que allana el camino de la fe. Así se verifica también en esto el lugar jerárquico ocupado por la filosofía, según ambos autores, en el acceso humano a lo Absoluto, lugar en el que también hemos mostrado la coincidencia agustiniano-piquiana.

Ahora bien, no ha de olvidarse la diferencia que el pensamiento de san Agustín establece entre conocer y comprender a Dios: en tér-

minos de la pura razón, El es cognoscible pero incomprendible. Conocer a Dios quiere decir, para Agustín, saber de Su existencia y de la relación que ella guarda con el mundo contingente (28). En cambio, no se puede penetrar racionalmente Su realidad. De ahí que el Hiponense haya apelado tantas veces al bíblico "Nisi credideritis, non intelligetis" (Is. 7, 9): la fe es presupuesto de la razón en lo que hace a la intelección de lo divino, pero ello es así justamente porque esa intelección no se puede dar con la sola razón. Pero la conciencia de ese límite imposible de superar es ya una adquisición intelectual, una docta ignorantia, según la expresión que consagró -también sobre bases agustinianas- Nicolás de Cusa. Se trata de una ignorancia asumida, desde el momento en que se ha comprendido que su objeto es, en último término, incomprendible; pero docta, en la medida en que se lo conoce como tal (29). Vimos que no de otra manera habla Pico al referirse a la luz de esta ignorancia (lux ignorantiae), confín de su itinerario metafísico ascendente en cuanto eminential. Tal confín está dado por la imposibilidad de agotar con el pensamiento aquello que es siempre mayor que cuanto se puede pensar. También esta caracterización de lo Absoluto que Pico emplea en el centro mismo de su discurso metafísico sobre Dios, es utilizado por Agustín (30). Y si ninguno de los dos se vale de una definición para constituir la en principio axiomático de un sistema demostrativo, a la manera de san Anselmo, es porque la forma mentis de ambos no es dada a los sistemas demostrativos que, en cambio, sí prefiere el padre de la Escolástica. Va de suyo que esta posición teológica respondía a los intereses y las preocupaciones espirituales de una época que descreía ya de las arduas y sutiles argumentaciones escolásticas. Y a ellas contraponía, sin desmedro empero de la razón, una actitud respaldada, en última instancia, por la autoridad del Hiponense.

La infinitud divina se ha de postular como intensiva y no extensiva también para san Agustín, y por las mismas razones en las que se apoyaba el Mirandolano: no sólo porque concebir el Esse de Dios

como la sumatoria de todos los aspectos del ser nozaría el panteísmo, sino fundamentalmente porque ello pondría en riesgo la absoluta simplicidad divina. En este sentido, el Hiponense es terminante al insistir en el Esse como una unidad simplicísima de infinita riqueza (31). Por lo mismo, constituye también, en la perspectiva agustiniana, la Verdad en sí. Y una vez más la línea argumental seguida en esto es, específicamente, la que se encuentra en los textos piquianos: si para el Hiponense el Esse de Dios es Verum, ello ocurre porque, al constituir la Forma de todas las formas, El es la Verdad de todo lo ontológicamente verdadero. Lo mismo rige, según se vio, respecto de Dios como Bonum (32).

Ahora bien, en nuestra presentación del De ente hallábamos que, al culminar la etapa de ascensión que conduce a la consideración de Dios en cuanto Unum, Verum y Bonum, Pico retornaba a la discusión inicial que había dado pie a su redacción. Recordemos que, a propósito de ese debate, se propone ofrecer su propia perspectiva acerca de la concordia fundamental entre Platón y Aristóteles. En ese momento, volvía a dicho punto de partida para mostrar en detalle y desde sus propias doctrinas que esa supuesta disidencia es aparente y sostenida sólo por quienes no hacen una lectura ajustada de los respectivos textos. Con ello, el Mirandolano pretendía aventar la actitud dogmática de algunos partidarios de una y otra línea, especialmente, la de aquellos que, autodenominándose "platónicos" pretendían serlo más que Platón. Pues bien, con no menor énfasis san Agustín -a quien se ha considerado muchas veces un neoplatónico a ultranza-, expresa su adhesión a la tesis de la concordia entre Platón y Aristóteles. Más aún, reacciona contra los "inexpertos y desavisados" que amplían infundadamente la distancia entre ambos filósofos ("... imperitis minusque attentis dissentire videantur..."). Y alaba, en cambio, a los hombres agudos y diligentes quienes, después de prolijas discusiones, llegan a la síntesis que constituye la sola verissima philosophia y conduce al mundo inteligible (33). Aun cuando el Hiponense exprese inmediatamente después su creencia

acerca de que la doctrina platónica es más concorde con la revelación cristiana, ello no cancela lo ya dicho. En todo caso, refuerza la presencia agustiniana en Pico, quien también busca esa concordia desde el platonismo. No es, pues, improbable que esta opinión de san Agustín haya resonado en el ánimo del Mirandolano a la hora de concebir el proyecto de su inconclusa Concordia, de la que el De ente es, como vimos, un significativo anticipo, en la medida en que intenta acortar la distancia entre dos sistemas metafísicos que dividieron el pensamiento occidental. Así como tampoco puede sorprender que precisamente la consideración metafísica de Dios propia de Pico lleve el cuño de la filosofía agustiniana, según acabamos de comprobar. Pero recordemos que ambos conciben ese Dios como Creador que deja Su impronta en lo creado: en efecto, en lo que hemos llamado el punto 3 b del De ente, después de haberse referido al orden trascendente, Pico pasa a examinar el ámbito de la inmanencia, el plano del ens. Al seguirlo en este momento "descendente", también encontraremos que sigue los pasos del Hiponense.

NOTAS AL CAPITULO VI

- 1) DEU, 386.
- 2) Esto es válido en el caso de Pico. Para otros, en cambio, en la conciliación se debía tomar como base a Aristóteles. Recordemos con Charles Schmitt, que "L'obiettivo era quello di esprimere una singola filosofia unificata, che si sperava potesse essere identica alla 'verità'". La tradizione aristotelica: fra Italia e Inghilterra, Napoli, Bibliopolis, 1985, p. 14. Añade Schmitt: "... per la maggior parte il modificare la dottrina dello Stagirita o anche il trasformarla ricorrendo a Platone o ad altri filosofi non costituiva un'incoerenza" (Véase lo que hemos señalado en nuestro capítulo I, a propósito de la nota 13).
- 3) De modo coherente con la posición que había asumido en su polémica con Ermolao, Pico insiste ante Poliziano: "Re non catione philosophemur".
- 4) Giovanni di Napoli, por ej., en su artículo "L'essere e l'uno in Pico della Mirandola", Riv. di Fil. Neosc. XLVI (1954) 356-389, lamenta que los críticos no le hayan concedido al De ente la importancia debida. Para él, toda la producción piquiana es una preparación a dicha obra, salvo el Hept. y las DAAD, que califica de "monografías colaterales" (cf. p. 365).
- 5) Cf. Lamanna, F., Il concetto di Dio nel pensiero di Pico della Mirandola, Firenze, Vallecchi, 1930.
- 6) Cf. Saitta, G., "Antonio Cittadini e la sua polemica con G. Pico della Mirandola", en Giorn. Crit. della Fil. Ital., XXXV, 10 (1956) 532-540.
- 7) Cf. DEU, 388. Si bien el Mirandolano no cita con precisión, omisión aún acostumbrada en su siglo, los lugares aludidos podrían ser, como señala el mismo Garin en nota al pie de la edición manejada, Met. IV, 2, 1003 y ss; IX, 3, 1060 b y ss. También es posible añadir Phys. A, 2-3, 185-6
- 8) Probablemente, Pico esté pensando ahora en Marsilio Ficino, quien lee a Platón muy inmerso en su propio neoplatonismo. Por otra parte, según recordamos al seguir su itinerario intelectual, la redacción del De ente corresponde a la época en que el Mirandolano se aleja doctrinalmente de Marsilio. Ficino adhería, obviamente, a una perspectiva según la cual unum representa un concepto más fundante que ens.

Respecto de este punto, téngase presente lo que hemos señalado en nuestro capítulo II sobre la diferente posición que ambos sustentaban en el proyecto de conciliación platónico-aristotélica.

9) DFU, 400.

10) Ibid., 402.

11) Ibid., 402, in medio.

12) Confróntese esto con las siguientes líneas del Heptaplus: "Solus Deus, quia nullo, a quo sunt omnia, simplicissima essentia et individua est; quicquid habet, a se habet; eadem re qua est, eadem sapit, eadem vult, eadem bonus, eadem iustus. Neque rem aliquam intelligere possumus qua ipse sit, praeterquam ipsum esse quod ipse est. Cetera non illud, idest ipsum esse, sed illo sunt[...]. Quid enim erit unum sin ipsa quidem unitas una?" Hept., 249-250.

13) DFU, 406.

14) Ibid., 406-414.

15) Ibid., 410.

16) Ibid., 412 y 416.

17) Ibid., 412.

18) Ibid., 420.

19) El Mirandolano enfatiza esa infinitud. Por eso, acertadamente, Garin remite en su edición al capítulo XV del Proslogion y no al II. En efecto, si bien es en el capítulo segundo de dicha obra donde hace su primera aparición la célebre definición anselmiana de Dios como "aquello mayor que lo cual nada puede pensarse", sólo en el décimoquinto Anselmo señala que, además, es siempre mayor que cuanto se puede pensar. Es esta diferencia de matiz lo que acerca el capítulo XV del Proslogion al texto piquiano. La fórmula del capítulo II está prolijamente acotada con intención probatoria. En cambio, la del capítulo XV invita a la elevación constante en la contemplación intelectual. Tal vez por ello Pico la elige aquí en lugar de la más famosa "id quo nihil maius cogitari potest", que, sin duda, conocía tan bien como sus contemporáneos. No forma parte de los intereses piquianos probar la existencia de Dios, sino reflexionar filosóficamente sobre ella. Como se sabe, idéntica es la posición agustiniana.

20) Cf. DFU 422 à 424.

21) Cabe preguntarse si, precisamente por eso, Poliziano no se habrá sentido en cierta medida decepcionado por el contenido del De ente, especialmente si recordamos lo dicho en nuestro capítulo II acerca de la docta lectura pública de textos filosóficos griegos que él hacía entonces. De hecho, como el mismo Pico menciona al abrir esta obra, Poliziano se encontraba comentando la Ética a Nicómaco cuando le dirige su consulta, que no apunta tanto a las opiniones personales piquianas cuanto a la posición del Mirandolano sobre determinados puntos de las doctrinas de Platón y Aristóteles. Una vez más, sobre la base de este intento de conciliación, Pico construye su propio sistema, buscando los puntos de síntesis como teórico y no como exégeta.

22) "Sunt namque ideae principales formae quaedam, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia continentur. Et cum ipsae neque orientur, neque intereant; secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit" (De div. quaest. 46, 2);

23) "Si omnia sunt haec quae per te facta sunt, quid est quod tibi proprium quiddam tenuisti ipsum esse, quod aliis non dedisti, ut tu solus esses? [...] res enim quaelibet, prorsus qualicumque excellentia, si mutabilis est, non vere est; non enim est ibi verum esse, ubi est et non esse" (In Io. Ev., 38, 10). Adviértase además la expresión taxativa de la que Agustín, apelando a su formación de retórico, se vale en este texto: "... quidquid aliquo modo est, ab illo enim est, qui non aliquo modo est, sed est est" (Conf., XIII, 31, 46, in fine).

24) Cf., por ejemplo, De vera relig. 36, 46 y los pasajes que se citan a continuación.

25) "Non amas arte nisi bonum, quia bona est terra altitudine montium [...] et bonus animus amici [...] Bonum hoc et bonum illud: tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum, si potes; ita Deum videbis, non

alio bono bonum, sed bonum omnia boni [...] Non bonus animus, non bonus angelus, aut bonum caelum; sed bonum bonum" (De Trin. VIII, 3, 4). Nótese la identidad entre la fórmula que cierra este pasaje y la que cierra el citado en la nota 23. Nos inclinamos a creer que éste es el texto en el que piensa Pico cuando apela a la autoridad de Agustín y lo nombra (cf. nota 16), aunque también se podría considerar el que propone Garin en nota al pie: En in Ps. 134, 4. Probablemente, Garin haya tenido en cuenta el siguiente pasaje de la enarratio agustiniana a la que remite: "Omnia ista dico bona, sed tamen cum suis nominibus; caelum bonum, hominem bonum; ad Deum autem cum me refero, puto melius nihil dicere quam bonum". El nombre de las cosas que son buenas muestra precisamente la genericidad del bien inmanente, que no se halla en el Bien en sí. En el mismo sentido apunta la segunda mención de Agustín que hace allí Pico y que corresponde al Sermo 140, 1, 5 del Hiponense.

26) "... ut sic intelligamus Deum, si possumus, quantum possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum [...] sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum [...] Quisquis Deum ita cogitat, etsi nondum potest omni modo invenire quod sit; pie tamen cavet, quantum potest, aliquid de eo sentire quod non sit" (De Trin. V, 1, 2). Conviene reparar en los verbos que utiliza san Agustín cuando se refiere a la imposibilidad de hallar lo que es Dios -cosa sólo reservada a la religio también para el Hiponense-, y a la necesidad de esforzarse -"quantum potest"- para no sentir equivocadamente sobre Él.

27) Dada la omnipresencia de estas dos tesis en toda la producción agustiniana, es imposible seleccionar un par de textos breves para transcribirlos aquí. Con todo, y a manera de ejemplo, remitimos a De mag. VII y IX; De Gen. ad litt. IX, 16, 29; y De div. quaest. 32.

28) En este sentido, baste recordar que es opinión unánime de los agustinólogos no atribuirle al Hiponense "pruebas" de la existencia de Dios, dado que él no las plantea como un intento de demostración racional o argumentalmente exhaustiva, sino a manera de vías de reflexión metafísica sobre un dato aceptado previamente por fe. Así,

se proponen, por ejemplo, la vía por los grados de perfección (De Trin. VIII, Conf. IX, De nat. boni 6 y 8); la vía por la mutabilidad de las creaturas (In Io, Ev. 23,9; Conf. VII, 11, 27; De Gen. ad litt. VIII, 21); la vía por las formas creadas (De lib. arb. II, 16, 44); la vía por lo corruptible y lo incorruptible (Conf. VII,4,6; De nat. boni, 6); etc.

29) "... non dico de summo illo Deo, qui scitur alius nasciendo..." (De ord. II, 16, 44).

30) "[Deus est] aliquid quo nihil melius sit atque sublimius illa cogitatio conetur attingere" (De doctr. christ. I,7,7); "Optime namque de Deo existimare verissimum est pietatis exordium..." (De lib. arb. I, 2, 5).

31) "Deo autem hoc est esse quod est fortem esse, aut iustum esse, aut sapientem esse, et si quid de illa simplici multiplicitate, vel multiplici simplicitate dixeris, quo substantia eius significetur" (De Trin. VI, 4, 6; cf. también XV, 13, 22 in fine).

32) Con el objeto de no multiplicar las citas remitimos aquí a los pasajes transcritos en las notas 22, 23 y 25.

33) "Quod autem ad eruditionem doctrinamque attinet et mores quibus consulitur animae, quia non defuerunt acutissimi et sollertissimi viri, qui docerent disputationibus suis Aristotelem ac Platonem ita sibi concinere, ut imperitis minusque attentis dissentire videantur, multis quidem saeculis multisque contentionibus, sed tamen eliquata est, ut opinor, una verissimae philosophiae disciplina" (Contra Ac. III, 19, 42).

CAPITULO VII

METAFISICA. EL PLANO ONTOLOGICO

1. Constitución del ente según Pico.

En esta etapa de la estructura del De ente et uno, que hemos dado en llamar "descendente", la mirada piquiana ya no se eleva al Esse sino que baja al ens derivado de aquél. Considera, entonces, al ente individual en cuanto unum, verum y bonum, probando después la convertibilidad e igual extensión de estos predicados universales de todo lo real, los cuales, precisamente por trascender la serie de categorías y de géneros y convenir a cualquier ente, son llamados "trascendentales". Con ello, en el tema del ser y la unidad, se pasa del orden de lo transcendens -es decir de lo que supera lo abaricable mediante categorías humanas-, al orden de lo transcendentale -o sea á lo que va más allá de la peculiaridad individual del ente y a lo que sobrepasa también sectores especiales de entes. El primer término alude, pues, a lo que supera o trasciende al hombre y a las cosas en sentido, por así decir, "vertical"; el segundo se refiere a lo que supera o trasciende los caracteres genéricos, específicos e individuales de cada cosa, para abarcarlas todas en sentido "horizontal" (1).

El tema de ente et uno no se agota, entonces, con el aspecto teológico. Si hasta aquí se planteó en Dios el ser, la unidad, la verdad y la bondad que intuimos en cada cosa, a partir de este punto, la obra se dirigirá a mostrar la presencia de Dios en las cosas, y a comprobar en ellas -o mejor, en su misma existencia- un rastro o vestigio de la unidad, verdad y bondad de su Creador. Y como ese Dios es Creador universal, se subrayará ahora la absoluta universalidad de tales propiedades, es decir el hecho de que son comunes a todo ente sin excepción:

"Verissima ergo sententia est quattuor esse quae omnia ambiunt, ens, unum, verum, bonum si ita accipiantur ut illorum negationes sint nihil, divisum, falsum et malum. Addita sunt his quattuor duo alia, aliquid scilicet et

res, a posterioribus Avicennam secutis qui multis in locis philosophiam Aristotelis intercolavit [...] sed quantum ad hoc spectat, parva in re discordia [...] de his alibi. Quattuor haec, ut coeptum prosequamur, aliter sunt in Deo, aliter in his quae sunt post Deum, quandoquidem haec Deus habet a se, alia habent ab eo" (2).

Es significativo que Pico descarte res y aliquid como trascendentales. En efecto, nótese que su enfoque se apoya en doctrinas más antiguas que las esbozadas durante el período escolástico: no se trata de desechar sólo la posición de Avicena en particular, ya que, de hecho, la inclusión de los dos términos mencionados fue aceptada por Tomás de Aquino, a quien Pico jamás acusó de "haber alterado en muchos lugares a la filosofía de Aristóteles", como lo hace con Avicena. Creemos que el deliberado alejamiento de Pico respecto de la tradición escolástica en este punto, obedece a que en los autores de ese período hay cierta tendencia a tratar el tema de las propiedades comunes a todo ente desde el hombre y sus facultades y no en sí mismas, o sea no tanto como notas propias del ente en sí. De este modo, por ejemplo, escolásticamente considerado, es verum en orden al intelecto humano y es bonum en orden a la voluntad. Sin duda, este tratamiento debía abordar primero tales notas en sí mismas, como caracteres ontológicamente constitutivos, y así lo hacen muchos autores escolásticos, los cuales, sin embargo, privilegian después el aspecto mencionado (3). Si el Mirandolano elude este punto de vista y prefiere, como veremos, apoyarse en una perspectiva más "patristica", es porque en este momento su doctrina se centra en la relación Dios creador-entes creados y no en la de entes-hombre. Más aún, anotamos desde ya nuestra opinión sobre la razón que lo lleva a descartar res y aliquid como trascendentales de ens, para considerar sólo tres, unum, verum y bonum; radica en que todo ente, en cuanto que es creado, lleva la impronta de su Creador, que es un Dios trinitario, según la perspectiva de la que Pico parte. Más sería imposible atribuir a dicho Creador el carácter de Res y de Aliquid aun de modo eminential, como, en cambio, se le asignan eminenter las

notas de Unum, Verum y Bonum, tal como hemos comprobado en nuestro capítulo anterior.

Por otra parte, Pico plantea cuatro términos absolutamente universales, porque añade ens a uno, verdadero y bueno; sin embargo, como para todos aquellos que elaboran una doctrina de los trascendentales, estos tres últimos términos son los términos trascendentales del ente. Por eso, son, en realidad, tres las notas ontológicamente universalísimas planteadas aquí: unum, verum, bonum. Además, esto se hace evidente a medida que se avanza en el texto, ya que, según se deduce de los respectivos opuestos mencionados, lo contrario de ens es nihil, y lo contrario de unum es divisum, no múltiple. Para que se pueda hablar de algo verdadero y bueno, antes tiene que existir ese algo, y sólo su unidad indivisa garantiza dicha existencia: si algo se divide, ya no existe como ese algo. Así pues, unum es el primer transcendental del ente considerado en sí mismo, como aquí se hace. A él le siguen verum y bonum, que completan la tríada postulada por Pico respecto de toda cosa, una vez que ella se da, es decir una vez que hay ens. La prueba definitiva de que el Mirandolano aborda en este caso el tema de las notas ontológicamente constitutivas en la dirección mencionada, la que va de Dios a las cosas y no del hombre a ellas, está dada por el hecho de que el último párrafo recién citado culmina con la referencia al carácter ab alio de ellas, esto es a su condición de dependientes de Otro, el que, a su vez, es a se, en el sentido de que no depende de nada para comenzar a existir:

"Videamus primo quomodo insunt [communissimae dictiones] rebus creatis. Omnia quae sunt post Deum habent causam efficientem, exemplarem et finalem. Ab ipso enim, per ipsum et ad ipsam omnia. Si igitur res consideramus ut a Deo efficiente constituuntur, sic entia dicuntur quia illo efficiente esse participant. Si ut exemplari suo quam vocamus ideam, secundum quam illas condidit Deus [...] verae dicuntur. Vera enim imago Herculis dicitur, quae vero Herculi conformatur. Si ut ad eum tamquam ad finem ultimum tendunt, bonae dicuntur" (4).

Así pues, estas tres communissimae dictiones señalan una triple

vía causal, la cual constituye una relación de tres aspectos reales entre el Creador y lo creado (in rebus creatis). Según esto, el ente resulta, si no directamente, efectivamente creado por Dios, en cuanto queda constituido como ipsum en el que se recorta el esse para que se dé el ens. Es creado también, ejemplarmente, puesto que, por esencia, responde a un modelo o idea contenida en el "proyecto" divino de la creación. Por ello, es creado, además, originalmente, ya que conlleva como orden intrínseco, como finalidad propia, el tender a la plenitud de ese modelo divino, al que el ente responde por la naturaleza que tiene.

Por otra parte, insiste en el orden en que deben tratarse los trascendentales: en primer lugar, se ha de considerar el ens como unum, puesto que el aspecto de la existencia es el más fundante y el que resulta de una causa eficiente que concede o produce ese existir; en segundo término, se debe examinar en el ente su verdad; en tercer lugar, su bondad. Pero es necesario notar que con esta indicación el Mirandolano no hace una propuesta metodológica más o menos arbitraria, sino que responde con ella a cierta jerarquización en el orden causal: la causa eficiente tiene preeminencia respecto de las restantes: "... prius efficit agens unumquodque quam illud in se sit aliquid, alioquin non secundum totum quod est esset ab agente"(5). Más aún, los demás aspectos no constituyen sino implicaciones del esse propio de todo ente. Una vez establecido el orden de tratamiento, Pico ofrece su propia caracterización de los trascendentales:

"Da aliquid esse, certe et unum est. Nam qui unum non dicit nihil dicit [...]. Est enim illud, quicquid est a se, indivisum et ab aliis divisum quae non sunt ipsum, hoc et autem intelligimus cum dicimus unum..." (6).

Es obvio que lo presentado aquí como central respecto del unum es la noción de límite. En efecto, de un lado, esa suerte de circunscripción ontológica propia de cada ente, le garantiza en cierto modo su identidad, es decir que impide que ese ente se subsuma en otros o se confunda con ellos, dejando así de ser hoc ens. De otro, el límite dado por el unum también evita la "atomización" o

dispersión ontológica -si se nos permite la imagen-, al asegurar la indivisión interior del ens. Sea cualquier ente, por ejemplo, un libro. En virtud de su unidad, dicho libro actualiza su derecho a la existencia al ser ese libro y no cualquier otro o cualesquiera otros. Pero, si se arrancaran sus tapas y luego se lo deshojara por completo, tampoco se tendría ya ese ente: dejaría de existir por haber perdido su indivisión intrínseca. Ahora bien, de hecho, ningún ente es simplemente eso, una realidad indivisa, un "algo" a secas, sino que siempre se trata de algo determinado. Esto nos conduce, precisamente, a la determinación esencial que inevitablemente todo ens posee y, con ello, a su carácter de verum:

"Verum est etiam necessario. Nam si est homo, utique verus est homo idemque dictu hoc non esse verum aurum et non esse aurum. Nam cum dicis: 'verum aurum non est', hoc significas: 'videtur quidem aurum et est aliquid simile auro, sed non est aurum. Propterea Aurelius Augustinus definiens in Soliloquiis quid sit verum ait: 'Verum est id quod est' [...] hoc exprimere voluit Augustinus: tunc dici rem veram cum est id quod vocatur et esse dicitur, ut tunc verum est aurum cum aurum est et non aliud est quam aurum. Hoc est ergo quod dixit: 'Verum est id quod est'" (7).

Varios puntos deben destacarse en este pasaje: en primer lugar, la coincidencia entre ens y verum, que permite contar a este último entre las notas comunísimas del primero. Dicha coincidencia se funda en que, una vez dado un ente, lo que lo hace verdadero es el hecho de que él sea realmente tal cosa, para lo cual ha de responder a una esencia determinada. De ahí que decir que algo no es verdadero oro, sea lo mismo que decir que no es oro. No obstante, y en segundo término, el texto advierte acerca de la no identidad absoluta entre ens y verum: primero se tiene -aunque no en sentido cronológico- la existencia de algo, pero dicha existencia sólo puede tener lugar a través de una esencia determinada; así, en nuestra opinión, el texto apunta a señalar que existencia y esencia no son lo mismo, aun cuando la primera implique la segunda, es decir aun cuando en el ens una no pueda darse sin la otra. Por ello, el carácter de verum impli-

cado en toda cosa en cuanto existe -vale decir su condición de responder necesariamente a una esencia y estar ordenada en una especie- es uno de los aspectos que el ente conlleva por el solo hecho de serlo, precisamente, el aspecto que concierne a su realidad específica; ella es su verdad ontológica (8). En tercer lugar, subyace aquí un riesgo; el de confundir lo verdadero en sentido ontológico con la verdad tomada desde el punto de vista gnoseológico. Es cierto que el texto puede dar pie a ese equívoco, pero se ha de tener presente que verum señala ahora la adecuación de la cosa a su esencia o arquetipo en el Intelecto divino. En efecto, es doctrina tradicional que en el Logos se subsumen todas las esencias o ideas ejemplares, y es ésta la razón por la que Pico asocia este trascendental con la causa ejemplar. Ahora bien, desde esta posición, tan claramente inserta en la línea platónico-agustiniana, la verdad ontológica posibilita el acceso a la verdad gnoseológica, esto es a la adecuación del intelecto humano a la cosa: si algo responde, por ejemplo, al arquetipo oro, tiene esencia de tal y es verdadero oro; por eso, podemos re-conocerlo con seguridad como lo que es y llamarlo "oro". Con todo, insistimos, este segundo plano no es el que más importa en el tema que se trata. Este sigue con el tercer trascendental?

"Similiter autem et bonum est, quia quicquid est, quatenus est, bonum est[...] sicut multiplex est esse, ita multiplicem esse bonitatem. Est enim primo esse naturale rerum ut homini esse hominem, leoni esse leonem, lapidi esse lapidem, quod esse et naturalis bonitas individue sequitur. Sunt alia esse, quae adventitia dici possunt, ut homini esse sapientem, esse pulchrum, esse sanum. Quemadmodum autem sapientia et pulchritudo alia entia sunt ab humanitate, ita alia bona sunt"(9).

Se establece ahora la equivalencia entre ser y bien, al sostenerse que todo lo que existe, en cuanto existe, es bueno. Sin embargo, no se alude con ello a cualquier clase de bondad; hay, dice Pico, bienes "adventicios". Estos son los que atañen y se añaden al esse primario de un ente, por ejemplo, el ser sabio, generoso o sano, son, para un hombre, bienes que se apoyan en su condición fundamen-

tal: justamente, la de ser hombre. Así pues, bonum se revela como el tercer trascendental, ya que está implicado en el ens en y por sí mismo. Atendamos a uno de los ejemplos que el texto propone: aun cuando de la existencia de un león pueda derivarse un mal para el hombre, es bueno para el león existir y ser león. De donde se comienza a entrever la razón por la cual Pico aborda el tema del bonum después de verum y no a la inversa: el bien que conlleva la existencia de algo es el propio de la especie de ese algo, de la esencia en la cual es. Por eso, el Mirandolano señalará a continuación que todas las cosas apetecen, se dirigen al bien, así como todas tienden a ser, es decir a afirmarse en la existencia. Pero sabemos, por el examen del anterior trascendental, que cada ente existe como tal cosa determinada, vale decir en su ser específico y esencial. Esto es lo que aquí Pico llama "esse naturale". De manera, pues, que todo ens, por el mero hecho de existir, se vuelve hacia la plenitud de su naturaleza o especie: para retornar al ejemplo piquiano, el bien del león consiste precisamente en ser un verdadero león, o sea en cumplir acabadamente su esencia, aproximándose así a su arquetipo, ya que éste es el fin que le es propio. De ahí que Pico relacione el bonum que todo ente constituye, con la causa final: en la conservación de su ser, su verdad y su bien, cada cosa se ordena en la especie a la que pertenece y mantiene de ese modo el orden intrínseco que le es propio.

Pero, además del ordo de cada ente, hay un Ordo universalis que Dios aprueba como creación suya:

"Vere ergo dicebamus unumquodque quod est eatenus esse bonum quatenus est. 'Vidit enim Deus cuncta quae fecerat et erant valde bona'. Quidni? A bono opifice sunt qui similitudinem omnibus imprimit quae sunt ab ipso. In entitate igitur rerum admirare potentiam efficientis possumus Dei, in veritate artificis sapientiam, in bonitate redamare amantis liberalitatem, in unitate suscipere conditoris unicam, ut sic dixerim, simplicitatem, quae unumquodque sibi, tum omnia inter se invicem, tum ad se ipsum univert omnia, sic unumquodque ad suimet, ad aliorum, ad Dei postremo vocans amorem" (10).

Pico cita aquí el versículo del Génesis I, 31: es al culminar la creación y ver el conjunto de las cosas creadas, el Ordo rerum, cuando se expresa que ese conjunto es muy bueno: "Vio Dios todo cuanto había hecho y he aquí que estaba muy bien" (11). Los pensadores judeo-cristianos tienen una doble razón para postular bonum como predicado universal de ens: todo cuanto existe es bueno no sólo en virtud de una razón ontológica (aun en Platón y Aristóteles se podría rastrear el germen de esta doctrina), sino también por un supuesto teológico, es decir por considerar que todo ha sido creado por un Dios que es el Sumo Bien. Desde esta perspectiva, la bondad de la creación se manifiesta tanto en su totalidad como en cada una de las cosas creadas. El Ordo universalis que subyace en el conjunto de lo real no puede ser sino superlativamente bueno, aun cuando, desde un punto de vista limitado y accidental, la existencia de serpientes o volcanes no lo sea para la supervivencia humana. Nótese que el pasaje recién citado dice que Dios ha unido a cada ente consigo mismo, en virtud, obviamente, de su carácter de unum; también lo ha unido a Sí, al dotarlo de una finalidad última que lo conduce al Esse. Pero también indica claramente que el Creador ha vinculado todas las cosas entre sí, aludiendo de ese modo a un orgánico orden **universal** que, independientemente de la bondad de las cosas individuales que relaciona, es en y por sí mismo muy bueno (12).

Pero volvamos ahora a nuestro tema central, en el que estábamos examinando la bondad del ente individual: es buena cada cosa creada en su orden propio. En tal sentido, este texto piquiano es taxativo: Dios imprime su semejanza en todas las cosas (13). Así comienza a revelarse el fundamento metafísico de aquellas expresiones que Pico ponía en boca de Dios al dirigirse a Adán e indicarle que todo lo creado por El posee un thesaurus, un archetypus y una sedes: lo que allí se expresaba con vuelo literario, aquí se formula en los términos áridos aunque precisos de la metafísica: la circunscripción del esse que se da en cada ente y que lo constituye como un unum intransferible, es justamente su thesaurus; aquello que lo hace

verum en cuanto tal cosa determinada es el archetypus al que responde; y, por último, lo que lo vuelve más o menos bonum es su proximidad a ese arquetipo; ello le confiere una finalidad específica y, con eso, una gradus en la totalidad de lo real, esto es en el orden universal.

En el pasaje recién citado se consigna, pues, uno de los datos más importantes del Cristianismo. En efecto, la huella o impresión divina en las cosas comporta el vestigio de un Dios trinitario: se mencionan explícitamente Su potencia en cuanto Creador, Su sabiduría en cuanto artífice, y Su liberalidad en cuanto espíritu de amor. Por otra parte, recordemos que la tríada potencia, sabiduría y amor atribuida a Dios aparecía también en uno de los momentos claves del Discurso. Estas tres instancias se cifran y se reflejan en la existencia misma del ente, es decir en su ser unitario; en su realidad esencial, esto es en su verdad; y en su bien propio, o sea en su plenitud final.

Volvamos, pues, con Pico, a los trascendentales, o sea a las communissimae dictiones. Ellas se abordan ahora desde el punto de vista de los respectivos opuestos, con el objeto de comprobar si éstos tienen igual extensión, como ocurre con la convertibilidad de aquéllas. Así, se establece que ens-unum se opone a nihil; verum a falsum; y bonum a malum. Por lo dicho anteriormente, se demuestra que la división de un ente conduce a su desaparición como tal, y aquí cabe recordar nuestro ejemplo del libro deshojado: ya no existe ese ente, a pesar de que, entonces, cada una de sus partes guarda aún cierta unidad y por ello se puede hablar de otros entes, a saber: las hojas. Respecto de la equivalencia entre falsum y nihil -ciertamente, no en sentido absoluto sino en el de non ens-, conviene recordar, en cambio, el ejemplo del oro falso, que no es oro; será verdadero en cuanto bronce o cobre y, por ende, existirá como tal, pero no existe como oro. Pero Pico se muestra particularmente enfático en el caso de la equivalencia nihil-malum:

"Malum et nihil si differre dicamus, reclamabunt philosophi

pariterque theologi, quare et facere malum nihil est facere dicique solet mali non esse causam efficientem sed deficientem. Unde illorum insania confutatur qui duo principia posuerunt, alterum bonorum, alterum malorum, quasi efficiens aliquod principium mali esset" (14).

Al menos dos puntos merecen destacarse en este pasaje, por la aparente incoherencia que guardan entre sí: en primer lugar, el hecho de que Pico no trae a colación un ejemplo netamente ontológico, cuando su discurso en el De ente lo es. Nótese que, donde podría haber dicho, por ejemplo, que el mal de la oscuridad consiste en la ausencia de luz, recurre en cambio a una mención de tipo ético: señala, efectivamente, que hacer el mal -o mejor, hacer mal- es un no hacer. Pero lo que sigue en el texto confirma la sospecha de que el Mirandolano enfoca la equivalencia nihil-malum teniendo presente la polémica agustiniana con el maniqueísmo, la cual, como se sabe, se libra fundamentalmente desde intereses éticos. En efecto, en segundo término, aparece aquí una implícita pero innegable referencia a los maniqueos. No obstante, y aun cuando haya extrapolado algún ejemplo ético, Pico no olvida que el ámbito en el que se mueve ahora es el metafísico y por ello ataca la principal postulación metafísica del maniqueísmo -es decir la posición dualista que plantea un principio positivo del mal, además del bueno-, calificándola de "insania".

Así pues, en el rastreo de las posiciones doctrinales piquianas en el De ente, hemos pasado revista al momento teológico -en el que se acentuaba la absoluta trascendencia de Dios como Unum, Verum y Bonum-, y al momento ontológico -en el que se descubren los vestigios de ese Dios trinitario en los tres trascendentales de todo lo creado-. Ahora bien, la estructura doctrinal de esta obra registra un tercer momento en el que se examina nueva pero brevemente el Unum, Verum y Bonum en Dios, en primer lugar, en Sí mismo; y en segundo término, en cuanto que El es causa de otros seres. Este momento, que ocupa el exiguo capítulo nueve del De ente (15), es una revisión que cierra el círculo doctrinal, pero que nada importante a-

ñade a lo ya relevado.

Con todo, no es ocioso apuntar algunas notas de interés: al retomar el tema de Dios-Unum, se insiste en Su carácter de plenitud del Ser, lo cual, además, torna absurda la postulación sobre la existencia de dos principios del mismo. Con ello, se inserta en esta página un nuevo ataque al paganismo: "Vide quantum aberrant qui plura principia fingunt, plures deos". Cuando, en cambio, se revisa el tema del Dios-Verum, aparece insinuada la identidad absoluta en El de veritas y esse; en efecto, Dios "... verissimum est. Quid enim habet quod appareat esse et non sit, qui est ipsum esse?" Finalmente, al abordar una vez más el tema de Dios en cuanto Bonum, se señala Su condición de perfecto, suficiente y máximamente deseable, por contener en Su infinitud todo lo deseable.

De este modo, luego de una breve alusión a los cuatro nombres divinos, (16), Pico insiste en la relación de causalidad, al referir nuevamente todo lo óntico al Ser Absoluto que, una vez más, es visto como Trinidad, cuyos vestigios se reencuentran en lo inmanente. Señala ahora que, al retomar el camino ascendente, se ha de invertir el orden de consideración y ver en Dios, primero, Su bondad; después, Su verdad; y por último, Su ser. Así, al conferir preeminencia al tema de Dios como Bien Sumo y, por ende, como fin último de todo lo que existe -lo cual, como es obvio, incluye implícitamente al hombre-, Pico establece un enlace con el siguiente y último capítulo de la presente obra.

En efecto, como lo anunciamos, ella se cierra con una exhortación ética, en la que se alude al bien supremo del hombre, es decir a la perfección de la vida humana. En el tratamiento de dicha perfección, Pico esboza el sentido moral de una doctrina ontoteológica como la suya. Y no podía ser de otra manera, dado que, según recordamos reiteradamente, el Mirandolano comparte con san Agustín los intereses primordiales de Dios y el alma. Si en el De hominis dignitate el discurso piquiano se centra en el tema del alma humana con ineludible referencia a Dios, en el De ente ese discurso gira en torno de

Dios y Su presencia en las cosas, pero con la mira última puesta en el alma del hombre:

"Verum ne aliis potius quam nobis disputemus, illud curandum ne altissima perscrutantes in humili, idest indigna conditione vivamus [...] Sed illud assidue meditandum hanc nostram mentem cui divina etiam pervia sunt, ex mortali sensu esse non posse neque felicem alibi quam in divino possessione futuram tantoque magis, dum hic quasi advena peregrinatur, propinquare felicitatem, posthabita cura terrenorum, ad divina se magis erigit et accendit. Admonere autem in primis nos praesens disputatio videtur ut, si esse beati volumus, beatissimum omnium imitemur Deum, unitatem in nobis, veritatem bonitatemque possidentes" (17).

No es irrelevante el hecho de que este décimo y último capítulo del De ente se abra con la advertencia de que, si bien es importante la confrontación de posiciones filosóficas -sobre ello se insiste en la segunda parte de la Oratio-, no lo es tanto cuanto la reflexión y el diálogo que cada uno entabla consigo mismo. Esta apertura es significativa, en primer lugar y en sentido amplio, porque se encuadra en la concepción piquiana de filosofía: según hemos visto, ésta apunta a una intellectio de lo Absoluto, que se apoya en una previa ascesis moral del individuo y que redundará en su perfección en cuanto ser humano. En segundo término, y ya en sentido más acotado, al encaminarnos hacia la culminación de la obra, se confirma el carácter de presentación de doctrina personal y no de exégesis filosófica que le habíamos atribuido al comienzo: el De ente no se cierra recogiendo una serie de conclusiones acerca de lo sostenido por Platón y Aristóteles para mediar en una discusión entre académicos y peripatéticos. Ese, insistimos, es el motivo que da lugar a su redacción, pero no su meta última y rectora.

Tal meta se hace explícita ahora, iluminando retrospectivamente todo el tratado, cuando Pico recuerda la necesidad de reflexionar sobre la condición humana y su capacidad de acceder progresivamente a lo divino, posibilidad que el hombre debe buscar mediante la filosofía. Y ésta enseña, de acuerdo con la perspectiva piquiana -y tam-

bién la de Agustín-, a encaminarse hacia lo celeste, considerando el paso por el mundo como un peregrinaje que exige desapego por lo terreno pero que, a la vez, se vale de las cosas a manera de vehículos o peldaños en dicha ascensión. Prueba de ello es la expresión con que culmina el pasaje recién citado: el sentido último de esta disquisición sobre el ser y sus predicados universales consiste en descubrir en los entes la similitud que ellos guardan respecto de la unidad, verdad y bondad divinas, con el fin de actualizar en nosotros esa similitud como imagen, y alcanzar así la plenitud humana.

Pico se pregunta seguidamente qué puede apartarnos de esa dirección. Como no podía ser de otra manera, su respuesta gira en torno de la tríada que atraviesa todo el tratado. A la unidad del alma humana, garantía de su paz, se opone la ambición que la arrastra fuera de sí y la dispersa entre las cosas: "ambitio sibi haerentem animum extra se rapit et in diversa quasi lacerum trahit atque dispersit". A la verdad que ilumina el alma, se opone la voluptuosidad de los placeres, que la entenebrece: "... in caligine voluptatum...". A la bondad, que es difusiva, se opone la codicia: "... bonitas enim peculiare hoc, communicare aliis bona quae possides". En cambio, la dirección inversa es la ascensional:

"Sed quis dabit pennas ut illuc volemus? Amor eorum qui sursum sunt. Quis adimet? libido rerum quae supra terram, quae si sectemur, iacturam facimus et unitatis et veritatis et bonitatis [...]. Quod si tria haec, unum scilicet, verum et bonum perpetuo annexu ens consequuntur, reliquum est ut, cum illa non sumus, etiam prorsus non sumus etsi esse videamur et, quamvis credamur vivere, moriamur tamen potius iugiter quam vivamus" (18).

Con estas palabras termina el De ente et uno. Al mencionar el camino de ascensión hacia lo celeste, Pico cita aquí dos pasajes bíblicos: uno, veterotestamentario; y, el segundo, paulino. Así pues, la obra se detiene finalmente en el umbral de la teología precisamente porque no es teológica: "Philosophia quaerit, theologia invenit...". De esta manera, el último párrafo del tratado, desde un ámbito ya teológico, arroja luz retrospectivamente sobre

la orientación de su temática: el ser mismo del alma depende de la conservación de su unidad, verdad y bondad; pero lo Unum, Verum y Bonum están cifrados en el Esse de Dios. Todo lo dicho hasta aquí se reencuentra en el Hiponense.

2. Caracteres ontológicos de lo creado en san Agustín.

Decíamos que, al dejar el aspecto teológico para ir al ontológico, Pico advierte que se abandona el plano de lo a se para ir al de lo ab alio, es decir que va desde el Esse-Dios Creador al ens creatum. En éste, el Mirandolano descarta las notas universales de res y aliquid, admitidas por los escolásticos, para considerar sólo haec tria: unum, verum y bonum, como caracteres propios de todo ente en cuanto tal y no de los enfoques que el hombre pueda proyectar sobre él. Idéntico es el planteo de san Agustín, para quien, en todo lo que existe, siempre hay tres elementos que pueden discernirse, pero que son "de un obrar inseparable" (19). Y ello es así porque, como veremos, el universo agustiniano extrae su íntima conformación metafísica de una participación compleja en la naturaleza del Ser divino trinitario.

La explicitación de esas huellas o improntas -ya que en forma paulatina Agustín irá precisando las diferencias entre vestigio, semejanza e imagen-, constituye justamente la médula de su metafísica. Así como Pico propone un orden de tratamiento en la consideración de los trascendentales, según el cual primero se ha de abordar el ente como unum, luego como verum y finalmente como bonum, también el Hiponense examina haec tria en la misma sucesión: dice, en efecto, que en toda sustancia hallamos, en primer lugar, que existe; en segundo término, que es tal cosa; y en tercer lugar, que permanece en su ser (20).

Ahora bien, estos tres aspectos indisolubles en todo ente, son caracterizados por el santo, respectivamente, como el modus, la species y el ordo que se hallan en toda cosa creada, sea ésta material o inmaterial. Con estas tres notas universales del ens en cuanto en-

te y en cuanto creado, es decir ab alio, Agustín se refiere al num, verum y bonum de los que Pico habla. En los textos metafísicos agustinianos, el modus menta siempre el mero hecho de existir que una cosa presenta, mientras que el ser tal cosa determinada le confiere la pertenencia a una species, y, por último, la permanencia en su ser aparece vinculada al ordo que le es propio.

El hecho de ser, que condiceva el modus de cada ente, es llamado también mensura, tomando para ello un término analógico: en la vida cotidiana, por ejemplo, se utilizan medidas de capacidad para el agua, el trigo, etc. Agustín traspone esto al plano superior del ser y así utiliza el vocablo "medida", aludiendo a la potencia que tiene cada cosa para mantenerse en sus límites ontológicos, para persistir en su razón y modo de movimiento, lo cual le posibilita un desarrollo coherente. De ahí que la mensura o el modus —recuérdese que este último sustantivo, en latín, siempre indica una cierta limitación—, sea asimilado también y explícitamente a la unitas, en la que el ente se asienta y consolida, ya que su opuesto, la división, destruye y aniquila el ser (21).

La constitución de un ente como tal cosa determinada lo ordena en una species, al hacerlo participar de una forma dada; con ello, se alude, pues, al hecho de que todo lo que existe posee una essentia. El Hiponense relaciona este segundo trascendental con el numerus; esto obedece a que, para él, el número es lo que representa y precisa la esencia: en términos agustinianos, de viejo sabor pitagórico, cada cosa es verdadera porque posee una forma, y la posee porque el número la fija. De ahí que, en la definición de verum propuesta por Agustín y citada por Pico, "verum est id quod est", haya que subrayar el id y no el est, puesto que el pronombre dice de la esencia, mientras que el verbo menta fundamentalmente la existencia. Precisamente, cuando Agustín señala que estas tres notas ontológicamente constitutivas del ente son de hecho inseparables, se está refiriendo a la necesidad de que la existencia de un ente se dé a través de una esencia. Quiere decir lo mismo que expresa Pico

al sostener que, si un ens es unum, ha de ser en alguna medida verum. Y si para el Mirandolano también es proporcionalmente bonum, para san Agustín, todo ente, al poseer una esencia, debe tener un ordo propio. Efectivamente, en términos agustinianos, el tercer trascendental se vincula tanto con la permanencia en el ser cuanto con la bondad propia del esse naturale que algo posee (22). En primer lugar, toda creatura permanece en la existencia porque "suis partibus sibi sicut congruit", lo que es causa "que sibi quicquid sit". Se trata aquí del orden individual, intrínseco, de cada cosa. En virtud de este último ternario, el ente se organiza como una cierta unidad dotada de medida, por ejemplo, un libro se organiza como tal. Así, se tiene la vinculación de este tercer trascendental con el primero, el de la unidad. En el universo agustiniano, todo lo que es, salvo Dios, es compuesto. La ruptura de esa composición propia, o sea de su organización interna u ordo, decreta el fin de su permanencia en el ser; y, al contrario, en la medida en que la cohesión interna de una cosa sea más perfecta, queda afirmada dicha permanencia. A la vez, cuanto mayor sea la congruencia de los aspectos o partes de un ente, cuanto mayor la complejidad de su ordo individual, más perfecto y más noble, ontológicamente hablando, será el ente del que se trate. De este modo, asoma la relación del tercer trascendental con el segundo, el de la forma según la que puede ser verum: todo ens permanece en la existencia en una especie determinada y según su propia forma o esencia. El ordo de un ente, al fijar la forma de éste, lo confirma como tal cosa y determinará de esa manera su carácter de miembro de una species. Ahora bien, al confirmarse en la existencia como tal cosa determinada, el ente tiende naturalmente a la plenitud de su especie, como guiada por su propio peso específico. Por eso, Agustín llama también al ordo, "póndus" (23). Y obviamente, en la medida en que una cosa se acerque más a su forma, verá aumentada su bonitas ontológica; habrá alcanzado así la plenitud de su ser natural. De ahí que, este tercer trascendental es el que da pie, según Agustín, a la estimación del ente por parte del hombre.

Así pues, a manera de síntesis, podemos proponer el siguiente cuadro comparativo de la ontología de san Agustín y la de Pico en lo que concierne, especialmente, al tema de los trascendentales que ahora nos ocupa:

ser	<u>modus</u>	<u>mensura</u>	<u>unitas</u>
ser tal cosa	<u>species-essentia</u>	<u>numerus</u>	<u>veritas</u>
permanecer en el ser	<u>ordo</u>	<u>pondus</u>	<u>bonitas</u>

En la cuarta y última columna vertical se formula, en términos piquianos lo que Agustín expresa con otros que le son propios, pero, conceptualmente, hay una clara línea de continuidad. En efecto, si leemos ahora en sentido horizontal, se corrobora que para que algo pueda ser o existir, ha de tener una circunscripción ontológica, un modus o mensura que hace que eso exista en sí y recortado de los demás entes; a esto precisamente Pico llama "unum". El ser tal cosa, esto es la pertenencia a tal especie, implica que el ente tiene una forma o esencia determinada, y eso es lo que, en sentido piquiano, lo constituye como verum en cuanto tal cosa. Por último, si permanece y se afirma en la existencia, no lo hace de una manera indeterminada sino al revés, determinándose cada vez más, en su propio ser natural, con lo cual sigue su orden propio y su peso o finalidad específica; esto, así expresado en términos agustinianos, es lo que, para Pico, lo convierte en un miembro bonum de la especie de la que se trate.

Más aún, es claro que cuando Agustín dice respecto del ente que "causa quocumque eius trinan esse oportet: qua sit, qua hoc sit, qua amon sit" se refiere a la triple causalidad recogida después por el Mirandolano, cuando éste asocia la causa eficiente a la unidad del ente; la ejemplar, a su verdad; y la final, a su bondad: nótese que, en ambos autores, la causa eficiente, positiva, la que produce el mero hecho de ser, su qua sit, es el modus que circunscribe su unidad y le otorga el derecho a existir. En cambio, su ser hoc

aut aliud obedece a un arquetipo o idea -en sentido platónico- que es su causa ejemplar. Y, en último término, el ser natural, coherente y pleno de la creación de la que se trata, la vuelve bona, en la medida en que responde a su causa final. De hecho, el ordo-pondus agustiniano conduce al ente al locus natural, propio de su especie en el contexto de lo real, y, al ordenarlo, obtiene su quies. (24).

Así pues, se verifica la similitud esencial entre la metafísica agustiniana y la de Pico, precisamente en los temas centrales de ambas. Tanto es así que dichos puntos fundamentales acaban esbozando un diseño general común a las dos, es decir una misma visión de la realidad en su conjunto. En efecto, la importancia que reviste en Pico la doctrina del Ordo universalis no es menor que la que ella tiene en el sistema agustiniano. Para el Hiponense, la totalidad de las diversas especies del mundo real constituye una escala jerárquica y, a la vez, por las relaciones que dichas especies guardan entre sí, un todo armónico, que Agustín llama "Ordo universalis" u "Ordo rerum" (25). Así como en Pico la doctrina del orden universal se relaciona con la huella que Dios deja en la creación, en el pensamiento agustiniano; esa concepción central se vincula con la teoría de la participación: todos los entes participan del Ser divino. Agustín pone el mismo énfasis que el Mirandolano en esto. E insiste también él en los grados que se verifican en dicha participación, es decir en el hecho de que unos entes participan de la plenitud del Esse más que otros: así, por ejemplo, hay mayor densidad ontológica en un pájaro que en una piedra. Esto hace que la realidad constituya un conjunto de perfecciones escalonadas, no sólo porque los miembros de una misma especie cumplen con mayor o menor plenitud la esencia que a ella le corresponde, sino también por las diferentes jerarquías que poseen las distintas especies.

Tal Orden universal no es, para Agustín, sino la expresión de la lex aeterna de Dios, con la que El decreta, determina y regula la constitución de la creación en su totalidad y el modo como ha de insertarse en ella cada ente de los que conforman el universo. Por

eso, la cosa individual posee también, en virtud de su órdo o bondad natural, su propia ley (26). La ley natural es pues, en Agustín, la impronta que lleva cada ser natural, en y por su propia naturaleza, de la ley eterna y universal que rige la naturaleza y que ha sido impuesta por Dios. Así se clarifica, desde otro ángulo, la razón por la que el órdo individual agustiniano es denominado "pondus": éste indica la tendencia que endereza cada cosa y la lleva a articularse en el conjunto armónico de lo creado, cumpliendo así su función en el contexto. De esta manera, el peso no es exclusivamente -como se podría entender en sentido vulgar- una inclinación hacia abajo, ni tampoco consiste en una determinación que sólo atañe a los entes físicos. Desde el momento en que se presenta como uno de los caracteres ontológicos de todo lo que es en cuanto es, constituye una categoría metafísica; más aún, un verdadero trascendental de pleno derecho, como lo es el bonum piquiano que se asimila a él (27).

Ahora bien, según hemos visto en el capítulo V, para Pico, el hombre es el único ser creado que carece de un locus determinado a priori en el conjunto de lo real, ya que él es quien, en ejercicio de su libertad, elige su propia ubicación al decidir su modo de vivir y de ser y al asimilarse con ello a una de las especies ontológicas creadas. Veámos, además, que a esto se refería básicamente san Agustín al plantear el pondus humano como una fuerza cuya dirección cada hombre determina según su juicio y voluntad. Ahora se advierte que si esa antropología es elementalmente común a ambos autores, esto se puede dar porque los dos parten de una metafísica cuyas líneas fundamentales también les son comunes. En otros términos, una metafísica -o, más exactamente, una ontoteología- de diversos matices, pero de idéntico enfoque se ha revelado como condición de posibilidad de una antropología coincidentes. Indirectamente, esto pone de manifiesto que, a pesar de que ni Agustín ni Pico se pueden considerar autores formalmente sistemáticos en su expresión -como lo es, por ejemplo, un Tomás de Aquino-, ello no significa que sus respectivos pensamientos no guarden una inobjetable coherencia in-

terna. Las preocupaciones centrales que les son comunes son tratadas con similar orientación porque filosóficamente las categorías metafísicas a las que los dos apelan también son similares.

Volvamos, entonces, a dichas categorías. Cuando Pico encara el tema de los respectivos opuestos de los tres trascendentales, al ens-unum opone nihil. Y en ello insiste también Agustín reiteradamente, no sólo cuando cuando, siempre que lo mismo es ser y ser uno, sino cuando apela incluso al ejemplo de la muerte de un hombre: la aniquilación de un ser humano en cuanto tal tiene lugar cuando se rompe la unidad de alma y cuerpo, pero si se embalsamara su cadáver, de manera de impedir la disolución de sus partes, aún habría aliquid, es decir un ens. De otro modo, observa el Hiponense, al desaparecer la unidad de dichas partes, se llegaría a nihil (28). Al igual que Pico, Agustín considera que al verum en cuanto trascendental se opone falsum: lo falso es lo que imita a otro sin ser lo que ese otro es, es decir sin poseer su esencia; por eso, en la naturaleza no se puede dar la falsedad, puesto que los entes naturales no se imitan unos a otros; son lo que son, con mayor o menor plenitud (29). De ahí que proponga el ejemplo, también aducido por Pico, de la imitación artificial del oro, y que el mismo texto agustiniano citado por el Mirandolano identifique el ser con la verdad. Por último, sería redundante insistir en el tratamiento que hace san Agustín de la oposición bonum-malum y, sobre todo, en su negación, contra los maniqueos, de la sustancialidad del mal. Correlativamente, identifica en las cosas ser y bien, es decir que en la medida en que ellas son, son buenas. Más aún, en tanto que el Hiponense considera el modus, la species y el ordo que se dan en cualquier ente como tres perfecciones, puesto que toda cosa consiste en tres perfecciones, toda naturaleza es buena por definición, además de serlo por constituir la obra de un Dios bueno (30). Así pues, también en el planteo agustiniano, los opuestos de unum, verum y bonum guardan entre sí la convertibilidad que se da entre éstos: en cuanto un ente pierde su unidad y su orden intrínseco, se

va aniquilando, se va aproximando a la nada de su origen, con ello, se vuelve falso que sea tal ente y, a la vez, ya no es bueno porque ya no responde a la esencia propia de su especie (31). Pero hagámonos notar que, cuando Pico aborda el tema bonum-malum, pasa del plano del mal metafísico al del mal moral, al decir que mal y nada no difieren, ya que la causa del mal es deficiente y no eficiente. Para que se diera esto válido había que admitir la "locura" maniquea, que postula, además del principio del bien, un principio del mal. Ningún filósofo puede ser más liberalmente agustiniano que éste: es sabido que Agustín lo desarrolla a lo largo de todas sus obras, particularmente en sus tratados antimaniqueos (32).

Ahora bien, decíamos que Pico señala la similitudo -no la inago- del Dios trinitario en las cosas, razón por la cual plantea tres trascendentales, asociando lo unum a la causa eficiente, lo verum a la ejemplar, y bonum a la final. En el mismo sentido, la doctrina agustiniana es aún más explícita. En efecto, como vimos, el Hiponense asimila la unidad óptica a la mensura, la verdad al numerus y la bondad al pondus. Pero, además, cada una de estas tres categorías responde, en él, a una instancia del Dios trinitario. Así, en un ente, el hecho de ser -es decir su causa eficiente, sellada por su unidad, por el modus o medida que guarda- es relacionado por Agustín con el Padre, ya que él atribuye siempre lo originario y primordial a la primera Persona. En cambio, la causa ejemplar de un ente, su formación como tal cosa y, por ende, su pertenencia a una especie asimilada al numerus, esto es su participación de una forma arquetípica, es el momento que corresponde a la segunda Persona trinitaria: las cosas muestran la huella divina también porque realizan las ideas ejemplares del Verbo, en el que radica la Verdad. Por último, la bondad óptica es consecuencia de la ordenación de su pondus, que la atrae hacia su plenitud, por eso, Agustín señala al Espíritu como instancia terminal, vale decir como razón de todo movimiento, desarrollo y bondad ontológicas. Es precisamente en virtud de haber planteado una similitud metafísica de lo creado

respecto del Creador que el Hiponense se refiere a las Personas trinitarias como Medida sin medida, Número sin número y Peso sin peso (33).

Y es también sobre las huellas de Agustín que Pico distingue entre similitudo e imago, siguiendo una doctrina que -esta sí- es recogida por la mayor parte de los autores escolásticos. El santo diferencia ambos conceptos, estableciendo entre ellos la relación que se da entre género y especie: toda imagen guarda semejanza con aquello de lo que es imagen; pero aquello que tiene cierta similitud con algo no es necesariamente la imagen de ese algo. Para que se pueda hablar de imagen, es necesario que lo que es semejante a otro haya sido producido directamente por ese otro; así, la semejanza de sí mismo que un hombre encuentra en un espejo es verdaderamente su imagen porque es producida inmediatamente por él. Por eso, sólo del Verbo puede decirse de pleno derecho que es imagen del Padre, ya que el Padre lo engendra como la perfecta semejanza y expresión de Sí (34). Agustín considera un problema que excede los límites de la razón humana el determinar cómo exactamente el Verbo, la Imagen en sí, impone, a su vez, sus formas a las cosas, de manera que éstas guarden cierta similitud con el Dios al que deben su existencia; puesto que eso significaría penetrar en el misterio mismo de la creación. Pero no es menos cierto que afirma al menos esa relación de semejanza, en los términos que después recoge Pico.

Esa similitud de lo creado respecto del Creador se torna más profunda -y problemática- en el caso del hombre, que es ad imaginem et similitudinem de Dios, por constituir el momento culminante de Su creación. Tanto en Pico como en Agustín, dicha semejanza se da en el alma humana, cuyo principal atributo, también para los dos autores, es el de ser libre. Por ello mismo, el hombre puede libremente deformar esa imagen en él, pero aun así le resta a su alma la posibilidad siempre abierta de actualizar la participación de Dios, de elevarse a El y hasta de habitar con El in solitaria Patris caligine. De esta manera, el interés primordial de ambos pensadores, en sus respectivas y coincidentes visiones del mundo, estriba en mostrar

las huellas de Dios en él, para señalar justamente la diferencia de grado en materia de asimilación que hay entre mundo y hombre respecto del Creador: cada cosa, en tanto existe, lleva ineluctablemente Su sello trinitario, y nada debe hacer para mantenerlo o volverlo más nítido. El hombre, en cambio, es, como vimos, en cierto medida co-creador de sí mismo, en cuanto constituye fundamentalmente una obra inacabada y una tarea abierta. Esta apertura se da en dos direcciones fundamentales mutuamente excluyentes, aun cuando se registren diferencias de matiz en los textos piquianos y agustinianos sobre este punto: la ascendente, que lleva al alma humana a elevarse hasta Dios y actualizar Su imagen en ella; y la descendente, que la arrastra hacia su bestialización, deformando en sí dicha imagen, aun cuando ésta nunca se cancele completamente (35). ¿De qué manera puede ocurrir esto último? La respuesta piquiana es, según veíamos, muy clara: el hombre se aleja de la meta más alta a la que es convocado y desdibuja la imagen divina en él, cuando se entrega y asimila a lo que, aun llevando los vestigios de Dios, es lo que menos se parece a El: el mundo y sus entes. Tal alejamiento se lleva a cabo mediante la ambición de cosas plurales, que dispersan el alma y destruyen su unidad; la voluptuosidad, que entenebrece en ella la luz de la verdad; y la codicia, que invierte la dirección difusiva de la bondad.

En tal sentido, idéntica es la lección agustiniana. El Hiponense insiste -y quizá con mayor énfasis aun que el de Pico- en que, en definitiva, sólo son dos las direcciones que libremente puede asumir el amor humano y que determinan el valor de la vida de un hombre, su salvación o perdición: el amor Dei o el amor mundi. Más aún, harto conocida es la alternativa que taxativamente presenta Agustín: dos amores, recíprocamente excluyentes, constituyen las dos sociedades que atraviesan la Historia, abarcando así toda la humanidad, y precisamente por la opción que haga en eso cada hombre se autodetermina como un miembro de una u otra (36). Ahora bien, la opción por la dirección descendente -es decir amar el mundo,

volviendo así la espalda a Dios y deformando Su imagen en la propia alma- es una elección fundamental, decisiva, que pierde al hombre y que, también para Agustín, se revela a través de los mismos riesgos que Pico enuncia al cerrar el De ente.

En efecto, el Hiponense considera la ambitio una imitación humana perversa de la omnipotencia divina; por tanto, la ubica en el mismo comienzo de la humanidad con el pecado de Adán y Eva y la juzga fuente de innumerables males para los hombres (37). Pero lo que asocia en este punto la doctrina de Agustín a la de Pico es el hecho de que ambos entienden que la ambición destruye la unidad del alma humana. Esto, que el Mirandolano menciona sintéticamente, está en la base del pensamiento ético y político de Agustín, quien lo fundamenta en los siguientes términos: la ambición es el amor absoluto y desordenado por los bienes terrenas, que son muchos y que, por su finitud y temporalidad, no pueden ser gozados por todos los hombres al mismo tiempo; justamente, el poner el alma en esa pluralidad y transitoriedad es lo que la desgarrar y constituye, a la vez, origen de la discordia social (38). En lo que hace a la voluptas, como obstáculo que impide el acceso a la verdad, pocos autores han insistido tanto como san Agustín en este punto, aun cuando en ningún momento la mencione como el primer paso del alejamiento del hombre respecto de Dios, ni tampoco como la falta más grave (39). De hecho, al describir el tipo de amor que caracteriza al hombre de la aversio a Deo, el Hiponense hace hincapié en dos notas: la ambitio, sobre todo, la ambición de poder sobre los demás, y la avaritia, especialmente, la codicia en la posesión egoísta y excluyente de la tierra y del dinero (40). Precisamente, en este último punto, Agustín subraya, como Pico, el modo como la avaricia atenta no ya contra la unidad o verdad que pueden habitar el alma, sino contra su bondad (41).

En síntesis, para ambos autores, el alma ha de perfeccionar en sí misma la imagen de Dios y, de esa manera, elevarse hacia lo

Unum, Verum y Bonum divinos. Pero, como se ha dicho, a tal fin debe apoyarse en las cosas -que guardan una triádica similitud con el Dios que las ha creado-, sin dejarse empero atrapar por ellas. En virtud de esta perspectiva, el mundo adquiere, en Agustín y en Pico, un carácter que se podría denominar "instrumental". Por eso, los dos, preocupados fundamentalmente por el tema de Dios y el del alma, consideran aun metafísicamente la constitución de lo real como instancia de mediación entre el hombre y su Creador. De ahí que ambos suelen culminar el discurso metafísico con una exhortación ética, y que relacionen la idea de mundo real con la noción de peregrinatio: en tal tránsito, el hombre ha de conocer la Unidad, Verdad y Bondad absolutas de Dios como lo máximamente digno de amarse y ha de reconocer la unidad, verdad y bondad en las cosas en cuanto vestigios divinos a fin de valerse de ellas como peldaños en su ascensión. Así, es el conocimiento de la estructura jerárquica de lo real lo que condiciona la elección positiva del hombre en los caminos que se abren ante él y que se resumen en la alternativa salvación-perdición. Vayamos, pues, al examen de las posibilidades del conocer humano en uno y otro autor.

NOTAS AL CAPITULO VII

1) Aunque la palabra "transcendentale" aparece en las sistematizaciones lógicas de la escolástica muy tardía -de hecho, el mismo Pico no emplea esta voz-, el concepto se encuentra ya en Aristóteles, cuando éste niega que esas propiedades del ente como tal constituyan categorías o géneros, por amplios que ellos fuesen (cf. Met. III, 3, 998b 22 y ss.). Según el Estagirita, son atributos propios del ente en cuanto tal, así como hay propiedades del número en cuanto número, como, por ejemplo, la de ser commensurable. Por esta razón, muchos autores medievales aludieron a los transcendentales como "los modos comunes del ente".

2) DEU, 426.

3) Para tomar el ejemplo más típico y que, por otra parte, Pico no podía ignorar, recordemos algunos rasgos de la doctrina tomista al respecto: según el Aquinate, lo que primero aprehende nuestro intellecto es el ente en cuanto tal, y presenta los modos comunes del ens siguiendo de alguna manera el proceso psicológico del conocimiento humano. Así, si se toma el ens en su aspecto absoluto y positivo, es decir en su realidad, equivale a res. Pero este aspecto positivo incluye también la negación de la división, con lo que se llega a la equivalencia ens-unum. Más aún, si se atiende a que este ens-unum es un ente determinado y distinto de otros "unos", nos acercamos a la noción de aliquid. Cuando se pasa a la relación del ente con el alma humana, se ve que todo ens es verum en tanto que el pensamiento ha de conformarse con él, o sea que ha de adecuarse a su realidad. Finalmente, todo ens es bonum en la medida en que, en relación con la voluntad, es apetecible (cf., por ej., De ver. q.1, a.1; In II Sent., d37, q.1, a.1). A propósito de este último texto tomista, sorprende cierta observación de Di Napoli, que se lee en la página 371 de su artículo "L'essere e l'uno...", en lo que respecta a res: "... l'averroismo non poteva ammettere lo sdoppiamento dell'ens in res ed ens come a voler distinguere l'aspetto

essenziale e quello esistenziale nelle cose; si sa che l'averroismo, creyendo di rimanere più fedele ad Aristotele, rigettava la distinción fra l'essentia e l'esse". Pero, sea cual fuere la lectura averroísta de la época, lo cierto es que, por lo menos en lo que concierne a Tomás, res indica un ens en cuanto éste tiene una quidditas y no en cuanto que presenta la composición essentia-esse. En términos tomistas, la quiddidad es aquello que se significa por la definición de una cosa, mientras que la esencia es aquello por lo cual y en lo cual el ente tiene ser (cf. De ente et essentia I). Por consiguiente, se considera que todo ens es una res en la medida en que tiene quidditas, o sea en cuanto es en principio definible para nosotros. Así, nada tiene que ver aquí la distinción real essentia-esse, propia del Aquinate. Probablemente, Pico haya tenido esto en cuenta, al negarse a intervenir en esta polémica entre los seguidores antitomistas de Avicena y de Averroes de su propio tiempo.

4) DEU, 426.

5) Ibid., 428.

6) Ibid., 428 in medio.

7) Ibid., 428 in fine. Cf. Sol. II, 5.

8) Comenta Di Napoli (cf. op. cit., p.372) que la diferencia nocional entre ens y verum no quita la coincidencia real entre ambos. Pero no se ha de insistir en la diferencia nocional: el que una cosa sea existir y otra que únicamente se ha de existir como un ente de tal especie, son hechos que "le ocurren" al ens mismo y no una mera distinción de razón que el hombre le impone a fin de estudiarlo detenidamente.

9) DEU, 430.

10) Ibid., 432.

11) Garin anota que la cita bíblica de Pico corresponde al Génesis I, 12. Pero este versículo -referido a la creación del mundo vegetal- culmina diciendo "Y vio Dios que estaba bien", como se repite después de cada día. Sólo al final del sexto, es decir en I, 31, aparece el enfático "valde" citado aquí por Pico.

12) Sobre esta tradicional concepción del Ordo universalis asumida por el Mirandolano, se funda una de sus tesis más controvertidas: la de la magia natural basada en la sympathia cósmica. En efecto, en consonancia con una visión bastante frecuente en los siglos XIV y XV, Pico distingue entre la magia falsa y diabólica que pretende someter al hombre a los poderes del mal; y la positiva, que implica una forma de la sabiduría, en la medida en que es conocimiento de toda la naturaleza y su misterioso orden universal: "Haec [magia] inter sparsas Dei beneficio et inter seminatas mundo virtutes, quasi de latebris evocans in lucem, non tam facit miranda quam facienti naturae secula famulatur. Haec universi consensum, quem significantius Graeci sympátheian dicunt, introrsus perscrutatius rimata et mutuam naturarum cognitionem habens perspectam, natives adhibens unicuique rei et suas illecebras, ..." (DHD, 152). Como se ve, si hace propia una tesis que él mismo sabía resistida por la cultura oficial de su tiempo, es porque, a la vez, la sabe fundada en la doctrina tradicional del universi consensum, que hunde sus raíces en los estoicos, pero que, como comprobaremos, fue consagrada por el Hiponense. Así, se pone de manifiesto una vez más la posición de nuestro autor, que muchos de sus contemporáneos parecen no haber comprendido: no es el Mirandolano un hombre herético ni un autor de ruptura; lo que hace es nada más -y nada menos- que leer con ojos de su tiempo una sabiduría tradicional de Occidente, y actualizarla, formulándola en una nueva clave.

13) Se ha de notar que Pico es preciso en la elección de los términos empleados: aquí se refiere a "omnia quae sunt a Deo", o sea a todo ente en general y, por ello, dice que todas las cosas llevan impresa una similitudo del Creador. No usa la palabra "imago", porque bíblicamente sólo el hombre es creado a imagen y semejanza de Dios. Como veremos, también en esto respeta precisiones establecidas por san Agustín.

14) DEU, 434.

15) Cf. ibid., 436.

16) En este momento, el Mirandolano hace una referencia al Esse, Unum, Verum y Bonum de Dios, creyendo encontrar en ellos la Quaternitas per quam Pythagoras iurabat vocabatque principium semper fluentis naturae", para lo cual se basa en Jámblico, Vita Pyth., 82 (DEU, 436). Sin embargo, en nuestra opinión, esto ha de tomarse como uno de los conatos de fervor pitagórico que, además de ser característicos de este período, suelen aparecer también en la obra picuiana. Creemos que ellos tienen lugar debido a la tendencia de Pico a encontrar simbolismos y coincidencias sólo explicables en ciertas claves esotéricas. Pero se ha de notar que, en todo caso, él siempre presenta estos "hallazgos" a manera de confirmación adicional de una doctrina propia que, como en el caso de la que nos ocupa, ha construido sobre bases patristico-medievales y, específicamente, agustinianas. Por ello, pese a esta alusión a la supuesta quaternitas pitagórica, insistimos en la nominación de unum, verum y bonum propios del esse y, por ende, en el esquema triádico con el que Pico ha expresado tan repetidas veces su ontoteología.

17) DEU, 438.

18) Ibid., 440.

19) "Attendamus creaturam: invisibilia enim eius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur: ne forte in his quae fecit Deus, in quibus habemus quandam consuetudinis familiaritatem, inveniamus aliquam similitudinem, unde probemus esse aliqua tria separabiliter proferantur, inseparabiliter operentur" (Sermo 52, 17).

20) "Nulla natura est [...] et omnino nulla substantia quae non in se habeat haec tria, et prae se gerat: primo ut sit, deinde ut hoc vel illud sit, tertio ut in eo quod est maneat quantum potest" Ep. 11, 3 (cf. también De vera rel. VII, 13).

21) "... haec ergo tria, modus, species, ordo, tan quam generalia bona sunt in rebus a Deo factis, sive in spiritus, sive in corpore..." (De nat. boni 3). "Omne quippe rem ubi mensuram et numerus et ordinem videris, Deo artifici tribuere ne cuncteris" (De lib. arb. II, 20, 54).

"Haec igitur omnia, quae arte divina facta sunt, et unitatem quaedam in se ostendunt, et speciem et ordinem" (De Trin. VI,10,12).

22) "Omne quod est, aliud est quo constat, aliud quo discernitur, aliud quo congruit. Universa igitur creatura [...] causam quoque eius trinam esse oportet: qua sit, qua hoc sit, qua amica sit" (De div. quaest., 18). "Ordo enim ad convenientiam quamdam quid ordinat redigit. Nihil est autem esse, quam unum esse. Itaque in quantum quidquid unitatem adipiscitur, in tantum est. Unitatis est enim operatio convenientia et concordia, qua sunt in quantum sunt, ea quae composita sunt" (De mor. Eccl. Cath., 2).

23) "Deus [...] a quo est omnis modus, omnis species, omnis ordo; a quo est mensura, numerus, pondus; a quo est quidquid naturaliter est, cuiuscumque generis est, cuiuslibet aestimationis est..." (De civ. Dei V,11).

24) Así como en Pico son rastreables doctrinas de neto cuño aristotélico, en san Agustín se encuentra, por ejemplo, la de los lugares naturales. Esto obedece sin duda a la física escolar vigente en su época y basada en el libro IV del De caelo. De ella se sirve el Hiponense para hacerla extensiva metafísicamente a todo ente creado: cada ser, según la especie a la que pertenece, ha de ocupar un "lugar" en el universo, sitio al que sus propios movimientos naturales lo conducen. Así, por ej., el lugar del fuego está más arriba que el de la piedra. El motor de dichos movimientos naturales es lo que Agustín llama "pondus". Con este término, tomado del ámbito físico, se refiere, insistimos, a un trascendental; precisamente, el que lleva a cada ente a alcanzar su telos propio. De ahí que el pondus de un árbol consista en el florecimiento y la fructificación; el de un animal, en el instinto; y, como se vio en nuestro capítulo V, el pondus del hombre es el amor.

25) Cf. De ord. I,1,1.

26) "Ut igitur breviter aeternae legis rationem [...] quantum valeo verbis explicem, est qua iustum est ut omnia sint ordinatissima" (De lib. arb., I,6,17).

27) "Sic itaque administrat [Deus] omnia quae creavit, ut etiam ipsa proprias exercere et agere motus sinat. Quamvis enim nihil esse possint sine ipso, non sunt quod ipse" (De civ. Dei, VII,30). "Pondus enim est impetus quidam cuiusque rei, velut conantis ad locum suum" (En. in Ps. 29,2,10).

28) "Nihil est autem esse quam unum esse" (De mor.man., II,6,8; cf. De Gen.ad litt. XVI,59 y De civ.Dei XIX, 12,3).

29) Cf. Sol. II, 9, 17 y 15, 29.

30) Cf. De nat.boni III, passim.

31) "Nam si nulla essentia in quantum essentia est, aliquid habet contrarium, multo minus habet contrarium prima illa essentia, quae dicitur veritas, in quantum essentia est [...] Esse autem non habet contrarium nisi non esse: unde nihil est essentiae contrarium" (De imm. an., XII, 19).

32) Cf., por ej., De Gen.contra man. II, 28; Ench. 10,3; De cont. 5, 14. Respecto del mal moral, el Hiponense expone la doctrina acerca de su causa deficiente, entre otros lugares, en De civ. Dei XII, 7.

33) "Neque enim ante creaturam erat aliquid nisi creator. In ipso ergo erant [mensura, numerus, pondus]. Magnum est paucis concessum, excedere omnia quae metiri possunt, ut videatur mensura sine mensura; excedere omnia quae numerari possunt, ut videatur numerus sine numero; excedere omnia quae appendi possunt, ut videatur pondus sine pondere" (De Gen. ad litt. IV,3,7 y 8; cf., además, De Gen. contra Man. I, 16, 26 y Conf., XIII, 9, 10 in principio).

34) "Omnis imago similis est ei cuius imago est; nec tamen omne quod simile est alicui; etiam imago est eius: sicut in speculo et pictura, quia imagines sunt, etiam similes sunt; tamen si alter ex altero natus non est, nullus eorum imago alterius dici potest" (De Gen. ad litt. lib. imp., XVI, 57; cf. también XVI, 58).

35) "Quamvis enim mens humana non sit eius naturae cuius est Deus, imago tamen naturae eius qua natura melior nulla est, ibi quaerenda et invenienda est in nobis, quo etiam natura nostra nihil habet melius [...] Diximus enim eam etsi amissa Dei participatione obsoletam

atque deformem, Dei tamen imaginem permanere. Eo quippe ipso imago eius est, quo eius capax est, eiusque particeps esse potest" (De Tr. XIV, 8).

36) Acerca de la bidireccionalidad del amor humano, cf. todo el Sermo 34, que conviene comparar con estos otros pasajes: "Cum ergo tales sint homines plures, quales sunt amores, nihilque aliud curae esse debeat quomodo vivatur, nisi ut quod amandum est eligatur" (Sermo 96). "Duae istas civitatés faciunt duo amores: Ierusalem facit amor Dei; Babyloniam facit amor saeculi. Interroget ergo se quisque quid amat, et inveniat unde sit civis..." (En. in Ps., 64, 2; cf. también De civ. Dei XIV, 28).

37) Cf. De vera rel. 45, 84 y De civ. Dei, III, 8 y 14.

38) Al respecto, puede verse, por ej., el largo y denso texto de Conf. XI, 29, 39.

39) Obsérvese que Pico hablaba de voluptas y no de concupiscentia, término este último que guarda, respecto de aquél, la relación que se da entre género y especie. La concupiscentia es siempre un deseo desordenado; únicamente cuando ese desorden está relacionado con la carne, se puede hablar de voluptas. Así, la doctrina agustiniana, seguida evidentemente por el Mirandolano, asigna a la concupiscentia un origen en la falta adánica y la constituye en raíz de todo pecado (cf. De Gen. ad litt. IX, 10, 16 y De lib. arb. I, 4, 10); pero sólo la voluptas específicamente se convierte en esa clase de pecado que, para ambos autores, opaca en el alma la luz de la verdad (cf. Conf. III, 1, 1 y De vera rel. 32, 59).

40) "Hi duo amores, quorum alter sanctus est, alter immundus; alter socialis, alter privatus; alter communi utilitati consulens propter supernam societatem, alter etiam rem communem in potestatem propriam redigens propter arrogantem dominationem [...] alter amicalis, alter invidus..." (De Gen. ad litt. XI, 16, 20).

41) Cf. Sermoes 11, 2 y 25, 2; De lib. arb. III, 17, 48 y De Gen. ad litt. XI, 15, 19.

CAPITULO VIII

EL PLANO GNOSEOLOGICO

1. Planteo piquiano de la ascensión cognoscitiva del alma.

La realidad natural creada, y vista desde la perspectiva que hemos analizado en el capítulo anterior, es, según Pico, aquello por lo que inevitablemente el hombre debe transitar, el escenario de su peregrinatio. Más aún, como se desprende de lo dicho en el capítulo V, el mundo creado por Dios es el único ámbito gracias al cual el hombre puede y debe elegir su ser definitivo, al decidir identificarse con alguno de los órdenes ontológicos o niveles de especies de ese mundo. Pero vemos también allí que el carácter dramático del libre albedrío humano, tal como Pico lo plantea, obedece a la posibilidad siempre abierta que le cabe al hombre, medium mundi positum, de desoír el llamado divino al más alto destino y optar, en cambio, por un camino descendente, cuyo derrotero acabamos de examinar. La decisión se toma pro voto; pero ese movimiento de la voluntad se ilumina y se constituye pro sententia, es decir en virtud del juicio que cada hombre se formula sobre la realidad, cuyas múltiples sendas se le ofrecen. Por eso, puede comprender mal la jerarquía del Ordo universalis y amar en términos absolutos, identificándose con ello, lo que no es máximamente digno de ser amado, puesto que no ocupa el lugar supremo en dicho orden. En tal caso, se encaminará hacia lo inferior, consustanciándose con ese plano. Su peregrinaje tendrá así una dirección negativa. O puede suceder lo contrario.

De cualquier modo, la libertad piquiana no es nunca una pura espontaneidad. Esta última se puede considerar una forma de libertad, la más larvada y la de menor precio; pero no es aquella que constituye el fundamento de la dignitas humana. Así pues, cada hombre determina lo que ha de ser sobre la base de su propio intelligere. Esto no significa, como veremos al final, estar insinuando una suerte de

intelectualismo ético en Pico; implica simplemente señalar que es en este sentido que el problema de la concepción de la realidad y, por ende, el problema del conocimiento, cobran una enorme importancia en la doctrina piquiana.

Para decirlo brevemente, la pregunta que el Mirandolano se plantea es por qué no todos re-conocen las huellas divinas en lo creado, de manera de poder elevarse sobre ellas hasta el Creador y habitar con El, alcanzando así el destino supremo al que están convocados. O, a la inversa, por qué muchos hombres absolutizan lo creado y contingente, poniendo en ello todo su afán. Advirtamos que la respuesta última de Pico a esta pregunta no solamente tendrá un aspecto filosófico -que es aquel al que nos ceñiremos-, sino que también entrará en el ámbito de la teología dogmática: la resolución de ese dilema crucial comprometerá tanto el problema del conocimiento cuanto el de la Gracia; más específicamente, se definirá en una zona en la que ambos campos se entrecruzan. Porque no se ha de olvidar que el hombre del Discurso es, como señalamos en su oportunidad, el previo a la caída, el hombre recién creado. En cambio, el que constituye uno de los centros de las preocupaciones de Pico en el resto de sus obras es el hombre caído, post-adánico, aquel que, con su voluntad y su inteligencia debilitadas a consecuencia de la falta original, necesita de la redención y el auxilio divinos para emprender una peregrinatio ascendente y perseverar en ella.

Pero sin incursionar en este tema teológico, la teoría piquiana del conocimiento, aun dentro de los límites estrictamente filosóficos de una gnoseología, reitera, como veremos, los agustinianos intereses fundamentales de Pico. En efecto, se trata de una gnoseología en la que reaparecen como protagonistas el alma y Dios. De ahí que se pueda conjeturar que su problema más difícil será el de determinar cuál es el aporte de una y Otro en el intelligere humano.

Enunciada así la importancia del tema del conocimiento en el marco general de la doctrina piquiana, vayamos al análisis de su

planteo en el interior de la misma y al examen de las dificultades que de él se derivan (1). Comenzaremos por mostrar la relevancia y, a la vez, el carácter problemático que el mismo Pico atribuye a la cuestión:

"... et profecto improbum ac temerarium illius studium, qui adhuc sui ignarus, adhuc nescius an scire aliquid possit, rerum tamen quae tam procul ab ipso sunt cognitionem sic audacter affectat" (2).

Así pues, el Mirandolano califica de falta de probidad intelectual y temerario, en cuanto acríptico, a quien, no sabiendo todavía si le es posible al hombre saber algo, aspira al conocimiento no sólo de aquello que le es próximo -el pasaje se inserta en un contexto referido a la necesidad del autoconocimiento-, sino aun de cosas que están muy lejos de él, en el sentido de lejanía ontológica. Como es evidente, con esto Pico exige, como paso previo e ineludible de toda investigación, asegurarse de que se dispone de un medio eficaz y fidedigno de conocimiento. En otras palabras, propone examinar las condiciones de posibilidad del conocer humano. Ahora bien, una vez señalado como ámbito problemático, se pasa al planteo de la cuestión del conocimiento. Y no ha de sorprender que los términos en los que se formula dicho planteo estén condicionados por el modo como Pico ve la misma estructura humana, aquella a partir de la cual cada hombre deberá completar su propio perfil. En efecto, es en ella donde se deben buscar las posibilidades de conocer, ya que el conocimiento es una operación, y el Mirandolano sigue -en esto sí- la tradición escolástica, al considerar que "operari sequitur esse".

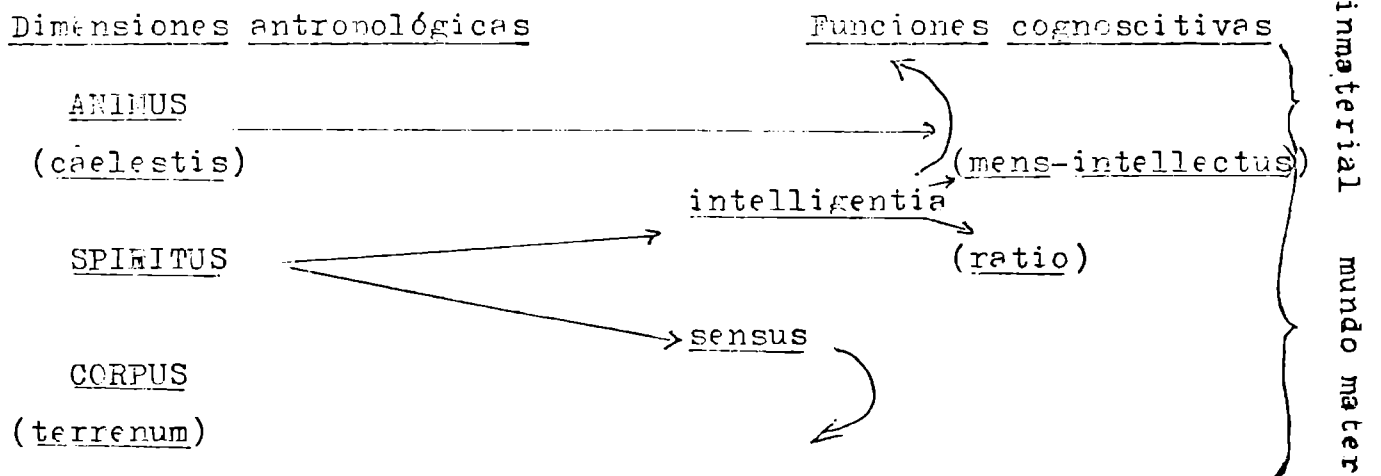
Por eso, hemos de revisar algunas notas de la antropología piquiana que aparecían en la Oratio. Pero las retomaremos desde el enfoque de otros intereses: en el Discurso nos importó sobre todo señalar la concepción de Pico sobre el destino del hombre y su excepcionalidad, ya que ello hace a lo que es aparentemente más innovador de su doctrina antropológica. Ahora cabe detenernos en la estructura dada al hombre, aquella desde y mediante la cual él elige su destino. En tal sentido, recordemos que su estructura ontológica es la de medium

mundi; es decir que constituye un medio-síntesis de todos los ámbitos de lo creado (3). En cuanto medio-síntesis o microcosmos, el hombre resume en sí los planos extremos de lo celeste y lo terreno; es, para decirlo con las mismas palabras de Pico, "caelestium et terrestrium vinculum et nodus" (4). Se trata ahora de ver cómo incide esta compleja condición en las posibilidades y el proceso del conocimiento. En este tema sí pueden ayudarnos páginas del Heptaplus; especialmente, las de la cuarta exposición, puesto que ella está dedicada a la naturaleza del hombre, en la que se subraya su medietas, su carácter de microcosmos. Pero, de modo coherente con el criterio que hemos elegido, no nos detendremos en las analogías propias de la exégesis bíblica, a menos que sea imprescindible, dado que sólo nos importan algunas tesis antropológicas y gnoseológicas que subyacen en ellas. Allí se lee, por ejemplo, que el hombre es conjunción de cuerpo -terra, humus- y alma racional -caelum-, que recibe el nombre de "animus". Entre el "terrenum corpus" y la "caelestis animi substantia" media el spiritus, el cual, en virtud de su naturaleza luminosa, es de algún modo corpóreo, pero a la vez impalpable como el alma (5). El Mirandolano es aún más específico:

"Factam vidimus mentionem de triplici parte humanae substantiae, videlicet de rationali, de mortali hoc corpore et medio spiritu. Duae reliquae sunt. Nam inter partem rationalem, qua homines sumus, et omne illud quod corporeum est in nobis, sive sit crassum sive sit tenue et spiritale, media est pars sensualis, qua brutis communicamus, et quoniam non minor nobis cum angelis quam cum brutis communicatio, quemadmodum infra rationem est sensus unde commercium cum animalibus, ita supra rationem intelligentia est..." (6).

La mediación operada por el spiritus entre corpus y animus presenta, pues, dos instancias, que ya no son estructurales en la medida en que no constituyen estrictamente "partes" del ser humano, aun cuando el texto utilice la palabra "pars". El hecho es que dichas instancias se presentan a manera de "funciones" que esa mediación del espíritu cumple, de un lado, entre el hombre mismo y los planos superior e inferior del mundo creado y por conocer; de otro, entre

las diversas dimensiones humanas. La primera de esas dos instancias es el sensus, esto es la sensibilidad en general, la función de sentir, que hace que el alma atienda al propio cuerpo y, fundamentalmente, nos comunique con los aspectos corpóreos y animales del mundo exterior; la segunda es la intelligentia, que salva el hiato que podría darse entre el animus y el resto de nuestras dimensiones, a la vez que nos comunica con los planos inmateriales del mundo creado. Se ha de advertir, no obstante, que la palabra "intelligentia" en textos piquianos designa genéricamente el conjunto de las funciones cognoscitivas del hombre. En el desarrollo de su gnoseología, Pico señala la especificidad de dichas funciones y, como veremos, atribuye algunas a la ratio y otras al intellectus. De tal manera, se tendría el siguiente esquema:



Subrayemos dos puntos de particular importancia: en primer lugar, se ha de insistir en la unidad sustancial del hombre, es decir de la humanae substantiae, según reza el texto. En esta unidad se asientan y enraizan las instancias funcionales mencionadas. En segundo término, notemos que el pasaje también afirma de modo explícito que se es constitutivamente un ser humano en virtud sólo del aspecto racional: "qua homines sumus". Este texto no desmiente lo sostenido en la Oratio, donde se enfatizaba el poder de la libertad como prerrogativa humana; por el contrario, lo confirma: aun en el mismo Discurso Pico dice que el hombre ejerce esa libertad en cuanto que es capaz de discernir las escalas ontológicamente jerárquicas tanto de lo que

existe fuera de él como de los planos que se articulan dentro de él y que se corresponden con dichas escalas. En efecto, después de repetir en el Heptaplus la famosa frase que registraba el Discurso y que celebraba al hombre como milagro, el Mirandolano señala la necesidad de que este ser extraordinario reconozca que ha de estar en armonía con el universo que lo rodea y que él sintetiza:

"Huic [homini] terra et elementa, huic bruta sunt praesto et famulantur, huic militat caelum, huic salutem bonumque procurant angelicae mentes [...]. Nec mirum alicui videri debet amari illum ab omnibus in quo omnia suum aliquid immo se tota et sua agnoscunt [...]. Homini mancipantur terrestria, homini favent caelestia, quia et caelestium et terrestrium vinculus et nodus est, nec possunt utraque haec non habere cum eo pacem, si modo ipse secum pacem habuerit, qui illorum in se ipso pacem et foedera sancit" (7).

Debido a la estructura humana que se ha descrito, todos los ámbitos del mundo, de los que el hombre es complexus y colligatio, se reconocen y, en cierto modo, se aman en él. Cada uno de esos órdenes lo hace según la jerarquía que le es propia: el mundo terreno y sus elementos lo sirven en cuanto que constituyen realidades inferiores al hombre; el mundo celeste o astral lo asiste en un plano más alto; finalmente, el angélico le procura la salvación y el bien, de acuerdo con la misión asignada por el Creador, o sea la de asistir a aquellos a quienes está destinada como herencia la felicidad eterna. Pero también hay que señalar la dirección inversa de esta correspondencia: su misma compleja estructura es lo que le permite al hombre conocer —o mejor, re-conocer— cada nivel ontológico de la creación, ya que los principios de todos ellos se reproducen en él. Por ello, el hombre bien ordenado es quien usa lo terreno, es decir que se vale del mundo corpóreo y sus elementos; estudia el celeste y astral, que lo asiste en su conocimiento del universo, y apela al auxilio del angélico en orden a su propia salvación, que es el más alto destino al que está convocado. En tal sentido, cabe vincular esto con lo que anotábamos en el capítulo VII acerca de los entes que constituyen las especies del mundo natural, en cuanto peldaños que el hombre ha de usar

en su camino ascensional. Al mismo tiempo, como veremos, para entablar cada una de esas relaciones, se vale de la correspondiente instancia o facultad entre las que posee: usa de lo terreno con su cuerpo y su sensibilidad, estudia el mundo celeste con su razón; pero es sobre todo su animus la dimensión que lo encamina hacia lo angélico y trascendente (8). En este último sentido, cabe consignar que, cuando Pico se refiere a esta función del animus, suele denominarlo también "mens" (9).

Ahora bien, en el capítulo V vemos que, por su destino y por la dignitas de la libertad de la que ha de valerse para alcanzarlo, el hombre es la más alta entre las creaturas. No lo es, sin embargo, por su constitución misma: en él no culmina el mundo angélico ni el celeste, sino el ámbito de la realidad que le es inferior, es decir el mundo corpóreo y mortal. Pero ello no debe hacer olvidar la absoluta preeminencia que el hombre tiene en ese último plano: "Optima omnium mortalium conditione homo..." (10). Así pues, la sustancia humana, su naturaleza o condición es, aunque óptima respecto de los demás seres mortales, también mortal. Adviértase que lo es por el cuerpo, o sea porque su estructura conlleva el germen mortal de lo corpóreo. De ahí que Pico se refiera al cuerpo calificándolo de "deserta solitudo" y aun de "moribunda vestis", en la que estamos prisioneros mientras "in hac vitae praesentis nocte et tenebris vivimus" (11). Por esta razón, el animus debe tender a librarse de él, que lo hace permanecer en el exilio. Ocioso sería subrayar la desvalorización de lo corporal que se pone de manifiesto en esta concepción y que, como es natural, se traducirá también en la descripción del proceso cognoscitivo que Pico ofrece.

El cuerpo y la sensibilidad que éste conlleva no ha de distraer al hombre de la contemplación tanto de lo natural cuanto, y especialmente, de lo trascendente, dado que ello impediría y aun podría invertir el camino ascensional que debe recorrer. En efecto, la relación que le es posible establecer, desde su actual condición, con el mundo trascendente e inteligible es la contemplatio; y ésta se ejere

con el alma. Conviene tener presente ahora el cuadro que describimos en el capítulo IV, al ocuparnos de la noción piquiana de filosofía: la perfección humana debe atravesar la intellectio como etapa anterior, en la que se funda. El fruto de la intelección es siempre la contemplación, que, si se circunscribe al orden natural, será filosófica y, si se eleva al plano de lo sobrenatural, será teológica.

Quizás éste sea el momento de hacer una breve digresión: como se habrá comprobado, aun hasta aquí son reiteradas las remisiones que hemos debido hacer a temas anteriormente tratados. Ello se explica porque, en nuestra opinión, la concepción gnoseológica es el gozne sobre el cual giran y en el que confluyen todos los demás planos fundamentales del pensamiento piquiano, razón por la cual hemos reservado su exposición para el final. Pero, además, es muy probable que constituya un ámbito temático tardío en la reflexión del Mirandolano, cosa que, por otra parte, explicaría ciertas vacilaciones que se registran en su planteo y que tendremos ocasión de examinar enseguida.

Retomemos, pues, el punto que desarrollábamos. Para Pico, la contemplatio es esencialmente intellectio y ésta consiste en una intuición o visión del alma. De tal visus animi es imagen la visión sensible. Por eso, en los textos piquianos, la expresión cognitio intellectualis alude al conocimiento intuitivo (12). De esta manera, se puede establecer cierta equivalencia entre los términos contemplatio, intellectio y visus, términos que el Mirandolano suele emplear como sinónimos, entre los que no siempre es posible captar matices de diferencia. Sea de esto lo que fuere, la pregunta obvia es ¿cómo le es posible al hombre, cuya alma está encarnada en un cuerpo dotado de sensibilidad, tal inmediatez? La respuesta de Pico no deja lugar a dudas: ello es posible porque la contemplatio es una presencia del alma a sí misma. Más aún:

"Nihil intelligit actu et distincte anima nisi seipsam".

Con esta afirmación, que forma parte de las polémicas novecientas tesis (13), Pico cree ser fiel a la tradición gnoseológica agusti-

niana que, desde el Hiponense, llega a Enrique de Gante y a Campanella. Pero otro fue el parecer de la comisión eclesiástica que examinó las tesis y que objetó también la ortodoxia de ésta. Por eso, el Mirandolano se ve compelido a clarificar su pensamiento al respecto. Lo hace en su Apologia, donde insiste en que el alma, frente a sí misma, es decir bajo su propio foco atencional, posee un intelligere actual y distinto. Pero añade que esa intelección no se funda en el dato sensible sino que es directa y permanente. Con ello, Pico no niega el conocimiento que el alma tiene de lo que es diferente de sí misma; lo que hace es afirmar el carácter, por así decir, a priori de dicho conocimiento, en cuanto que éste es anterior e independiente de todo contacto o relación del alma con lo que no es ella misma. De manera que la primera y fundamental intellectio del alma es la intuición de sí misma; pero, precisamente, esa auto-conciencia -para decirlo en términos contemporáneos- es condición de posibilidad del conocimiento de las demás realidades. Desde el punto de vista gnoseológico, esta tesis es de máxima importancia, ya que instala definitivamente la doctrina piquiana al respecto en la línea platónico-agustiniana, al tiempo que, consecuentemente, la aleja de la aristotélico-tomista, en la medida en que descarta la experiencia sensible de lo particular como punto de partida del conocimiento humano.

Con todo, y como anticipábamos en nuestro capítulo III, se ha de admitir que la tesis objetada, tal como Pico originalmente la formula, podía dar lugar a equívocos. Debido a esto, la explicita en dos afirmaciones que añade en su Apologia. Ellas son:

"Anima per illud intelligere abditum, quod est directum et permanens, sine adminiculo sensus aut phantasie, seipsam tantum actu et distincte intelligit".

"Anima per multiplices et varios actus suos varia et multiplicia alia a se intelligit" (14).

Así, la diferencia radica en que el alma se ve a sí misma de modo actual y distinto en un solo acto; a partir de él y mediante otros actos varios, intelligit las realidades que no son ella. Dicha intuición es innata; consiste en un intelligere directo y permanente, pero

que, a la vez, está "escondido", "abditum", en el sentido de que se encuentra como sumergido y listo para ser actualizado por el pensamiento. De este modo, el intelligere abditum indica que el alma es consciente de sí -en el sentido de tenerse presente a sí misma-, aunque no es consciente de esa conciencia. Escolásticamente, se diría que **constituye** un habitus (15). Ahora bien, lo más diferente del alma es lo sensible. Para Pico, el conocimiento de lo sensible sólo tiene lugar cuando se está en posesión de lo inteligible que "habita" en él, como la humanidad está en un hombre. Con todo, dicha idea, lo inteligible, no es abstraído de lo sensible. El conocimiento de lo sensible tiene lugar mediante la species. En efecto, puesto que en el conocimiento que el alma alcanza de lo que no es ella no hay identidad entre cognoscente y conocido, es necesario que se dé cierta "mediación" y éste es el papel que, en la perspectiva piquiana, cumple la species, ahora ya no entendida en sentido metafísico sino gnoseológico:

"Quamvis in anima sit actu natura intellectualis, per quam cum angelo convenit, sicut est natura rationalis per quam ab eo distinguitur, nihil tamen intrinsecum est in ea per quod possit sine propria specie aliquid a se distinctum intelligere" (16).

Si fuéramos ángeles, comprenderíamos inmediatamente la humanidad que se da en los hombres, por ejemplo, sin necesidad de remitirnos a la species Hombre. Pero ni ésta ni ninguna otra especie proviene "per abstractionem a phantasmatis" (17), es decir que no se las elabora por abstracción intelectual de la imagen proveniente de la sensibilidad. Ello no significa que Pico olvide el hecho de que la intellectualitas humana, la intrínseca al alma del hombre, no es pura, como la del ángel, sino que está ligada a la sensibilidad:

"Intellectualis natura, quae est in anima rationali, supra naturam rationalem, praecise differt a natura intellectuali pura, sicut differt pars a toto" (18).

Conviene hacer aquí una salvedad importante a la que este texto da lugar: en primer término se ha de notar que, cuando Pico se refiere al "alma racional" sin más, está aludiendo al alma humana, en cuanto ésta conoce a través de mediaciones. En segundo lugar, interesa in-

dicar que esta tesis afirma explícitamente que la natura intellectua-
lis está en el alma del hombre. Ello sugiere ya una posición antiave-
rroísta sobre el tema del intelecto, sospecha que confirma un pasaje
del Heptaplus:

"... philosophi iuniores solem intellectum qui actu est, lu-
nam eum qui est potentia forte interpretarentur; sed quoniam
nobis magna de hac re cum illis controversia, nos interim sic
exponamus ut qua parte ad aquas superiores, ad Domini Spiri-
tum animus vergit, propterea quod totus lucet, sol nuncupetur;
qua vero aquas inferiores, idest sensuales potentias respicit,
unde infectionis aliquam contrahit maculam., lunae habeat appel-
lationem" (19).

Así pues, el Mirandolano reivindica su oposición a la doctrina
de los averroístas sobre la unicidad del intelecto: según él, cada al-
ma posee su propio "sol", es decir su propia inteligencia. En efecto,
el alma es "sol" en cuanto que se dirige a las realidades superiores;
y "luna" en la medida en que, iluminada por su dimensión gnoseológica
más alta, se vuelve a las realidades inferiores para conocerlas. Pero
a la vez, se reafirma también una concepción unitaria del hombre desde
el punto de vista gnoseológico: no es el intelecto el que comprende
lo trascendente, mientras que la sensibilidad capta lo inmanente y
corpóreo, como si se tratara de compartimentos estancos. Por el con-
trario, es el alma toda la que se vale de sus diferentes aspectos pa-
ra comprender y conocer los distintos niveles de la realidad.

Ahora bien, al conocer lo diferente de sí mediante las especies,
el alma se convierte, en cierto modo, en todas las cosas. En capítu-
los anteriores, hemos hecho mención del acuerdo piquiano con esa ase-
veración aristotélica, acuerdo que se hace explícito en el Comento
y que repite el Heptaplus:

"... quia angeli et quaecumque creatura intelligens in se quod-
ammodo continet omnia, dum plena formis et rationibus omnium
rerum omnia cognoscit" (20).

Y ahora se puede comprender la expresión piquiana que consigná-
bamos en el capítulo IV: la abditá intelligentia de la realidad toda,
en su ordenado conjunto, es algo que se da en el interior del alma

misma, justamente porque ella puede volverse "quodammodo omnia", por medio de las especies de todo lo que existe. Sabemos ya que no las elabora por una suerte de "espiritualización" del dato sensible, que llevaría a cabo el lumen rationis que ella posee. Pero, si no es así, ¿cómo se da ese conocimiento? Lo primero a destacar en la respuesta piquiana es que el alma tiene luz, pero dicha luz llega a ella, no es de ella (21). Con este punto entramos de lleno en la gnoseología de Pico: éste considera que la luz que ilumina al alma en cuanto cognoscente, proviene de una fuente externa a ella, cuya irradiación alcanza también al ángel. En efecto, aun cuando éste es un "purus intellectus" -a diferencia del alma humana, que es un "intellectus animalis"-, la mens angélica es como el ojo, capaz de ver, a condición de estar iluminado por la luz de la intelligibilis veritas:

"Id [oculus] igitur videndi naturam sortitum est et per essentiae suae rationem est visus, quod recepta luce videre potest. Consideremus haec eadem in intellectibus. Intellectus oculi sunt, intelligibilis veritas lumen est, et intellectus ipse intelligibilis cum sit intimae aliquid lucis habet, qua se ipsum potest videre, sed non potest et reliqua. Verum indiget formis ideisque rerum quibus, uti radiis quibusdam invisibilis lucis, intelligibilis veritas indubie cernitur" (22).

Si el ángel tiene necesidad de recibir una luz que le permita conocer, a fortiori, también el hombre, ya que su propio intelecto -enraizado en la racionalidad y la sensibilidad- es menos perfecto que el angélico. En consecuencia, ha de ser iluminado con el fin de poseer las species, formae, ideae, rationes. Tanto en el caso del hombre cuanto en el del ángel, intelecto e inteligible constituyen una profunda unidad; sobre la base de esta condición, el alma puede, pues, tornarse en cierto modo todas las cosas, y lo hace en la medida en que, en principio, le es posible tener las rationes omnium rerum. Pero la unidad que entonces tiene lugar en el alma humana es inestable y cambiante; en cambio, la que se produce en la mens angélica es inescindible y perfecta (23). Con todo, importa destacar en estos pasajes que en uno y otro caso, son idénticos los elementos que confluyen en el proceso cognoscitivo y que, como muestra el úl-

timo texto citado, el Mirandolano presenta mediante una analogía. Ella se puede sintetizar como sigue:

ojo -----→ mens
ver -----→ intelligere
luz -----→ intelligibilis veritas
sol (fuente -----→ Deus
de luz)

Ahora bien, del planteo del tema así expresado, derivan otros puntos no explicitados en él, que contribuyen a delinear con mayor nitidez la doctrina gnoseológica de Pico, pero que, a la vez, suscitan nuevos interrogantes. En primer lugar, y en lo que hace a los dos primeros elementos de este planteo, la mens y el intelligere, se clarifica el sentido último de la tesis piquiana objetada en su primera formulación: el alma sólo puede comprender y conocer todas las cosas conociéndose a sí misma, es decir volviendo sobre sí. Esto ocurre porque el Mirandolano afirma que la luz no ilumina las cosas sino sólo la mens, donde se las conoce porque allí se encuentran las species de las mismas. Así, de un lado, el alma no debe mirar hacia afuera para conocer; de otro, se revela el carácter mediador que atribuíamos a dichas species en el proceso cognoscitivo: la mens comprende los entes reales en sí misma y por medio de las especies de esos entes. Pero, en segundo término, no se ha de olvidar lo que vimos en el capítulo anterior: las especies o esencias de las cosas -ahora metafísicamente hablando- se hallan subsumidas en el Verbo que, por eso, era visto como la Verdad de todo lo ontológicamente verdadero.

Esto nos conduce al tercer elemento de los mencionados: la intelligibilis veritas en cuanto luz, vale decir en cuanto origen de la posibilidad de conocer. En efecto, pareciera que, cuando Pico menciona la presencia de las species en el alma, estuviera refiriéndose a una suerte de reflejo de lo que ellas son, constitutivamente, en el Intelecto divino. En otras palabras, si el Logos o Verbo, en cuanto intelligibilis veritas, se presenta como último fundamento gnoseo-

lógico, es porque es el último fundamento ontológico. Por eso se puede considerar que esa luz es de fuente divina, esto es que el origen mismo de la iluminación es Dios. Pero, ¿lo es directamente? Aquí surge la cuestión que anunciábamos y que constituye un problema en el que los intérpretes de Pico se han debatido: lo que ilumina el intelecto humano ¿es Dios mismo o bien una mens única, superior, creada, intermedia entre el Logos y el alma humana? Es de la mayor importancia establecer esta precisión, ya que, en el segundo caso, la gnoseología piquiana mostraría un aspecto, por así decir, "averroísta". En el Heptaplus no se halla la respuesta definitiva a esa pregunta, aunque sí la confirmación sobre la adhesión en general del Mirandolano a la doctrina de la iluminación como "maximum dogma":

"Unde nobis maximum dogma de anima reseratur. Intellectum enim qui est in nobis, illustrat maior atque adeo divinus intellectus sive sit Deus (ut quidam volunt), sive proxima homini et cognata mens, ut fere omnes Graeci, ut Arabes, ut Hebraeorum plurimi volunt" (24).

Al mencionar esa última posibilidad, Pico se está refiriendo al espíritu divino. De hecho, el texto recién citado continúa con una alusión a Alfarabi (25). Pero, al intentar dilucidar este punto, quizá convendría tener presente algo que los comentaristas del Mirandolano suelen omitir: el carácter del Heptaplus, sobre el que hemos de volver una vez más: recordemos que se trata de una obra de exégesis alegórica, en la que, a veces, se tiene la impresión de que las asociaciones y analogías son forzadas. En este caso, por ejemplo, Pico se encuentra indagando el significado de la expresión bíblica "Y el Espíritu del Señor se movía sobre las aguas". Como asocia éstas a la inteligencia y la sensibilidad humanas -o sea a la estructura cognoscitiva del hombre (26)-, es probable que ese contexto mismo lo induzca a poner aquí la intelligibilis veritas en el espíritu divino como "emanado" de Dios, y no en Dios mismo. Tal vez eso lo haya llevado a plantearse la posibilidad de la existencia de una cognata mens homini proxima. Sin embargo, y sea de ello lo que fuere, lo cierto es,

primero, que aun este pasaje reafirma el hecho de que poseemos un intelecto; y segundo, que dicho intelecto es iluminado por una fuente divina. Por lo demás, la última etapa del pensamiento piquiano registra una clara definición sobre el punto a decidir, esto es si dicha fuente de iluminación es Dios mismo o una instancia intermedia entre El y el hombre individual como sujeto cognoscente. Nos referimos a un importante pasaje del comentario a los Salmos: en el que corresponde al salmo XVIII, el Mirandolano alude -en el plano de una apenas esbozada filosofía de la naturaleza- al carácter mediador del sol en el contexto de todo el mundo natural. Pero seguidamente pasa a la clave metafórica, elevándose así al plano gnoseológico. Es el sol inteligible el que directamente difunde la luz:

"Fecit autem hoc, qui omnium intellectus ex se produxit, qui est Deus; est autem intellectus qui est Filium et Verbum Deig. iste, inquam, princeps est omnium intellectuum dans intellectualibus ut intelligant, intelligibilibus ut intelligantur[.] dat autem hoc ipse formaliter, quod videlicet cum producit intellectum et lumen intelligibile dat intelligibilibus, scilicet dat eis veritatem, dat eo modo in suo genere quo ignis et ignem generat et caliditatem" (27).

De esta manera, queda zanjada la cuestión: la fuente de la iluminación es Dios mismo, en cuanto que es la Veritas intelligibilis es el Logos o Verbo, es decir el Intelecto divino. Pero este otro texto da lugar a un nuevo interrogante: dice explícitamente que Dios ilumina el intelecto y lo inteligible. Así pues, se trata de un lumen cuya irradiación hace inteligente a quien conoce y, a la vez, vuelve inteligible lo que es conocido. Conviene detenerse en este punto, porque aparentemente puede hacer dudar de la inserción de la gnoseología piquiana en la que tiene sus raíces en san Agustín. Aludimos al hecho de que aun un autor no alineado en esta corriente podría adherir a la última afirmación consignada. También para un sto. Tomás, por ejemplo, el sol divino confiere al sujeto cognoscente capacidad de entender y da inteligibilidad a lo cognoscible. Pero el punto en cuestión es determinar si la luz que proviene de Dios es estructuralmente intrínseca al intelecto, o bien si se trata de algo que adviene a éste.

Para decirlo brevemente, el dilema planteado consiste en definir si la iluminación a la que Pico se refiere es constituyente o asistente: en el primer caso, su continuidad con la tradición agustiniana quedaría, si no desmentida, al menos, muy matizada; en el segundo, se enraizaría taxativamente en ella. De hecho, la imagen o metáfora de la iluminación se ha generalizado en el tratamiento patrístico-medieval del problema gnoseológico; así, tanto los autores del período patrístico como los de la Escolástica aristotélica, han hablado del lumen rationis. Sólo que la luz a la que se refiere el Aquinate -para retomar un caso típico- es, de un lado, la razón humana misma; de otro, es la inteligibilidad en la que se estructura lo real, aun cuando también para él se trate de una luz que, en cuanto creada, participa de la luz increada. En cambio, para la línea que inaugura el Hiponense, el lumen es un don no estructurante, en la medida en que no forma parte de la composición del hombre como sí lo hace, en cambio, la razón: en la tradición agustiniana, la iluminación dada por el Verbo alcanza al alma, asistiéndola en sus intentos cognoscitivos, pero no se puede considerar intrínseca al intellectus. Es menester señalar de inmediato que no hay en los textos piquianos un pasaje capaz de dirimir de modo inapelable este problema de interpretación. Ello obedece al hecho de que no existe en Pico un tratamiento sistemático ni puntual de la cuestión gnoseológica. Es obvio que el peligro que entrañan estas ausencias para cualquier intérprete es el de atribuirle al autor afirmaciones que éste nunca formuló. No obstante, y como se sabe, en tales casos es posible y válido ensayar conjeturas, a condición de respetar la economía interna de un sistema de pensamiento. En esta ocasión, la sospecha de que Pico ha pensado en una iluminación de tipo agustiniano -es decir asistencial y no constitutiva- se origina en su rechazo de la abstracción. Pero se confirma, sobre todo, al examinar otro elemento de su gnoseología.

En efecto, ateniéndonos al decisivo capítulo IV de la cuarta exposición del Hentapulus, encontramos un pasaje clave, precisamente el que cierra dicho capítulo:

"Itidem quia executi nos moribundam hanc vestem, unico solis lumine id contuebitur quod in hac corporis miserima nocte plurimis viribus atque potentiis videre potius conamur quam videamur, idcirco unico sole dies lucescit; nox contra plurimas stellas, componendi scilicet vim et dividendi, raticinandi item definiendi, et quae sunt reliquae, lunae, quasi minus potenti, auxiliares corrogat et cunit"(28).

En primer lugar, este texto comienza de un modo coherente con la posición antropológica de Pico y su también agustiniana desvalorización de lo corporal: sólo después de la muerte, cuando nos hayamos despojado del cuerpo, estaremos en condiciones de contemplar y de ver en plenitud, o sea de conocer, iluminados directamente por la luz solar del Verbo. El verdadero scire, en el sentido fuerte, se presenta así como un saber intelectual, intuitivo y, de cierta manera estricta, esto significa no racional. Porque, en siguiente lugar, el pasaje plantea otro grado de conocimiento, éste relacionado con la luz indirecta de la luna y las estrellas y vinculado a lo racional. Así pues, si el sol representa la unidad de la captación intelectual, intuitiva, la luna y los astros representan -en este esquema analógico- el conocimiento racional, esto es el discurso progresivo que busca la unidad de y en la multiplicidad, mediante las funciones que este texto le atribuye como propias: la divisio y la compositio. Se puede suponer, pues, que el Mirandolano estableció una neta distinción jerárquica entre intellectio y ratio. Es sobre esa base que, en tercer término, nos inclinamos a interpretar la iluminación piquiana como asistencial: los textos examinados sugieren una función del intelecto más fundante del conocer, pero también más "pasiva" -en el sentido de menos "laboriosa"- que la de la ratio, puesto que, mientras ésta procede por asociación de nociones y avanza lentamente de juicio en juicio, el intelecto parece poder contemplar de un solo golpe de visión: al estar suficientemente iluminado, no necesita progresar a tientas en la penumbra. Por lo demás, en este pasaje, Pico muestra a la razón operando a manera de espejo -de ahí la comparación con la luna-, que adquiere su tenue luminosidad de la que el intelecto eventualmente recibe en es-

ta vida. Y decimos "eventualmente" porque el texto afirma que el alma sólo podrá confirmarse en dicha luz después de haber abandonado la vida terrena y haberse desembarazado de la sensibilidad, "corp^oris mixserima nox".

Según el último pasaje citado, es seguro que la razón no es la receptora directa de la iluminación; lo es el intelecto. Conviene recordar ahora otro punto que hemos comprobado: para Pico, en dicha luz, la mens ve las species de lo real. Si unimos ambos datos ciertos, nos será posible postular una suerte de interrelación que el Mirandolano habría concebido entre las dos instancias cognoscitivas, según la cual, con las reglas y nociones proporcionadas por el intelecto, la razón procede en sus funciones de división y asociación. Ello nos pone frente a una gnoseología de tipo "descendente", para no incurrir en el anacronismo, demasiado grosero, de denominarla "apriorística". Con esto queremos subrayar solamente el hecho de que, más allá de las vacilaciones que puede suscitar la indefinición de los textos sobre aspectos más puntuales, la orientación que presenta el proceso de conocimiento según Pico va desde principios no extraídos de la experiencia sensible a la constitución del conocimiento de lo particular, mostrando así la dirección inversa a la que se da en toda teoría de la abstracción. Para confirmarlo, atendamos al siguiente pasaje:

"... l'anima, considerando l'operazione sua, vede sé cognoscere la natura della bellezza universalmente come non ristretta ad alcuna particolarità, e cognosce che ogni cosa, che nella materia è fundata, è particolare, di che conclude questa tale universalità non dallo obbietto sensibile, ma dallo intrinseco suo lume e sua virtù procedere; onde fra sé stessa dice: 'se negli adumbrati specchi de' fantasmi naturali solo per vigore della luce mia m'apparisce questa bellezza, certo è ragionevole che nello specchio della mia sustanzia riguardando, da ogni nube e tenebre materiale spogliata, debba ogni tale cosa più chiaramente vedere'. E così in sé conversa vede la immagine della beltà ideale a sé dall'intelletto partecipata" (29).

Como hemos advertido oportunamente, el Comento, al que pertenece este texto, está dedicado al caso de la ascensión hacia lo bello.

Pero lo que en él se afirma vale también para cualquier otra idea o species. Nótese que aquí Pico niega taxativamente que sea a partir de lo particular sensible que el alma abstraer la noción universal de la belleza. Por el contrario, el camino es el inverso: el alma proyecta la luz recibida -espejo en el que puede ver dicha noción o imagen- a las cosas hermosas, precisamente para reconocer en ellas la belleza de la que "fantasmalmente" participan. Una vez más reencontramos sugerida en el *Mirandolano* la preferencia por el itinerario de san Agustín, el que, preguntándose por las cosas externas al alma, se dirige a ella para hallar la respuesta y, desde el alma misma, se eleva a Dios.

Como veremos, esto no significa que Pico haya descuidado la consideración del conocimiento de lo sensible, sino sólo que no es éste su punto de partida y fundamento gnoseológico. Pero, antes de abordar ese aspecto de su doctrina, se impone otra observación: como toda gnoseología de corte clásico, también ésta se basa implícitamente en la adaequatio intellectus ad rem, claro que, en este caso, la res a la que se alude es la species universal y no la cosa particular, y esa especie refleja el contenido del Verbo divino. Si a este punto se le suma el hecho de la desvalorización de lo corpóreo y de la sensibilidad en la doctrina piquiana, se verá con claridad por qué decíamos que también su gnoseología gira enteramente en torno de los polos de interés sobre los que dicha doctrina se articula: el alma y Dios.

Después de habernos extendido sobre la jerarquía y función del intelecto, cabe ahora abordar las de la razón. En este tema, conviene advertir primeramente que Pico recoge la distinción tradicional entre scientia y sapientia, asociando la primera a la ratio; la segunda, al intellectus. Esto nos remite a lo que veíamos en el capítulo IV al encarar la noción piquiana de filosofía: allí se consignaba que la más profunda comprensión de la realidad, la intellectio, era posibilitada por una purgatio previa -la ascesis moral y la dialéctica-; a la vez, dicha intelección abría el camino para la perfectio, es decir para la contemplación de lo sobrenatural y la adhesión vital a

lo Absoluto. Señalábaros entonces que la intellectio, cuya culminación está dada por la contemplatio de lo natural, es lo propio del quaerere de la filosofía y del invenire de la teología no revelada. Indiquemos ahora cuáles son las dimensiones de la estructura cognoscitiva del hombre que juegan en ese esquema. En tal sentido, se ha de decir que, en la perspectiva piquiana, el intelecto tiene prioridad respecto de la razón, en la medida en que su luz decide y determina, en última instancia, la comprensión más profunda de la realidad, o sea que posee prioridad en la fundamentación del conocimiento. En cambio, la ratio tiene una prioridad, por así decir, propedeútica. En efecto, ella actúa fundamentalmente en la dialéctica y en la philosophia naturalis, cuyos objetos son, como se recordará, rerum causae, naturae viae, universi ratio. Por ello, conforman la consideración racional, especialmente causal, de la realidad en su conjunto. Pico se refiere tanto a la dialéctica como a este ámbito del conocimiento con el título general de "ars ratiocinaria".

Establecido así el ámbito objetivo de la razón, atendamos a sus métodos propios, es decir la divisio y la compositio:

"Quod cum per artem sermocinalem sive ratiocinariam erimus consequuti, iam cherubico sipirut animati, per scalarum, idest naturae gradus philosophantes, a centro ad centrum omnia pervadentes, nunc unum quasi Osirim in multitudinem vi titanica discerpentes descendemus, nunc multitudinem quasi Osiridis membra in unum vi phoebea colligentes ascendemus..." (30).

Esto significa que, en su arduo proceso discursivo, la razón humana se "desgarra" -de ahí la imagen que el Mirandolano usa- descendiendo de lo uno a lo múltiple, esto es de una causa a sus efectos; y se "recompone" al recoger los efectos y atribuirlos a una causa (31). Aunque no hay en esto mayores precisiones en los textos piquianos, lo expuesto hasta aquí lleva a pensar que, en ese segundo movimiento de la razón, el ascensional, estamos ante el nivel más alto que ella puede alcanzar funcionalmente. Ahora bien, tanto el movimiento divisivo cuanto el compositivo exigen la definición como instrumento indispensable de búsqueda -no olvidemos que es ésta la etapa del quae-

rere filosófico-; por eso, el Comento se abre subrayando la importancia de las definiciones (32), lo cual rige especial pero no exclusivamente para la comprensión del mundo inmanente de la naturaleza.

Esto nos lleva a hacer un paréntesis para mencionar un aspecto del pensamiento piquiano que, creemos, deriva de su inserción en el siglo XV: nos referimos a su concepción de la filosofía de la naturaleza. Si bien ya hemos mostrado que no es ése el ámbito de las principales preocupaciones del Mirandolano, hay en este sentido algunas observaciones suyas, de orden epistemológico, que cabe destacar y que aparecen en las Disputationes adversus astrologiam divinatricem. Hemos apuntado, en la parte introductoria, las razones por las que Pico emprende la redacción de esta obra. Así, no puede sorprender que, a lo largo de toda su extensión, la batalla antiastrológica se conjugue con la defensa de la libre determinación del hombre, pero, a la vez, con la tutela por el rigor de un saber científico sobre el mundo natural. Ahora bien, en la reivindicación de esto último, Pico se apoya tanto en el uso de la ratio como en la necesidad del experimentum. En el campo de la indagación de la naturaleza, transitado por la razón, esgrime la validez de lo experimental, específicamente, contra la contaminación de la fantasía y de la mistificación mitológica (33). Pero se ha de mencionar también, correlativamente con el valor del experimentum, el papel instrumental que Pico asigna a las matemáticas. Desde su punto de vista, no constituyen una ciencia propiamente dicha, sino que procuran un método aplicable a las ciencias. Así lo afirma en una de sus tesis (34). Cabe suponer, pues, que el Mirandolano les ha atribuido una función análoga a la de la lógica, pero sería imprudente establecer precisiones acerca de su concepción del método matemático, ya que se proponía demostrar su aplicación en la disputa que nunca tuvo lugar.

Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que las pautas fundamentales de la gnoseología de Pico están, si no desarrolladas, al menos esbozadas claramente en sus obras, y es evidente que la nota central

que dicha gnoseología presenta es la de constituir una suerte de guía en el camino ascensional del alma. En ese movimiento, ella, apoyándose en los entes creados, ha de elevarse progresivamente hacia Dios, desde cuyo Verbo desciende la luz que posibilita al hombre la comprensión de lo real. En efecto, nótese que, en el orden gnoseológico, la ratio cede el rol protagónico al intellectus -dimensión objetiva formal de la iluminación- para recibir de él la luz. Pensamos, por ejemplo, que, cuando la razón explora las rerum causee debe remontarse finalmente a la universi ratio. Y es entonces el intelecto el que le da la clave de comprensión, al mostrarle el Esse-Unum como principio de la universi ratio. Es además, en dicha instancia donde la intelección de la realidad deja ya de ser el querere de la filosofía, para convertirse en el invenire de la teología. Pero, como se recordará, la perfectio sólo se alcanza con la praxis ético-religiosa: esto es lo que llamábamos la "adhesión vital" del alma a su Creador, es decir al Principio absoluto, adhesión que conlleva el amor. En ella -que es el possidere de la religio- Pico hace radicar la felicidad humana. Así pues, ésta, como fin último del hombre, consiste en volver a dicho Principio, al reconducir el ser humano consigo -en cuanto medium mundi- todas las cosas por las que ha transitado en su peregrinatio. En su acorde final, el pensamiento piquiano revela nuevamente el carácter antiaverroíístico, en la medida en que no presenta escisión sino continuidad entre razón y fe: más aún, para el Mirandolano, es en los sólidos principios de la filosofía donde hunde sus raíces la doctrina teológica cristiana, lo que denomina la "theologorum sententia". Una vez más, intentaremos mostrar que, cuando usa esta expresión, está pensando fundamentalmente en Agustín.

2. La iluminación agustiniana y su papel en el itinerario del hombre.

El primer punto que señalábamos al referirnos a Pico era su visión de la vida humana como peregrinatio, a la que se exhorta como camino ascendente hacia Dios, y en el que las diversas especies de lo

creado constituyen jalones. Esta es precisamente la vieja idea agustiniana, sobre la que el Hiponense construye su De doctrina christiana. En efecto, en esta obra en especial, Agustín divide todas las cosas entre las que son para el uso del hombre, caracterizadas como aquellas que nos ayudan a alcanzar el bien que nos hace felices; y las que son para el gozo, identificadas con el bien que da la felicidad. Usar, dice, es referir el objeto utilizado al objeto que se ama por sí; gozar es adherir por amor a una cosa, por ella misma, si es digna de amarse (35). Con este último punto, entramos de lleno en la cuestión clave que aúna las preocupaciones de ambos autores: de qué modo el alma llega a reconocer en Dios el bien máximamente digno de amarse; o, si se prefiere expresarlo en términos inversos: por qué el alma llega a extraviarse, a dispersarse, perdiendo así el itinerario de la ascensión que la conduciría a su plenitud. La orientación general de la respuesta agustiniana a esta última pregunta señala el desconocimiento de la jerarquía que guardan las diversas especies o esencias en el Ordo universalis. Pongamos un ejemplo elemental: quien no advierte que la esencia de la Justicia está, entre otras, por encima de la del oro, y ve -distorsionadamente- a esta última como la suprema, cae en la codicia. Con ello, se detiene en su camino ascensional, o aun retrocede, dado que ha invertido el sentido de la escala del Ordo; por eso, incurre en el desorden de quien no está en armonía con el universo. Así se ve que la concepción piquiana que recordábamos acerca del hombre virtuoso como hombre ordenado, lleva el sello agustiniano: el Hiponense lo expresa observando que es aquel que usa de lo terreno, para gozar de lo celestial, y no a la inversa (36).

Pero se ha de recordar que, para Agustín al igual que para Pico, la escala jerárquica esencial de la realidad rige como tal, de suyo. Así pues, el ser humano no la determina; la reconoce y, sobre la base de dicho reconocimiento, decide lo que ha de amar con prioridad (37). Tal estimación es insoslayable para cada hombre y se da de hecho en la medida en que cada uno debe orientar hacia un fin último la propia

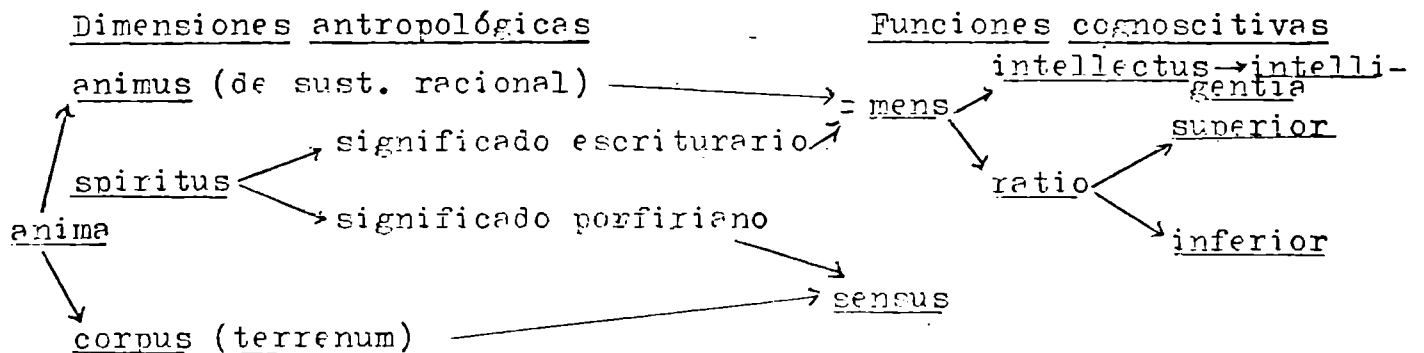
existencia. Así lo exige su libre albedrío, del que no le es posible prescindir. Y sabemos ya que los frutos de esa estimación y de esa libre elección son planteados por el Hiponense en términos aún más dramáticos que aquellos en los que se expresa Pico. El resultado para el hombre, según Agustín, es la alternativa salvación-perdición, camino ascendente o camino descendente. De ahí deriva la relevancia que adquiere el problema del conocimiento en la doctrina agustiniana, importancia que, como indicábamos, no es menor en la piquiana. En ambos casos, ella se fundamenta en las mismas razones concernientes al destino humano.

Con todo, es menester despejar un posible equívoco: lo que antecede constituye en san Agustín un planteo del tema del conocimiento, recogido por Pico, que de ninguna manera en ambos autores funda una ética "intelectualista". No basta el conocer aquello que es máximamente amandum para adherir sin más a él; es necesaria la intervención eficaz de la voluntad libre. Por lo demás, ese conocimiento es propio del sabio, es decir que involucra todos los aspectos del alma humana y no sólo la razón. Pero lo cierto es que, aunque no suficiente, el conocer es un factor imprescindible en orden al cumplimiento del destino humano. Por eso, también Agustín señala la razón -o mejor, la racionalidad- como aquello que hace al hombre superior a los demás seres mortales (38), puesto que es condición para el ejercicio de su libre albedrío. En los dos autores se registra, entonces, el mismo esquema.

Ahora bien, decíamos que el Mirandolano desapruueba a quien se encamina en procura del conocimiento de las más altas verdades antes de haber comprobado si le es posible al hombre conocer. Sigue puntualmente el planteo agustiniano. Más aún, en el texto de Pico que citábamos al respecto, resuena con mucha fuerza algunos desarrollos de lo que se ha dado en llamar el "cogito" agustiniano: antes de lanzarse a la indagación sobre la existencia de Dios, el Hiponense invita al lector a alcanzar una primera certeza irrefutable, con el fin de asegurarse que el alma puede, al menos, obtener una. Ella es la con-

vicción de la propia existencia, certeza que esté a salvo del error: "Si fallor, sum" (39). Pero, como veremos, tampoco en san Agustín el conocimiento que el alma adquiere al volverse sobre sí se limita al de la propia existencia.

Establecida de este modo la posibilidad de que la estructura cognoscitiva del hombre alcance, al menos, una verdad -lo cual, aunque no garantiza la infalibilidad de la razón humana, basta para refutar a los escépticos-, Agustín se aboca al examen del proceso de conocimiento. Antes de entrar en este tema, advertimos desde ya que también para él constituye una cuestión de cuya problematicidad tiene conciencia (40), y sobre la cual, además, ha dejado zonas de indefinición. Esta dificultad se agrava cuando encaramos la estructura del hombre, específicamente, la del alma humana: en lo que atañe a la facultad de conocer propia de ella, encontramos, en particular, una ambigüedad terminológica que, en cambio, en el Mirandolano aparece decantada. No obstante, no podemos soslayar dicho planteo, como tampoco lo hicimos en el caso de Pico, ya que, en ambos autores, la cuestión gnoseológica limita, de un lado y como señalamos, con la ética, pero, de otro, se apoya en la visión antropológica. De todos modos, y habida cuenta de la advertencia formulada, es posible sintetizar las categorías agustinianas al respecto en un cuadro, cuya organización mostrará el mismo criterio con que esbozamos el concerniente a la doctrina piquiana, con el fin de poner de relieve la clara continuidad entre esta última y la de Agustín. En el caso del Hiponense, tendríamos el siguiente esquema:



Si se recuerda ahora el esquema que ensayábamos al tratar este tema en Pico, se advertirá, en una visión global, que aquél sigue las

líneas principales del agustiniano, sólo que la terminología piquiana es más definida, al haberse decidido por uno de los sinónimos que Agustín utiliza para cada dimensión o facultad. Pero sus respectivas concepciones coinciden. En efecto, en los textos del Hiponense, animus suele designar, en general, el principio animador del cuerpo. En el caso específico del hombre, se trata de un principio vital que es, al mismo tiempo, una sustancia racional. De este modo, el alma humana presenta, como dimensión más alta, el animus, que Agustín define "summus gradus animae" y que, frecuentemente, hace equivaler a la mens. El uso agustiniano de "spiritus" tiene dos sentidos diferentes: en un contexto profiriano, alude a una instancia intermedia, en cuanto que es superior al alma como puro principio vital, pero inferior a la mens, dado que no constituye la dimensión del pensar sino la de la memoria sensible y la imaginación reproductiva. En cambio, cuando Agustín toma la palabra "spiritus" de la Escritura, la utiliza para designar la parte racional del alma y, por tanto, alude específicamente a la humana. Por su parte, el corpus es sede -aunque, como veremos, no "tribunal" de la sensibilidad (41).

En lo que atañe a las funciones propias de cada una de estas dimensiones, nos limitaremos aquí a enunciarlas, para proceder luego a mostrar su intervención en el proceso cognoscitivo, donde se advertirá que la concepción gnoseológica agustiniana es el origen inequívoco de la de Pico. La mens, ahora no como "mente" sino como pensamiento, es la que adhiere a los inteligibles y a Dios. En ella inhiere naturalmente la intelligentia y la ratio. La primera, constituye una función superior a la segunda y la supone: es lo éminente de la mens. Esta función es lo propio del intellectus, facultad o potencia que, como veremos, resulta directamente iluminada por la luz divina. La ratio es el movimiento por el que el pensamiento pasa de uno de sus conocimientos a otro, asociándolos o disociándolos (42). En su oportunidad, hablaremos del aspecto inferior y superior de la razón.

Pero el mismo esquema ya sugiere la escasa importancia que A-

Agustín, al igual que Pico, atribuye al cuerpo y a la sensibilidad implicada en él. En tal sentido, su valoración es idéntica a la piquiana: lo considera cárcel del alma (43). Esto se traduce en el rol que el Hiponense asigna a la sensibilidad: subraya el hecho de que, aun cuando muchos los estimen como órganos de la verdad, los sentidos no la procuran de ninguna manera (44). Ni siquiera lo hacen como material a partir del cual la razón puede construir el concepto, ya que no estamos ante una gnoseología de la abstracción, sino de la iluminación. La función de la sensibilidad —que, por lo demás, obviamente concierne sólo al mundo material—, es, en Agustín, motivadora: consiste fundamentalmente en hacer volver al hombre hacia su propia alma, sede objetiva de la iluminación, para comprender bajo su luz la esencia o especie de cada cosa material. Pero esto ocurre porque los sentidos son incapaces de procurarla como fuente (45).

Correlativamente, también el Hiponense destaca el valor de la contemplatio en cuanto visus animi, como lo hace Pico. Más aún, para Agustín, la contemplación es la misión más noble del alma (46). Ahora bien, ¿cómo se alcanza, según él, esta visión? En primer lugar, subraya el hecho de que el hombre conoce todas las cosas en su propia alma. Por tanto, es efectivamente san Agustín quien formula la tesis del "intelligere abditum" del alma, la cual sólo puede conocer todas las cosas con sus propios contenidos, tesis que, suscrita por el Mirandolano, suscitó tan adversa reacción eclesiástica. Pero el texto agustiniano al respecto es explícito: mediante la atención, el alma hace emerger a su propia superficie, pone bajo su foco de atención, todas las ideas que le permiten conocer y, haciéndolo, a la vez, se conoce a sí misma (47). Creemos que precisamente a esos actos de la atención y el pensamiento se refiere Pico, cuando dice que el alma, a través de ellos, puede conocer en sí misma las cosas distintas de sí misma. Como se ve, la idea no puede ser, pues, más agustiniana. Y, en efecto, el Mirandolano reivindica explícitamente en su Apología la autoridad de san Agustín en su favor, citando el texto

del De Trinitate al que acabamos de remitir (48).

Así pues, ambos autores señalan que, ante sí misma —es decir de una manera actual y precisa, dada por el foco atencional—, el alma posee un intelligere que no es alimentado por el dato sensible. Esto significa que también para Agustín se conoce mediante las species, pero ellas no se obtienen por abstracción. Más precisamente, la iluminación no ayuda a abstraer, porque no concierne a la formación del concepto sino al conocimiento de la verdad. En la concepción agustiniana, el universo es, como vimos, una materia en la que las ideas divinas imprimen el sello de la inteligibilidad, puesto que en él todo es medida, número y orden. Por eso, resulta inteligible para un intellectus capaz de reconocer esas tres instancias en cada cosa, es decir capaz de leer directamente lo inteligible en la imagen o participación. Pero, como decíamos en siguiente lugar en nuestra exposición de la doctrina piquiana, se trata ahora de saber si dicho intelecto es universal, participando de él todas las almas humanas particulares o bien si cada hombre posee el suyo. La respuesta agustiniana a esta cuestión —aun cuando no se trata de una respuesta explícita— es sin embargo clara: cada hombre "produce", por así decir, sus propios conceptos; cuando éstos son verdaderos, lo son porque la luz divina les ha otorgado su carácter de tales (49). Así pues, la iluminación no dispensa al hombre del uso de su propio intelecto; antes bien, lo supone. De modo que tenemos dos polos en el conocimiento: lo que ilumina y lo que resulta iluminado; uno corresponde a Dios y el otro al hombre (50).

Como es obvio, estamos ante una doctrina gnoseológica planteada en términos metafóricos; justamente es san Agustín el autor de esa metáfora que, después de otros que han intentado "precisarla", Pico retoma en su sentido originario. Comprobémoslo: dice el Hiponense que las potencias del alma son como los ojos de la mens; las verdades conocidas se asemejan a los objetos contemplados e iluminados por el sol para que sean visibles. Dios es ese mismo sol que los baña con su luz. Y añade que no es lo mismo tener ojos que mirar, ni mirar que ver (51). Si se compara este planteo con el esquema metafórico al

que Pico apela, se advertirá su perfecta identidad. Lo mismo ocurre cuando se analiza el papel que juega cada uno de los elementos de esta metáfora.

En efecto, al abordar este punto en nuestro tratamiento de la doctrina piquiana al respecto, decíamos en primer lugar que, según ella, la luz no ilumina directamente las cosas exteriores sino sólo a la mens-ojo, por lo cual el hombre como sujeto cognoscente debe volverse hacia su propia alma. En este acerto de Pico resuena la famosa exhortación agustiniana acerca de que, para alcanzar la verdad, no se ha de ir fuera de sí mismo, dado que ella habita en el interior del hombre (52). Pero, como acabamos de ver, no es cualquier dimensión del alma aquella en la que habita la verdad inteligible, sino sólo la mens o intellectus, aun en la misma contingencia de éste en cuanto creado. En segundo término, en el caso piquiano, hallábamos que la intelligibilis veritas consiste en las species, reflejos de las contenidas metafísicamente en el Verbo. Y ésta es literalmente la doctrina acuñada por san Agustín: el Hiponense las denomina también con los nombres de "ideae", "formae", "rationes" o -nótese- "regulae", y habla de una visión o de un intuir las mismas por parte de la dimensión superior del alma. En cuanto al tercer elemento fundamental que registrábamos en el esquema de Pico, el Verbo divino como fuente de la luz inteligible, nadie ha subrayado esto con mayor insistencia que Agustín (53).

Llegados a este punto, encontrábamos cierta dificultad de interpretación en los textos piquianos: nos preguntábamos entonces si la fuente de luz inteligible para Pico es Dios directamente o bien si se planteaba alguna instancia intermedia entre El y el hombre como cognoscente. La evolución del pensamiento del Mirandolano nos hacía inclinarnos por el primer término de la alternativa. Sin embargo, advertíamos que la respuesta no podía ser más definida por falta de una apoyatura textual al respecto. No ocurre lo mismo con la posición agustiniana que es mucho más nítida sobre el particular: según el Hiponense, Dios mismo -puntualmente, la Segunda Persona de ese Dios tri-

nitario-, preside con su iluminación inmediata el pensamiento humano: Agustín mismo utiliza la expresión "nulla natura interposita praesidet" para aludir a este punto. Tampoco intervienen los ángeles, salvo en el sentido de preparar eventualmente al alma para recibir la luz de la verdad, a la manera de quien abre las ventanas de una habitación para dejar pasar la luz solar (54).

La otra dificultad que entonces se presentaba en el análisis de la concepción piquiana era la de establecer si dicha iluminación era tal porque confería al hombre la luz natural de la razón, dotándolo de un intelecto capaz de producir conceptos, o bien si debía concebirse como algo asistencial, no estructurante, esto es como una suerte de condición añadida a las facultades humanas en sí mismas. En el caso de Pico, defendíamos esa segunda interpretación. También en el de Agustín se ve con seguridad que esa luz no es producida por el intelluctus, ni es intrínseca a él, en cuanto que no forma parte de su estructura. Esto nos da otra ocasión para señalar la distancia que el Mirandolano toma respecto del neoplatonismo, con una reserva aun mayor que la empleada por el mismo Agustín.

Para un neoplatónico que se atuviera estrictamente a Plotino, la iluminación constituiría una consecuencia de la emanación: el alma contendría cierta luz estructuralmente y por "derecho propio", ya que por su misma esencia ocupa, en la escala de lo emanado -que implica también una escala de luminosidad-, un lugar superior al de la densa y oscura materia. En cambio, en san Agustín, como en Pico, aunque también la luz que llega al alma proviene de aquella otra que "viget et claret desuper", la del Verbo (55), sólo se la recibe efectivamente cuando se ha despañado el ojo de la inteligencia, o sea cuando el alma se ha sometido voluntariamente a un proceso de purificación previa. Así, lo que subyace en el esquema agustiniano -que Pico sigue precisamente en cuanto cristiano- es el diálogo entre dos voluntades libres: la divina, que ofrece; y la humana, que acepta o rechaza el don. Tanto para Pico cuanto para san Agustín, el auxilio de la Gracia es a la voluntad libre del hombre, a la que ella supone, lo mismo que la ilumi-

nación es a su intelecto, al que también supone (56). Así, en la perspectiva agustiniana compartida por Pico, si cesara la presencia iluminante de la verdad en el hombre, éste se precipitaría en las tinieblas: no podría comprender la realidad, su contemplatio no redundaría entonces en una verdadera intellectio, porque no es lo mismo tener ojos y mirar, que ver.

El siguiente equívoco a despejar es que no se ha de suponer que para el Hiponense se ven directamente las ideas de Dios; se las ve en el intelecto iluminado directamente por El. Esto es algo que se infiere del sentido que presenta la metáfora agustiniana (57). Como se recordará, los textos piquianos apuntan también en ese sentido. Y es comprensible que ambos hayan planteado así el tema: ver las ideas divinas implicaría ver a Dios, posibilidad evidentemente falsa durante el transcurso de la vida humana. Por otra parte, si conociéramos directamente las ideas divinas en sí mismas, conoceríamos las cosas materiales, que son copias de aquéllas, sin tener que percibir las. Pero es un hecho que, desde la perspectiva agustiniana, en lo que concierne al mundo material, la iluminación no dispensa de la percepción sensible, ni de los procesos discursivos de la razón. La luz divina constantemente presente en nuestra mens, nos muestra las species, formae, regulae de la realidad, nos procura así las nociones inteligibles reguladoras de los conceptos, pero no los produce: no nos exime de aprender matemáticas; sin embargo, nos pone en posesión de la idea de unidad, sobre cuyo principio podemos aprenderlas, así como nos hace asentir a la proposición "Dos más dos suman cuatro" como verdadera (58). Así pues, remiten directamente a san Agustín dos de las tesis gnoseológicas fundamentales del Mirandolano: la que concierne a la iluminación como garantía de verdad del conocimiento, y la que alude a las species o formae como instancia decisiva de ese tribunal de verdad y no como último paso de un proceso de abstracción.

Con todo, es necesario formular la siguiente salvedad: está claro que el Hiponense excluye de la iluminación divina todo lo que pueda tener origen empírico en un concepto. Y es indudable, además, que,

para él, la iluminación actúa sólo para conferirle a un conocimiento verdadero su carácter de tal. Pero, en primer lugar, Agustín no se detiene en la descripción puntual del proceso cognoscitivo; no lo hace porque está más interesado en la posibilidad humana de alcanzar la verdad en el orden de lo inteligible, que en la explicación minuciosa de los pasos conducentes a la constitución natural del concepto. Por eso, en ningún pasaje afirma que si podemos reconocer a un ser humano en Juan, Pedro o María es porque el Verbo ilumina en nuestro intelecto la species Hombre. Todos los ejemplos que ofrece son de nociones que atañen, especialmente, al orden matemático y al moral: la unidad, la justicia, la bondad, la belleza, etc. En tal sentido, cabe decir que Pico da un paso más, al afirmar que en las species de nuestra alma iluminada por Dios, se pueden conocer todas las cosas. Sin embargo, a la hora de ilustrar esto, el Mirandolano opta por los mismos ejemplos a los que apela Agustín. En efecto, cuando éste se refiere a la belleza, señala que la Sabiduría o el Verbo divino nos habla mediante vestigios que ha impreso en todas sus obras y, con el fin de apartar al hombre de lo puramente exterior y contingente, lo llama de nuevo a su interior, valiéndose de la misma belleza de las cosas; de este modo, el hombre entenderá que aquello que llega a su alma por los sentidos, no lo podría aprobar o desaprobar como hermoso -y aquí cabe comparar esto con el ejemplo matemático al que aludíamos-, si no tuviera dentro de sí ciertas normas (leges, regulae) de la belleza. Dichas normas o reglas son las que constituyen la species Belleza. Confróntese este planteo con la formulación piquiana a propósito del mismo tema y se advertirá la perfecta continuidad que existe entre ambos (59).

Pero así como Pico no se limita a tratar el rol del intelecto en el conocer humano, tampoco lo hace Agustín. Si bien éste, al igual que el Mirandolano, está preocupado de modo especial por la forma más alta del conocimiento -es decir por la sapientia, cuyo órgano fundamental es el intellectus o mens-, también aborda la cuestión de la ratio, sobre cuya base se construye la scientia, como en la doctrina piquiana. Ya vimos que la mens en sentido agustiniano es una dimensión

del alma que ejerce diversas funciones. Pero, de la misma manera como lo establece Pico, el Hiponense asigna distinta jerarquía a cada una de dichas funciones. El intellectus es una facultad superior a la razón: en cualquier hombre ésta puede ejercer su actividad sin que por ello ese hombre posea una real intelligentia de la realidad; en cambio, no se da la posibilidad inversa. Esto ocurre porque el ser humano tiene una ratio que quiere alcanzar el intelligere, pero que en sí misma no es suficiente para lograrlo (60). El proceder racional consiste, según Agustín, en pasar de un conocimiento a otro para asociarlos o disociarlos (61), de modo que Pico lo sigue puntualmente al señalar la compositio y la divisio como movimientos propios de la razón. Más aún, la insistencia picuiana en la necesidad de establecer definiciones precisas, con el fin de fijar cada paso y no extraviarse en los caminos de asociación y disociación, también tiene antecedentes en san Agustín, quien ha ponderado la gran utilidad de definir con exactitud los conceptos que se unen o se separan en los juicios. El Hiponense lo hace especial pero no exclusivamente cuando maneja las nociones que considera más fundamentales, es decir las matemáticas y, sobre todo, las morales (62).

Para ilustrar lo dicho, propongamos un ejemplo que no es extraído de los textos agustinianos ni de los de Pico. Supongamos a un geómetra: ese hombre progresa en la ciencia de la Geometría, asociando y disociando los conocimientos que adquiere paulatinamente sobre las relaciones espaciales; así, desecha hipótesis, construye teoremas, etc, valiéndose de su razón. Es posible -aunque improbable- que ese hombre nunca se pregunte qué es el espacio y avance sobre la base de una noción supuesta del mismo, la cual, empero, nunca ha sido objeto de su contemplatio. Si esta última se diera, si efectivamente quisiera saber qué es el espacio, debería volverse a su intellectus para hallar la respuesta. Si ahora unimos a esto el ejemplo real de ambos autores acerca de la belleza, advertiremos que el Mirandolano también transita por las huellas agustinianas cuando se refiere a la relación entre intellectus y ratio mediante las imágenes de la luz solar y la

lunar: para retomar el caso planteado, la razón del geómetra avanza en la medida en que maneja una noción de espacio que, aun cuando no haya sido objeto puntual de su reflexión, le es dada por un intellectus iluminado por el Verbo. La ratio recibe, pues, los reflejos de esa luminosidad y juzga las cosas a la luz de la verdad (63).

Con todo, recordábamos que, desde la perspectiva agustiniana, la razón y el intelecto no son sino funciones de la mens. Constituyen, por así decir, dos caras del pensamiento, "duo in mente una", dice el Hiponense, quien, con el fin de otorgar mayor claridad al análisis, les confiere nombres diferentes, llamándolas "ratio superior" y "ratio inferior" (64). Y enfatiza el hecho de que son dos "oficios" de una sola y misma razón, entendiendo por esto último lo esencial de la estructura cognoscitiva humana, o sea la racionalidad (65). Especifica entonces que el proceder de la ratio inferior apuntará a la vida activa, mientras que la ratio superior es la sede principal de la vida contemplativa.

Ahora bien, la vida activa es la protagonista de la peregrinatio humana, en cuanto que es marcha, esfuerzo, lucha que se libra entre las cosas de este mundo, pero que tiende, en la visión agustiniana, hacia un término sólo alcanzable plenamente en el otro. Por el contrario, la vida contemplativa alude a la visión -parcial, en el actual estado del hombre- de las verdades y, sobre todo, de la Verdad que lo puede hacer feliz. Por eso, la vida contemplativa, que se ejerce desde la ratio superior identificada con el intellectus, constituye para Agustín, al igual que para Pico, la perfectio de la vida humana, o mejor, uno de los grados de la perfección. No obstante, según ambos autores también, el ser humano se encuentra siempre en esta vida a la espera de la posesión total de esa Verdad en la otra (66). Pero recordemos que, al final de nuestra exposición de la doctrina piquiana sobre la ascensión cognoscitiva del alma, hallábamos que la perfectio a la que se refiere el Mirandolano no se limita a la contemplatio de las más altas verdades, sino que exige la adhesión vital del hombre a ellas, mediante la praxis ético-religiosa.

Y aun en esta instancia final de un itinerario de diseño común, Pico se muestra imbuido del espíritu agustiniano. No en vano el Hiponense plantea una gradación de iluminaciones: la que toca el pensamiento, la que llega al corazón del hombre y la mística. Así, un ser humano injusto pero inteligente es aquel que puede responder acertadamente a la pregunta por la definición de la justicia, que no ama. El justo, en cambio, no sólo conoce su esencia en virtud de su intelecto iluminado por la luz divina que brilla para todos los hombres, sino que, además de conocerla en la verdad de su species, la conoce en sí mismo (67). Por último, la contemplación intelectual, según Agustín, se torna mística cuando, en lugar de ver en la luz de Dios, se eleva por encima de su efecto para alcanzarla en sí misma. Pero esto es ya algo que se da supra mentem y que, por ello, nos hace detenernos aquí.

NOTAS AL CAPITULO OCTAVO

- 1) Por las razones hasta aquí expresadas, disentimos con A. Dulles cuando afirma que "... Pico was passionately interested in problems concerning love and will. The problem of knowledge seems to have interested him less" (Princeps Concordiae..., p.130). Nos parece que es una visión demasiado unilateral de la doctrina piquiana en cuanto que parece enfocarla sólo desde las primeras páginas de la Oratio. Insistimos en que ellas hicieron la gloria posterior del Mirandolano, pero no bastan para procurar todas las claves de su sistema filosófico y de la economía interna del mismo. De esta última emerge -no huelga reiterarlo- la importancia del tema gnoseológico, como lo ha visto bien Monnerjahn: "Pico mußte also, da die menschliche Freiheit sich in erster Linie in der Erkenntnis aktuiert und in ihr zur Vollerfüng kommt, dem Erkenntnisproblem ein besonders Interesse zuwenden. Das Erkennen wurde für ihn; wie Cicognani treffend bemerkt hat, zu einer 'cosa fondamentale'" (G. Pico della Mirandola. Ein Beitrag..., p.52).
- 2) Hept., 268.
- 3) Este es el momento de proponer otra lectura posible de la famosa expresión de la Oratio que Pico pone en boca del Creador dirigiéndose a Adán: "Medium te mundi posui, ut circumspiceres inde commodius quicquid est in mundo". En el capítulo V hemos optado por la interpretación de todos los traductores del texto, según la cual el pasaje dice "Te coloqué en el medio del mundo, para que desde allí observes fácilmente todo lo que hay en él", y que ve en esa decisión divina una suerte de ubicación provisoria del hombre que, además, justificaría su medietas. Pero ésta también puede interpretarse en otro sentido, menos "local" y más subsumido en la condición de microcosmos que Pico atribuye al hombre. En efecto, si echando de menos la proposición que haría claramente de ese "medium" un locus, se lo leyera en cambio como un predicativo del "te", el texto se leería así: "Tē constituí [como] medio [-síntesis] del mundo, para que desde esa condición.." Por otra parte, el mismo Pico usa en otro lugar la expresión "medium

vinculum", "vínculo e nudo del mundo" (CCA, p. 478). Además, el orden de la oración, que enfatiza el "medium" al anteponerlo, daría más asidero a esta segunda versión. Pero, aun cuando ella -que se plantea aquí como mera posibilidad- no fuera aceptada por razones sintácticas, de todos modos, eso no invalida la concepción piquiana del hombre como síntesis de los niveles de la Creación, doctrina que indiscutiblemente ha de ser atribuida al Mirandolano.

4) Cf. Hept., 270.

5) Cf. ibid., 270 in fine. Pico postula la analogía del alma racional con el cielo, en base a la circularidad que ve en ambos: así como el movimiento del cielo es circular, también lo es el del alma racional en cuanto que, en sus procesos discursivos, ella va de las causas a los efectos, y de éstos a las causas.

6) Hept., 274.

7) Ibid., 305.

8) Recuérdese que la Oratio dice que en el hombre recién creado, el Padre deja gérmenes de todo tipo de vida, para que cada uno cultive los que elija: si elige los vegetales, su esencia se identificará con la de una planta; si opta por los sensitivos, tendrá un alma animal, si prefiere las rationalia, será un ser celeste; si cultiva los intelectuales, será ángel e hijo de Dios (cf. DHD, 106). Estas asociaciones revelarán su importancia a la hora de determinar las dimensiones gnoseológicas humanas.

9) Por ejemplo, lo hace al cerrar el De ente et uno, cuando se refiere a nuestra mens, a la que son accesibles aun las cosas divinas ("... hanc nostram mentem, cui divina etiam pervia sunt..."). Señala entonces, como se recordará, que ella es inmortal.

10) Hept., 328.

11) Ibid., 278 in fine.

12) Cf., por ejemplo, CCA, 498.

13) Opera, I, 92.

14) Ibid., I, 240.

15) Sin embargo, cabe subrayar que no se trata del intelligere abditum que también es rastreable en la escolástica tomista (cf., por ej., De veritate X, 8). En lo que sigue damos cuenta de esa diferencia.

16) Opera, I, 92.

17) Cf. ibid., I, 86.

18) Ibid., I, 92 in fine.

19) Hept., 278. El pasaje continúa diciendo que, en este sentido, los platónicos podrían llamar al sol "diánoia", y a la luna "doxa", en la medida en que durante la "noche de esta vida presente" apelamos a la sensibilidad, mientras que, cuando "luzca el día de la vida futura" entenderemos con nuestra parte más noble, vueltos hacia las cosas divinas.

20) Hept., 302. Añádase este otro pasaje de la CCA, 492: "... el conoscere le cose è un possederle, donde segue quel detto vulgato di Aristotele, che l'anima nostra è ogni cosa perchè ogni cosa cognosce".

21) "... el lume intellettuale all'anima nostra non si potere congiungere, se quello, come abitante in loco superiore, non descende quasi di cielo in terra per copularsi a noi..." (CCA, 542).

22) Hept., 288.

23) "... verumtamen nondum habet [angelus] unde sua munera impleat, intelligendi scilicet et contemplandi, nisi a Deo prius formis intelligibilibus vestiatur [...] quod species angelicae menti individua copula, non ut humano intellectui accidit vaga et translatitia, perpetuis nexibus uniuntur" (Ibid., 252-254).

24) Ibid., 275-277.

25) Acertadamente, Garin remite al De intellectu et intellecto, de Alfarabi, texto fijado por Gilson en Arch.d'Hist. Doctr. et Litt.M.A., 1929, p.126.

26) Esta asociación se establece por el hecho de que la pars intellectualis es, particularmente transparente a los rayos de la luz divina, así como el agua lo es respecto de la luz física; la pars sensibilis, además, acoge las cosas caducas y fluentes, tal como también ocurre en el caso del agua (cf. Hept., 274).

- 27) Editado por Garin, E., en La cultura filosofica del Rinascimento italiano, Firenze, 1961, p. 252.
- 28) Hept., 280.
- 29) CCA, 568.
- 30) DHD, 116.
- 31) Cf. nota 5.
- 32) Cf. CCA, 485-486. Sobre la utilidad e importancia metodológica de las definiciones se extiende todo el capítulo I de esta obra; en tal sentido, el Pirendolano reivindica a Platón como el primero en enfatizar la necesidad de distinguir, mediante las correspondientes acotaciones, los términos equívocos y ambiguos.
- 33) Cf., especialmente, DAAD, XI, 1 y 2. Es notable la prudencia con que Pico señala que nunca, hasta él, se registró una experiencia que confirmara la validez de la astrologia divinatrix. Con esta acotación demuestra, de un lado, su valoración de lo experimental; pero, de otro, también revela sentido del rigor científico y del límite: quien estudia la naturaleza no puede excluir a priori una experiencia futura. De esta manera, sólo señala que la falta de confirmaciones experimentales en favor de esa astrología rubrica la falsedad teórica de la misma, falsedad que Pico deriva de su misma teoría general sobre el mundo natural en cuanto creado con un orden propio impuesto por Dios.
- 34) Se trata de la tesis 3, que reza así: *Mathematicae scientiae non sunt propter se, sed uti via ad alias scientias quaerendae*".
- 35) Cf. De doctr. christ., I, 3 y 4. Lugares paralelos son De vera rel. 47, 91; De mor. Eccl. Cath., I, 34; De div. quaest., 30.
- 36) A tal punto es fundamental este aspecto de su doctrina que en él basa Agustín su criterio de distinción entre los miembros humanos de ambas ciudades (cf., por ej., De civ. Dei XI, 25 y XV, 7, 1).
- 37) Recordemos las sentencias agustinianas en el sentido de que cada hombre se define y cualifica según aquello que ama en primer lugar, esto es según lo que privilegia desde su más profunda intencionalidad: "... quia talis est quisque qualis eius dilectio est" (De Trin. X, 13 in fine).

38) Cf., por ej., De vera rel., 29, 53.

39) "Quaeramus autem hoc ordine, si placet: primum, quomodo manifestum est Deum esse [...] Quare prius abs te quaero, ut de manifestissimis capiamus exordium, utrum tu ipse sis. An tu fortasse metuis, ne in hac interrogatione fallaris, eum utique si non esses, falli omnino non posses? [...] Ergo quoniam manifestum est esse te..." (De lib. arb. II, 3, 7; cf. como lugares paralelos, entre otros, De civ. Dei XI, 26 y De Trin., IV, 12, 21).

40) Cf., por ej., De ord., II, 18, 47 y Sol., II, 1, 1.

41) De los innumerables pasajes a los que cabría remitir aquí, elegimos, por su claridad, los siguientes: De civ. Dei VII, 23, 1; XI, 3; X, 9, 2; De an. et eius or., II, 2, 2; De Gen. ad litt., XII, 24, 51; De fide et sym. X, 23. El orden de las remisiones es respectivo a los puntos mencionados.

42) Con las mismas advertencias de la nota 41, indicaremos los siguientes textos: En. in Ps., 3, 3 y 32, 22; De div. quaest., 83, 7; De civ. Dei XI, 2; Ep. 147, 18; In Io. Ev. XV, 4, 19.

43) Cf. Contra Ac., I, 3, 9.

44) Cf. De ord., II, 14, 39.

45) "Nec idonea est ipsa mens nostra, in ipsis rationibus quibus facta sunt, ea videre apud Deum, ut per hoc sciamus quot et quanta quaeliaque sint etiamsi non ea videamus per corporis sensus" (De Gen. ad litt., V, 16, 34).

46) Cf. De Trin., XIII, 1, 1.

47) "Hinc admonemur esse nobis in abdito mentis quarundam rerum quasdam notitias, et tunc quodam modo procedere in medium, atque in conspectu mentis velut apertius constitui, quando cogitantur: tunc enim se ipsa mens, et meminisse, et intelligere, et amare invenit, etiam unde non cogitabat, quando aliud cogitabat". (Ibid., XIV, 7, 9).

48) Cf. Opera I, 92. Pico observa allí que la tesis objetada pertenece al De Trinitate del Hiponense. Y aun aclara que quien acuñó formalmente la expresión "intelligere abditum" como tal es un autor que también recorre las huellas agustinianas: Enrique de Gante. De hecho, la

expresión discutida se encuentra en las obras de éste: cf. Quodlibeta IV, 7 y IX, 15.

49) Uno de los principales problemas en los que se debatió el agustinismo medieval fue precisamente el de haber intentado explicar los mecanismos del proceso cognoscitivo de modo puntual, a partir de las categorías del Hiponense, para quien, insistimos, sólo importa la fundamentación de la verdad gnoseológica. Ello puede haber obedecido a que los autores del agustinismo medieval trataban de operar, desde otra línea, una explicación —o mejor, una descripción— de la génesis del conocimiento tan prolija y minuciosa como la que ofrecían los escolásticos aristotélicos. Pico retoma el enfoque agustiniano incluso, como vimos, sin intentar llenar sus lagunas, porque está animado por los mismos intereses de Agustín: la imbricación del tema del conocimiento en la ascensión espiritual del hombre.

50) "Ipsa autem visio, intellectus est ille qui in anima est, qui conficitur ex intelligente et eo quod intelligitur: ut in oculis videre quod dicitur, ex ipso sensu constat atque sensibili, quorum detracto quodlibet, videri nihil possit" (Sol., I, 6, 13). "Hoc ergo discernite, aliud esse lumen, quod illuminat, aliud esse quod illuminatur" (In Io. Ev. 35, 8, 3).

51) "Nam mentis quasi sui sunt oculi sensus animae: disciplinarum autem, quaeque certissima talia sunt, qualia illa quae sole illustrantur ut videri possint, veluti terra est atque terrena omnia: Deus autem est ipse qui illustrat. Ego autem ratio ita sum in mentibus ut in oculis est adspectus. Non enim hoc est habere oculos quod adspicere; aut idem hoc est adspicere quod videre" (Sol., I, 6, 12). El pasaje se refiere obviamente a la iluminación en sentido cognoscitivo y no como experiencia mística, pues, en este último sentido, Agustín hubiera aludido a los ojos que dirigen su mirada directamente al sol. En otras palabras, el texto se refiere a ese tipo de luz que brilla para todos, justos y pecadores.

52) "Noli foras ire; in te ipsum redi. In interiore hominis habitat veritas" (De vera rel., 39, 72).

53) "Anima vero negatur eas [formas vel ideas, vel species, vel regulas quae in divina intelligentia continentur] intueri posse, nisi rationalis, ea sui parte qua excellit, id est ipsa mente [...] quasi quadam facie vel oculo suo interiore atque intelligibili..." (De div. quaest., 46, 1-2). De los muchos textos agustinianos viables para fundamentar este punto, citamos sólo éste en virtud de la síntesis que presenta.

54) Cf. En. in Ps. 118, 18. "Audisti quanta vis sit anime ac potentia, quod ut breviter colligam, quemadmodum fatendum est animam humanam non esse quod Deus est, ita praesumendum nihil inter omnia quae creavit, Deo esse propinquius" (De quant. an., 34, 77).

55) Cf. De Trin., IX, 6, 10. "... aliis omnino regulis supra mentem nostram incommunicabiliter manentibus" (ibid.). Para la tesis plotiniana a la que se aludió, cf. Enn., V, 5, 7.

56) "Sic homo Deo sibi praesente illuminatur, absente autem continuo tenebratur; a quo non locorum intervallis, sed voluntatis aversione disceditur" (De Gen. ad litt., VIII, 12, 26. Cf. también IV, 12, 22-23).

57) Cf. ibid., V, 16, 34.

58) Cf. Conf., VII, 17, 23; De vera rel., 31, 58; De lib. arb., II, 12, 33

59) "Quoquo enim te verteris, vestigis quibusdam, quae operibus tuis impressit, loquitur tibi, et te interiora relabentem, ipsis exteriorum formis intro revocat, ut quidquid te delectat in corpore, et per corporeos illicit sensus, videas esse numerosum, et quaeras unde sit, et in te ipsum redeas, atque intelligas te id quod attingis sensibus corporis, probare aut improbare non posse, nisi apud te habeas quasdam pulchritudinis leges, ad quas referas quaeque pulchra sentiſ exterius". Nótese que usa aquí "leges" en lugar de "regulae", pero el sentido es el mismo. Cf. nota 29.

60) Cf. Sermo 43, 2, 3 y 3, 4.

61) "Ratio est mentis motio, ea quae discutitur distinguendi et connec-tendi potens..." (De ord., II, 11, 30).

62) Nos atenemos aquí a una cuestión de principio en la que coinciden

uno y otro autor. Pero ello no significa que, a veces, y desde su formación de retórico, Agustín no "fuerce" una definición, cuando eso conviene a la argumentación con que defiende una tesis determinada (cf., por ej., De civ. Dei II, 21, XIX, 21 y 24). De todos modos, hay pasajes que permiten advertir su preocupación teórica por este tema, como los que aluden a los defectos posibles de una definición, o a las pruebas a las que se la debe someter para verificar su validez (cf. De quant. an., 25, 47 y 29, 57).

63) Cf. De lib. arb. III, 5, 17.

64) "Ratio superior quae ad contemplationem, et inferior quae ad actionem pertinet, in mente una": así titula Agustín el párrafo correspondiente a De Trin., XII, 3, 3, al final del cual se lee la expresión consignada literalmente.

65) "Cum igitur disserimus de natura mentis humanae, de una quadam re disserimus, nec eam in haec duo quae commemoravi, nisi per officia geminamus" (ibid., XII, 4, 4).

66) Cf., por ej., Contra Faust. man., XXII, 52.

67) Cf. De Trin., XIV, 15, 21.

A modo de conclusiónOtra vez san Agustín y Pico della Mirandola

Sobre la base de lo expuesto hasta aquí, quisiéramos establecer ahora algunas precisiones finales. Con el objeto de presentar una visión más global, pero al mismo tiempo más nítida de la presencia de san Agustín en Pico, hemos de tomar distancia respecto de los capítulos anteriores, para intentar abarcarlos con una sola mirada que discierna en qué ámbitos del pensamiento piquiano se da efectivamente dicha presencia y en cuáles no. Sólo esta visión totalizadora nos permitirá dar el último paso hacia la conclusión final de la presente tesis. En efecto, después de haber examinado analíticamente cada una de las piezas claves en las que esa presencia se articula, nos resta presentar sintéticamente el dibujo que resulta de su conjunto. Así podremos proceder después a enunciar nuestra interpretación sobre el significado de tal dibujo y del lugar que ocupa en el diseño general de la historia de la filosofía. Este propósito se podría expresar también en los siguientes términos: en las páginas precedentes, las que constituyen la parte probatoria de esta tesis, hemos procurado mostrar -ateniéndonos al único testimonio irrecusable en estos casos, el de los textos- cómo se verifica la presencia de san Agustín en los diversos planos de la filosofía del Mirandolano. Con ello, creemos haber establecido un hecho. Cabe ahora ofrecer nuestra lectura final sobre el sentido de ese hecho. Pero, como decíamos, para eso es necesario circunscribirlo en su totalidad con exactitud.

Será conveniente, pues, trazar el perfil neto del Agustín que se proyecta sobre el pensamiento piquiano. Y a fin de que resalte la luminosidad de dicho perfil, es menester señalar, simultáneamente, las zonas de oscuridad en las que está inserto. Así, para que se nos revelen con nitidez los alcances de la presencia del Hiponense en Pico, seguiremos un procedimiento que, sólo de manera aparente y paradójica, es parcialmente negativo. Ahora bien, en esta etapa se ha

de distinguir entre el agustinismo y la doctrina puntual de san Agustín. Con arreglo a tal distinción, indicaremos primero las razones por las que, a nuestro entender, no se puede hablar de un "agustinismo piquiano"; después, notaremos cuáles son los temas o ámbitos temáticos del pensamiento de Pico en los que no se da la presencia del Hiponense, es decir aquellos donde, por el contrario, se verifica una llamativa ausencia de éste. Sólo después de haber desbrozado así la cuestión, se pondrá de manifiesto la importancia y la significación de la presencia agustiniana en Pico della Mirandola.

En tal sentido, deben mencionarse varios puntos, en los que iremos precisando las acotaciones anunciadas, según el orden temático seguido en este trabajo. En primer lugar, en su parte primera -que incluye los capítulos I a III-, hacíamos alusión al ambiente agustiniano de la Florencia del siglo XV. Ahora bien, si entrecomillamos la expresión "agustinismo piquiano" -que, por lo demás, no hemos usado hasta aquí-, es porque no la consideramos estrictamente válida. En efecto, en términos generales, el agustinismo en cuanto tal, vale decir como corriente, no es exclusivo del Mirandolano, ni siquiera propio de él. En todo caso, y como señalábamos, es propio de su época, en la medida en que muchos de sus contemporáneos recogen algunas tesis del Hiponense y las hacen suyas. No puede sorprender, pues, que Pico, inmerso en el círculo de la Academia florentina, respirara también él ese clima agustiniano tan particular que, sobre todo después de Petrarca, tiñó la vida cultural, intelectual y especialmente espiritual del Cuatrocientos. Pero no creemos que la significación de la presencia de san Agustín en él obedezca a esta influencia. Dos razones nos llevan a afirmarlo: la primera es que, mientras que en muchos autores de su tiempo los rasgos agustinianos aparecen sobre todo en el plano de la espiritualidad -pensemos, por ejemplo, en el mismo Petrarca-, en el Mirandolano en cambio constituyen, como hemos visto, el eje en torno del cual se articulan sus concepciones filosóficas más importantes. Por otra parte, aun en el orden de la filoso-

fía y la teología racional, ser y declararse "agustiniano" en aquel entonces equivalía prácticamente a ser antiescolástico: no es ésa la posición piquiana, irreductible a cualquier sectarismo dogmático, según vimos en las declaraciones correspondientes a la polémica con Ermolao Barbaro. De manera, pues, que la presencia de san Agustín en Pico no se da al modo como se encuentra en algunos de sus contemporáneos: no incide exclusivamente en el plano emergente de la espiritualidad, sino que lo involucra porque interesa a otros ámbitos más fundantes; así como tampoco es consecuencia de sus circunstancias o del ambiente intelectual que frecuentó.

En segundo término, al final de la parte introductoria, indicábamos la cantidad de citas de san Agustín a las que Pico apela en cada uno de sus escritos, la mayor parte de las cuales hemos tenido ocasión de transcribir y examinar luego, en la parte analítica de esta tesis. Lo hacíamos con el objeto de señalar un dato que nos parece digno de mención, especialmente en un autor cuyo pensamiento pretende constituirse en síntesis histórica nueva. Consignáramos entonces la frecuencia de tales citas textuales o de referencia explícitas porque ellas eran de por sí harto significativas, en el sentido de sugerir que el Hiponense es uno de los autores omnipresentes en Pico. Empero, éste es el momento de acotar la significación de ese dato en cuanto tal, comparándolo con otros, ya que Agustín no es el único pensador que surge reiteradamente en la obra piquiana. De tal confrontación resulta que su nombre aparece en ella con mucho mayor frecuencia que cualquier otro de la Patrística tanto griega como latina; lo mismo ocurre con autores medievales de la escolástica cristiana, como Tomás de Aquino o Duns Escoto, no obstante la declarada admiración que, como veíamos, el Mirandolano les profesó. Otro tanto se comprueba con Avicena, con Averroes, o aun con pensadores medievales de cierta connotación neoplatónica. Más aún, las menciones del Hiponense en los textos piquianos también superan, aunque no tanto, las que se registran de Plotino y de Porfirio. En cambio, son menos que las de Pla-

tón y Aristóteles, circunstancia que sin duda obedece a la atención reflexiva con que Pico maduraba su inconclusa Concordia entre ambos. En lo que atañe a nombres de la tradición cristiana presentes en la obra del Mirandolano, sólo el del Pseudo Dionisio puede rivalizar con el de san Agustín, punto que retomaremos enseguida. Con todo, estas comprobaciones "estadísticas" constituyen un detalle revelador, por cierto, pero no decisivo. Lo decisivo está dado por la hermenéutica textual. Y al adentrarnos en ella, en los capítulos IV a VIII de este trabajo, se ponen de manifiesto dos aspectos de los puntos: primero, que, de hecho, Pico siempre trae a colación las citas de Agustín en apoyo de sus propias tesis y nunca para refutarlo, ni siquiera para alejarse de él con alguna reserva, como en cambio sí lo hace con otros pensadores, por ejemplo, el caso que hemos visto de Avicena y el de autores como Duns Escoto. Con ello, las menciones de textos agustinianos registradas en la obra piquiana no sólo se revelan como cuantitativamente sugestivas; son cualitativamente relevantes. Pero ¿no lo serán también las citas de otros nombres? Esto nos lleva al segundo punto que surge del análisis, el fundamental, aquel que indica que la presencia agustiniana en el pensamiento de Pico no solamente se revela allí donde explícitamente éste alude al Hiponense, sino que, como creemos haber mostrado, subyace en los hitos principales de su doctrina, punto sobre el que también volveremos. En suma, Pico transita por las huellas de Agustín incluso cuando no lo nombra; más aún, se diría que en los casos de silencio sus pasos sobre esas huellas son más firmes y decididos. Es por eso que preferimos hablar de "presencia" y no de "influencia" explícita. De modo, entonces, que la gran cantidad de menciones del Hiponense en los textos piquianos sólo hace sospechar la presencia agustiniana en ellos, pero, para afirmarla de ninguna manera nos hemos restringido al análisis de aquellos pasajes donde se dan supuestos recursos a la autoridad. Un procedimiento así limitado no sólo hubiera adolecido de superficialidad sino que aun sería contrario al mismo espíritu piquiano.

En tercer lugar, así como no se puede considerar a Pico un a-

agustiniano sobre la sola base de la frecuencia con que cita al Hiponense, tampoco es válido suponer —como hacen no pocos intérpretes— que lo es sólo por la orientación neoplatónica asignable en gran medida a su pensamiento. No ponemos aquí en duda dicha orientación que, por lo demás, es precisamente lo que justifica, en la totalidad de la obra piquiana, la paridad de menciones de san Agustín y del Pseudo Dionisio, dada la condición neoplatónica de ambos. Pero es necesario puntualizar nuestra posición al respecto. Al internarnos ya en la parte doctrinal de la presente tesis, anotábamos diferencias importantes que Pico establece en relación con el neoplatonismo. En efecto, en el capítulo V examinábamos la visión piquiana sobre el retorno del hombre a Dios y su unión con él; como es sabido, este tema es una constante neoplatónica, pero lo que no puede juzgarse neoplatónico sin más es el rasgo fundamental de ese planteo: el excepcional papel protagónico atribuido al hombre y a su función en el mundo, que es precisamente lo que caracteriza la antropología del Mirandolano. Hemos mostrado cómo esa nota distintiva —que ha llevado a muchos a calificar a Pico de "neoplatónico del Renacimiento"— está construida justamente sobre la doctrina agustiniana del libre albedrío adánico. De manera semejante, tanto en el capítulo VI, que aborda la teología racional de Pico, como en el VIII, dedicado a su concepción gnoseológica, tuvimos ocasión de consignar el rechazo, no por implícito allí menos evidente, que opone a una doctrina central del neoplatonismo: la de la emanación. En nuestra opinión, este solo hecho basta por sí mismo para formular serias reservas al "neoplatonismo piquiano", por lo menos, en el sentido más ortodoxo o tradicional del término. No obstante, se podría conceder que todas las demás tesis presentan esa orientación. Ahora bien, lo cierto es que ni una sola de ellas es ajena al Hiponense: los aspectos del neoplatonismo tradicional que Pico rechaza son los mismos que Agustín había rechazado, mientras que las doctrinas que acepta de esa corriente —y sobre todo su enfoque— son las tesis y la perspectiva que subyugaron a Agustín. De modo que nos oponemos a la interpretación que concedería que Pico es "agusti-

niano" por ser neoplatónico; sosteneros, en cambio, la visión inversa: es debido a que construye su doctrina sobre bases agustinianas que el neoplatonismo queda incorporado en ella. Dicho en otros términos, el Mirandolano sigue el esquema neoplatónico no como Plotino lo diseña, sino exclusivamente como san Agustín lo adopta: hasta allí donde no sea incompatible con la Escritura o no se aleje de ella. Más aún, ni en la biografía ni en los escritos piquianos se registra, ante las versiones del neoplatonismo renacentista, nada semejante a ese entusiasmo deslucido que Agustín confiesa ante su propio descubrimiento de los textos plotinianos. Por eso, entendemos que Pico no sólo rechaza el neoplatonismo extra-agustiniano -que es el no cristiano- sino que además el propio neoplatonismo decantado ya en Agustín sufre en él, por razones de necesidad histórica, una segunda decantación, es decir que atraviesa otro filtro.

En cuarto término, y también a diferencia de lo que ocurre con otras doctrinas de la época aun cercanas a la piquiana, los rasgos centrales de la misma no son agustinianos porque respondan al agustinismo medieval, es decir porque revelen tesis elaboradas por escolásticos antiaristotélicos, las cuales encuentran su primer origen en los textos del Hiponense. En los escritos piquianos resuenan los de Agustín directamente, o sea sin mediación posterior. Esto se comprueba al recordar, por ejemplo, nuestro capítulo VII, en el que aludíamos a la importancia que reviste en la ontología piquiana la doctrina de los vestigios trinitarios a los que, también sobre las huellas del Hiponense, se refiere, para mencionar un caso, san Buenaventura, para quien la naturaleza conduce a Dios y lo espeja; en Pico se trata, por el contrario, de aquellos rastros de los que habla Agustín mismo. Y si bien los expresa en los términos propios de su época -es decir como lo que después se llamó "trascendentales"-, lo cierto es que conceptualmente sigue a san Agustín y no a los agustinianos de la Edad Media. De manera semejante, cuando abordó el problema del conocimiento -como vimos en el capítulo VIII-, bien hubiera podido apelar a las elaboraciones medievales hechas al respec-

to por un Enrique de Gante -cuyos escritos nos consta conocía-, para cubrir esas zonas que Agustín había dejado en la indefinición. Sin embargo, comprobamos que Pico prefiere atenerse a la posición del Hiponense, aun con todos los interrogantes que ésta suscita, antes que corregirlo con las modificaciones que históricamente pueden haberla enriquecido. Nos referimos, especialmente, a las variantes del agustinismo encarnadas en la tradición franciscana que, como señalamos en el capítulo I, tuvo una honda influencia en el siglo XV. El Mirandolano conocía en profundidad los textos de san Agustín, conocía también el agustinismo; pero, sobre todo, sabía que no se trata de lo mismo. Y se inclina por lo primero. Así, nos negamos a hablar de un "agustinismo" propiamente dicho, porque tampoco es una corriente en la que deliberadamente se inscriba. Atengámonos al "at ego ita me institui, ut in nullius verba iuratus.." que tipifica su actitud intelectual y que él mismo respetó en su obra. Pero, paradójicamente, este no agustinismo picquiano subraya, en lugar de excluir, la presencia del Hiponense, la cual, también por el hecho de darse sin intermediarios, opera de manera determinante y neta en lo medular de su pensamiento.

En síntesis, la presencia de san Agustín en Pico della Mirandola a) no obedece al clima agustiniano de la época; b) no puede afirmarse sin más por las apelaciones explícitas al Hiponense; c) no es reductible al sesgo neoplatónico de su pensamiento; d) no responde a los diversos matices del agustinismo medieval heredado por el Cuatrocientos. Por el contrario, son los textos mismos de Agustín los que resuenan en sus escritos. Y aun así no siempre se verifica esa resonancia.

Párrafo aparte merece el quinto y último punto que queríamos señalar y que concierne ya no al agustinismo sino a los puntos de la misma doctrina de san Agustín curiosamente soslayados por el Mirandolano. En tal sentido, nos interesa destacar el más significativo: se ha de recordar la importancia que, según indicamos en su oportunidad, Pico asigna a la magia, especialmente en las etapas de su evolución previas al acercamiento definitivo a Savonarola. Nos detendremos en

este tema no sólo porque contribuye a terminar de ubicar históricamente la figura de Pico y el sentido de su propuesta, sino también porque, por contraste, arroja luz sobre la intervención que le cupo a san Agustín en la elaboración de la misma. Por otra parte, los matices "mágicos y cabalísticos" del pensamiento piquiano son, quizá, los que más llaman la atención del hombre contemporáneo, reuente a tales intereses, aunque dichos matices no revisten en sí mismos una gran relevancia filosófica. Para nosotros, importa ahondar en el lugar y la función que el tema de la magia ocupa dentro de la doctrina piquiana y su economía interna, con el objeto de examinar especialmente si dicha tesis -que tanta resistencia despertó en su tiempo y que, por cierto, Pico no reivindicó como agustiniana- es contraria o no al pensamiento del Niponense.

Al respecto, es necesario volver ahora sobre algunos puntos ya indicados, para formular precisiones: recordemos que, en Pico, la magia no concierne a ningún tipo de supuesto saber acerca de lo sobrenatural; por el contrario, es la coronación de las ciencias naturales. Reviste así el carácter de cierta "sabiduría práctica" que emana del conocimiento de ellas, y constituye, por ende, uno de los grados más altos que el conocer humano puede alcanzar por sí mismo, es decir sin el auxilio de la revelación religiosa (1). Pero éste es el sentido positivo de la magia, que Pico se ocupa de deslindar del negativo. En efecto, así como discierne entre la astrología a secas -que se identifica con lo que hoy llamaríamos "astronomía"-, y la astrología divinatoria -a la que, como hemos visto, combate firmemente-, también distingue entre la magia, entendida según lo anunciamos, y la goeteia, que es la mera apariencia de ella, o bien su uso con intención moralmente reprobable. Establecida esta distinción en las dos primeras "conclusiones mágicas", el Mirandolano elabora su noción de magia en sentido positivo, trazando las posibilidades y los límites que existen en el dominio de las fuerzas naturales. Y lo hace con un objetivo que no es sólo "científico" sino también y fundamentalmente apologético: lo que

se propone es sostener que los milagros de Cristo confirman su divinidad, en cuanto que la índole de ellos prueba que, para actualizar así las fuerzas de la naturaleza, se requirió su autoridad personal. En la perspectiva piquiana, únicamente quien domina la magia puede advertir la distancia que media entre lo que él mismo puede hacer y los milagros que se consignan en el Evangelio. En ambos casos, se actúa sobre las vinculaciones de sympathia que unen a las cosas naturales; la diferencia radica en cómo se lleva esto a cabo en uno y otro.

Esta concepción sobre la magia y su eficacia natural -que hace del mago una suerte de ministro de la naturaleza y no su artífice- tiene su origen en Plotino, como el mismo Pico observa en el Discurso (2). Se refiere a la Enéada IV, donde, valiéndose de metáforas, Plotino se extiende acerca de las posibilidades de la magia (3). La posición plotiniana parte de una concepción de la naturaleza que señala en ella un orden único y racional, pero también necesario. Por eso, las intervenciones mágicas en el mundo natural provocan consecuencias que son inevitablemente proporcionales a aquellas. Ahora bien, dado el propósito apologético que subsidiariamente lo animaba respecto de este tema, el Mirandolano no puede seguir rigurosamente el esquema neoplatónico (4). En efecto, la concepción de un orden natural rígido y necesario excluye la posibilidad de que un Dios personal, movido por la oración de los hombres, intervenga en él, modificando en algo el curso de la naturaleza. En otras palabras, la concepción plotiniana excluye la posibilidad misma del milagro, dado que dicho curso, en virtud de su necesidad, es visto como absolutamente inalterable. Seguir de manera puntual a Plotino en este tema hubiera sido, pues, contraproducente para los objetivos piquianos, entre los cuales figura mantener una perspectiva cristiana de la realidad. Ante esta dificultad, Pico opta por un camino que confirma nuestra tesis interpretativa acerca de su posición respecto del neoplatonismo: cuando las doctrinas platónicas lo alejan del Cristianismo, las abandona y apela al Hiponense. En este caso, hace suyos los matices que san Agustín imprime a la doctrina tradicional de las ra-

rationes seminales: esos principios que, dando a las cosas naturales su razón de ser, garantizan el orden racional del mundo. Pero, en la perspectiva agustiniana, por una parte, ellas no resultan de una emanación ciega y necesaria, sino de una libre decisión divina. Por otra, el Hiponense establece dos órdenes diferentes de rationes seminales: el de aquellas cuyo desarrollo y actualización conforma el curso habitual del mundo natural, y el de aquellas otras que subyacen en él latentes y como puras potencialidades. Precisamente, para que esas potencialidades de las occulta seminorum semina se actualicen, se requiere esa particular intervención divina conocida como "milagro". Para acudir a un ejemplo, en el primer caso, tenemos la vid que actualiza en su lenta alquimia las rationes seminales del vino, contenidas en el agua que baña sus raíces; en el segundo, a Cristo que, en las bodas de Caná, actualiza directamente los contenidos del vino en el agua (5). Es obvio que ninguna otra visión sobre la naturaleza, su orden y su constitución podía ser más apta que la agustiniana para proveer a Pico de la base teórica que le permitiera, a la vez, salvar la posibilidad de la intervención divina en el milagro y la validez de la magia natural, que muchas veces se identifica con la actividad del alquimista.

Ahora bien, es innegable que la conciencia que el Mirandolano tenía de ese hecho se revela en sus pasajes claves al respecto, dado que éstos no parecen sino una paráfrasis de los agustinianos (6). Sin embargo, lo cierto es que, precisamente en el tema de la magia, que constituye uno de los puntos álgidos y más controvertidos de su propuesta, Pico rechaza convocar en su apoyo la autoridad del Hiponense. Este silencio es significativo y requiere una explicación. A nuestro entender, ella está dada por el hecho de que ninguna forma de la magia ha encontrado favor a los ojos de san Agustín. Y esto obedece a que, en la perspectiva agustiniana, aunque las leyes ocultas del orden natural instaurado por Dios entrañen no sólo la posibilidad del milagro, sino también la de que el mago domine algunas de ellas, no obstante, las intervenciones de éste se consideran siempre como pro-

venientes de una inspiración demoníaca. Esta valoración negativa es coherente con la actitud agustiniana ante el conocimiento humano, que difiere de la de Pico: para el Hiponense toda ciencia profana implica la tentación de la soberbia en mayor grado que la promesa de una ascensión real del alma a Dios. De ahí la inapelable condenación que la actividad del ego recibe por parte de san Agustín (7). Así pues, en su defensa de la magia como sabiduría natural, invocar al Hiponense habría constituido para Pico un caso de doble filo: si bien lo proveía de una base teórica irobjetable y consolidada por la tradición que recibe Occidente, la valoración negativa que Agustín asigna a esa forma de la sabiduría se hubiera vuelto decididamente contra él.

Si nos hemos detenido en este tema es porque, a pesar de no ser el más importante desde el punto de vista de una fundamentación filosófica asumido en esta tesis, se revela como sintomático, en la medida en que, en una visión global de la presencia agustiniana en Pico, constituye la contraprueba final de lo que sobre ella hemos venido sosteniendo. En efecto, en primer lugar, demuestra el conocimiento profundo y aun la familiaridad que el Mirandolano tenía de los textos agustinianos, lo cual le permite hasta parafrasearlos, como en este caso. En segundo término, la omisión de las menciones de san Agustín en el tema que nos ocupa —y que hubieran sido fatales para la defensa de su propia posición— prueba, por contraste, la conciencia que Pico tenía acerca del peso del Hiponense en cuanto auctoritas. En tercer lugar, el uso que efectivamente hace de las doctrinas agustinianas, incorporándolas al fundamento teórico de las propias, revela que Pico no se dirige a Agustín en busca de sentencias literales e inapelablemente dogmáticas, sino en procura de la síntesis filosófica cristiana más originaria y fundante que se había elaborado hasta él.

El último punto mencionado nos ha introducido ya en el tema del sentido de la presencia agustiniana en los textos de Pico della Mirandola. Hemos visto cómo no sólo la concepción de filosofía sino las

mismas tesis filosóficas de Pico iban mostrando sus coincidencias con las de san Agustín. Tales convergencias tienen lugar sobre los ejes de los dos intereses comunes a ambos: Dios y el alma humana, entre los cuales el mundo constituye lugar de peregrinaje y ascensión del hombre hacia su Creador, concebido trinitariamente, es decir en sentido cristiano. Así pues, la preocupación por el destino trascendente del hombre se revela como motivo principal que anima las especulaciones de uno y otro pensador. Con todo, es manifiesta una diferencia fundamental: el discurso que formula al respecto el obispo de Hipona —desde y por su condición de tal— se dirige específicamente a los cristianos; el de Pico está destinado a todos los hombres. Ello obedece, en última instancia, a las distintas situaciones históricas que uno y otro hubo de enfrentar.

Ante la pregunta acuciante por el destino humano último, ambos autores han planteado que el hombre, para evitar su dispersión—perdición, debe prestar oído a la convocatoria divina. Sólo así podrá entender su propio ser, visualizar su posible plenitud y comprender el escenario desde el cual dirigirse a ella. De ahí los ataques que uno y otro dirigen contra todo tipo de doctrina filosófica que desdeña el tema de la felicidad sobrenatural y que, por eso mismo, se hace pasible para ambos de la acusación de superficialidad. Harto conocidos son los embates que por esta razón Agustín dirige contra escépticos y hedonistas. Por su parte, Pico —menos proclive que el Hiponense a la agresividad polémica—, llama "scioli, vappae et nebulones" a quienes no privilegian ese tema en sus respectivas doctrinas filosóficas. Es difícil establecer el blanco preciso de tales expresiones piquianas. Independientemente de casos como el de Ermolao, lo más probable es que fueran pensadores de ciertas líneas aristotélicas de la época, para los que plantear una felicidad humana sobrenatural era cosa científicamente infundada, como algunos alejandrinos o ciertos averroístas. Los primeros negaban, en general, la inmortalidad del alma y todo destino ultraterreno. Los segundos circunscribían esa negación al

alma individual y afirmaban la subordinación de ella en el Intelecto único, en unión con todas las demás. Y, lo que es más decisivo, fe y razón eran presupuestas por el averroísmo como ámbitos paralelos, es decir que lo considerado verdadero en uno podía no serlo en el otro, sin que ello fuera, para esta corriente, objeto de preocupación: nos referimos a la ya mencionada doctrina averroísta de la "doble verdad".

La posición agustiniana era la opuesta. Así, Pico apela al núcleo mismo de ese pensamiento y al "credo ut intelligam" que lo rige para fundar sobre él su propia doctrina. Pero, ciertamente, no asume ni aplica dicho principio como san Agustín lo había hecho. No hubiera podido ser de otra manera, dada la diferencia de las respectivas situaciones históricas de ambos. En lo que concierne al "credo", que constituye la primera parte del mencionado principio, recordemos, en primer lugar, que al recorrer su itinerario intelectual y espiritual hemos visto que Pico reivindica permanentemente su condición de cristiano, y no lo hace sólo a título personal, sino desde su misma condición de intelectual de la época, imprimiendo ese sesgo a su doctrina. De manera, pues, que nada le es más ajeno que el planteo averroísta de la doble verdad (8). Ahora bien, Agustín se enfrenta a una situación en la que el hombre de su tiempo, aun el creyente, ve derrumbarse su propia existencia ante la caída de Roma. Y lo exhorta a volverse a la Escritura para construir desde la fe en ella un nuevo mundo, es decir una nueva configuración histórica, desde el momento en que lo invita a edificar su vida individual y social sobre nuevos principios. Tal configuración histórica nueva resultó la de la Cristiandad. El "credo" del lema agustiniano es, pues, la fe en la Escritura. En cambio, en el siglo de Pico es la Cristiandad misma la que se está resquebrajando. Y el Mirandolano percibe que uno de los ámbitos en los que la crisis se muestra más aguda es el espiritual: la quebrantada y conflictiva religiosidad de la época no brindaba un punto inicial de apoyo a la esperanza acerca de un destino trascendente que, por otra parte, dotara de sentido a la trayectoria del hombre en el

mundo. Entonces, se propone volver a los orígenes de la concepción cristiana al respecto, desandando así el camino que había llevado a tal situación. Pero en esos orígenes encuentra el texto sagrado ya mediatizado por sus primeras y decisivas interpretaciones, entre ellas, la agustiniana. De manera, pues, que el credo piquiano -que se propone ser una fe de prístina esencia- no podía sino involucrar la perspectiva del Hipomenense.

Con todo, y en segundo término, dicha perspectiva no constituye la única interpretación originaria de la palabra divina. Había también otras, como las de la Patrística griega, que Pico no desdén. Pero, a diferencia de ellas, la agustiniana se le ofrecía como inobjetable no sólo por su indiscutida ortodoxia -aspecto que no habría bastado para interesar al Mirandolano-, sino por su permanente vigencia en el mundo occidental. Más aún, en cuanto identificado con la Cristiandad, ese mundo -que, en el siglo de Pico, veía debilitarse sus cimientos y vacilaba ante el poder oriental-, había sido fundado en gran medida por la palabra de Agustín, a la que era necesario, pues, recurrir. En este punto, también hemos de recordar algo ya apuntado en nuestra revisión del itinerario piquiano: las actitudes osadas y heterodoxas del joven filósofo y su afán por incursionar en terrenos poco hollados no deben hacer olvidar el conocimiento que poseía de las doctrinas filosóficas y teológicas más importantes llegadas hasta él y sobre todo, su respeto hacia aquellas cuya solidez había sido probada por la tradición. Lo vimos, por ejemplo, en su defensa de los escolásticos cristianos ante Emolao. Si ésa es su actitud ante corrientes de pensamiento ya tradicionales, dado que contaban más de dos siglos, tanto más profunda habrá sido su estimación reflexiva acerca de aquella otra que selló el origen mismo de la cultura occidental. Así pues, el credo piquiano no sólo involucra sino que privilegia una concepción cristiana de la realidad de corte agustiniano.

En tercer lugar, el credo no estaba cerrado a la razón; por el contrario, se proponía como fundamento de ella, integrando así el pensamiento a la constitución de una cosmo-antropovisión, en suma,

de una sabiduría de vida. Como tal, ésta no se limitaba a la fe en la literalidad de la palabra divina, antes bien, implicaba el estar sustentada por una elaboración filosófica de la misma. Y esto es exactamente lo que Pico buscaba. Sería ocioso insistir en el papel privilegiado que él asigna a la razón en la vida de los hombres y en la búsqueda que éstos hacen de su destino. Se ha llegado a hablar —en nuestra opinión, exageradamente— del "intelectualismo" piquiano. En todo caso, lo cierto es que, así como la contemplación intelectual fue el norte de su existencia personal, su exhortación a apelar a la razón siguió el aspecto ético de su propuesta global, es decir de la nueva síntesis que se proponía construir para ofrecerla como fundamento de unidad y de paz. De tal modo que, por la actitud que implica ante el examen racional de los contenidos de una fe, el credo de Pico es el del lema de san Agustín; no, por ejemplo, el de un Tomás no, línea a la que se acerca Savonarola, pero de la que el Mirandolano está muy lejos.

En resumen, la base filosófica de la nueva síntesis que Pico intentaba construir, su núcleo fundamental, debía reunir, al menos, tres requisitos: en primer lugar, debía ser cristiana, dado que ésa es la perspectiva piquiana de la realidad; en segundo término, debía ser originaria, en el sentido de estar próxima a la fuente misma de la Cristiandad y no modificada por ulteriores interpretaciones que la adecuaban a las exigencias de diversos momentos ya pasados; por último, debía estimar, por principio, la razón como órgano universal de búsqueda del sentido de la vida humana. Sumados estos tres elementos, el resultado sólo podía ser: la doctrina de san Agustín.

Pero el intelligere que completa el lema agustiniano recogido por Pico tiene, en uno y otro caso, objetos diversos. En efecto, si bien la fe cristiana constituye un punto de partida común para interpretar el ser de Dios, del hombre y de la naturaleza creada, eran diferentes realidades históricas las que, también desde ella, Agustín y Pico debían comprender. El mundo por el que debía transitar el

hombre del siglo XV hacia su encuentro con Dios y en compañía de los demás seres humanos presentaba una problemática muy distinta de aquel otro mundo que había desafiado a san Agustín. En el caso del Hiponense se trataba, sobre todo, de la falta de unidad entre los mismos cristianos puesta de manifiesto en la proliferación de sectas que entonces se defendían contra los paganos, pero que también combatían entre sí, reivindicando cada una la auténtica interpretación de la Escritura. Moniqueos, pelagianos, donatistas, entre otros, desgarraban la vida espiritual y social de aquel tiempo, y no conseguían así ofrecer una nueva propuesta unánime sobre el sentido de la existencia ante el derrumbe del mundo humano provocado por el quebranto de Roma. Así, san Agustín emprende una gigantesca tarea: da el paso más decisivo en cuanto originario en la constitución del dogma, erigiéndose de esa manera en la mayor auctoritas de la Cristiandad, cuya unidad selló. Lo hizo sobre las bases filosóficas de las que disonaba —como es cabido, especialmente las neoplatónicas—, pero rechazando a la vez las tesis fundamentales de los adversarios con quienes polemizaba. Dichas tesis quedan así fuera de la doctrina cristiana, cuyo perfil neto él va dibujando, al conformar a lo largo de toda su vida la primera gran síntesis sobre la que Occidente se apoya en los siguientes diez siglos.

El drama de desunión al que Pico se enfrenta es de distinta índole. Cuando redacta su Discurso de apertura a la frustrada discusión en Roma con filósofos y teólogos de su tiempo, subraya: "Múltiple, oh Padres, es en nosotros la discordia; tenemos luchas internas graves y peores que las guerras civiles". Creyó innecesario mencionar explícitamente, además de la imposibilidad que encontraba la Cristiandad para establecer un diálogo con los turcos que se cernían sobre él, y aun con los hebreos, ciertas líneas del evangelismo humanista nórdico que se iba alzando contra Roma, los nuevos modos y criterios de vida paganos propugnados por algunos humanistas contra la tradición cristiana, la impaciencia de quienes exigían renovación espiritual y moral contra el nepotismo y la corrupción de la jerarquía eclesiástica,

la confusión resultante de diversas formas de superstición que -junto con la astrologia divinatoria- se insinuaban contra una espiritualidad "ortodoxa", cuya formulación ya no respondía a las necesidades del hombre de la época. Y, sobre todo, se refería a las luchas intelectuales: tal vez haya pensado en la debilidad de la escolástica del siglo XV que, formalizante y estéril, se revelaba impotente contra la seducción de la doble verdad averroísta y el "cientificismo" de los seguidores de Colhar. Así, el Mineralogico advierte la urgencia de dar una nueva expresión, más amplia e integradora, a la concepción cristiana que había regido en Occidente hasta él. Y esto no sólo para recomponer la unidad interna del conjunto de los creyentes, sino también para proponer, desde esa renovada formulación, la base de una unidad entre todos los hombres. Pero recordemos que la Oratio -el documento más genuino que poseemos sobre la intención final del proyecto piquiano-, también señala, a continuación del diagnóstico, la vía de solución: sólo la filosofía social podrá componer esas discordias, sólo la dialéctica colmará los desórdenes de la razón extraviada en silogismos casuísticos, sólo la filosofía natural tranquilizará los conflictos de opinión. Con todo, sigue diciendo, la verdadera paz estable es don y privilegio de la teología (9). La propuesta piquiana se dirige a "una unión indisoluble, a una amistad concorde por la cual los hombres no solamente confluyen en ese único Espíritu que está por encima de todo espíritu, sino que también se unen en uno solo" (10): el Hombre. Dicha unidad no se funda exclusivamente en el amor, ni, menos aún, en la benevolencia griega; es unidad de concordia, que no consiste en identidad de opiniones sino en una armonía dada por el fin último y común: el Espíritu divino trascendente. Este debía ser presentado con categorías que pudieran, en ese tiempo, convocar universalmente. De este modo, la ética piquiana no responde a un determinado dogma, pero tampoco es una ética autónoma. La unidad y la paz buscadas por el princeps Concordiae tienen un fundamento metafísico-teológico.

Por lo que hemos dicho, nadie mejor que san Agustín podía pro-

porcionarle, desde el Cristianismo hacia la universalidad, el núcleo de ese fundamento metafísico-teológico, en el sentido de la teología racional. Por ello, en todos los planos esenciales del pensamiento piquiano reaparecen los principios rectores de la filosofía agustiniana. No sucede lo mismo con las doctrinas del Hiponense que se inscriben en el ámbito de la teología dogmática. Como es obvio, esto obedece al hecho de que, si Pico hubiera hecho suyas estas últimas, tal vez hubiese podido mantener la posibilidad de una renovación espiritual del Cristianismo, pero sin ánda se hubiera cercenado la de una apertura universal del mismo.

Así pues, los nombres de Agustín y de Pico della Mirandola aluden a dos destinos -y, por ende, a dos combates- diferentes, pero a una misma misión: la de la unidad. En un caso, se trata de la de la Iglesia; en el otro, la de todos los hombres. Para diseñar este último proyecto, el Mirandolano hace una relectura de la síntesis agustiniana desde los intereses de su propio tiempo, que reclamaba un nuevo enfoque de la realidad, una nueva ética y una nueva espiritualidad. Nada de esto se haría posible soslayando la elaboración de una nueva síntesis filosófica. Buscando los cimientos que le permitieran construirla, Pico se vuelve a la que san Agustín había elaborado. En resumen, el sentido de la presencia agustiniana en Pico della Mirandola se puede desglosar en dos puntos esenciales:

- 1) subyace en todos los órdenes que articulan el pensamiento piquiano, porque dicha presencia se busca como núcleo de fundamentación filosófica de la nueva síntesis a construir;
- 2) se verifica como apelación al más sólido punto de partida de la tradición occidental que había postulado el destino trascendente del hombre, para formular desde él una propuesta universal de unidad doctrinal.

Independientemente de la brevedad de la vida de Pico, a la que podría imputarse la falta de concreciones y aun de precisiones sobre su propuesta, cabría objetar la viabilidad histórica de la misma, es

decir sus posibilidades de ser llevada a la efectivización. Sin embargo, hacemos propia al respecto la observación de un estudioso del Mirandolano: "Medido por patrones externos, no hay inconveniente en reconocer que el proyecto que guió su vida tiene más sabor de fracaso que de triunfo. No obstante [...] lícito es reivindicar que esos escasos años trazan una curva perfectamente legible y completa. La muerte, en lo esencial, no tronchó su destino; Pico es la vocación que pudo parecer fallida y que quizás él mismo estimó como un sueño que los acontecimientos destruyeron" (11). Pese a ello, esa vocación conserva para nosotros un valor de doble dirección: hacia el pasado, por el diagnóstico que entraña, nos permite estimar mejor históricamente la problemática de un momento tan complejo y decisivo como el siglo XV. Desde el presente -y tal vez también hacia el futuro- su valor estriba en haber propiciado una nueva visión de la humanidad según la cual ella, aunando las pluralidades que enriquecen su trayectoria, avance, en trabajosa concordia, hacia la humanización que Dios le ha asignado como tarea permanente al crearla.

NOTAS AL CAPITULO IX

- 1) En su Apologia, puntualiza textualmente el Mirandolano: "Si ergo Magia idem est quod sapientia, merito hanc practicam scientiae naturalis, quae praesupponit exactam et absolutam cognitionem omnium rerum naturalium, quasi aspicem et fastigium totum philosophiae, peculiari et appropriato nomine Magiam, id est sapientiam [...] appellare voluerunt" (Opera I, p. ,70).
- 2) Cf. DHD, 152. Para ilustrar mejor la posición piquiana al respecto, conviene consultar el trabajo de Yates, F., "Giovanni Pico della Mirandola and Magic", en L'Opera e il pensiero..., 159-203.
- 3) Cf., por ej., En.IV,4,40. Allí Plotino compara el campesino que combina la vida al olmo, con el mago que une la tierra al cielo, es decir que vincula los seres inferiores a los recursos y las potencias de los superiores.
- 4) En esto, debemos mucho a las agudas observaciones hechas por el Prof. Valcke, en su comunicación al Convegno Internazionale su sant'Agostino, Institutum Patristicum Augustinianum, 1987. Por gentileza de las autoridades del mismo, hemos recibido las pruebas de página del mencionado trabajo. En ellas, éste figura en las páginas 1303-1323: "Influence d'Agustin sur la pensée de Jean Pic de la Mirandole". Debemos aclarar, no obstante que, si bien adherimos a las observaciones puntuales del Prof. Valcke, no compartimos en cambio la valoración que hace a partir de las mismas y que parecen apuntar a mostrar una escasa presencia agustiniana en Pico, sobre la base de los silencios de éste cuando aborda los temas por los que después se lo ha recordado. Insistimos en sostener ^{que} aspectos como la magia, la cábala o cierto entusiasmo juvenil por algunas vertientes del pensamiento oriental son las curiosidades que el pensamiento piquiano puede presentar al hombre moderno o al contemporáneo. Pero de ninguna manera constituyen lo medular de su doctrina.
- 5) Cf., por ej., De civ.Dei XXI,5,7 y 8; In Io.Ev. 24,1; y, sobre todo, De Trin. III, 8, 13 y 15.

- 6) Volvamos sobre el texto piquiano del DHD, 152: "Haec, inter sparsas Dei beneficio et inter seminatam mundo virtutes, quasi de lateribus evocans in lucem, non tam facit miranda quam facienti naturae sedula famulatur. Haec universi consensum [...] introrsus perscrutatius rimata. et. mutua. naturarum. cognitionem. habens. respectum. [...] in mundi recessibus, in naturae gremio, in promptuariis arcanisque Dei latitantia miracula, quasi ipsa sit artifex, promit in publicum...". Este texto es prácticamente una glosa del pasaje agustiniano del De Trin. III, 8, 13 al que hemos remitido: "Nec sane creatores illi mali angeli dicendi sunt, quia per illos magi resistentes famulo Dei, ranas et serpentes fecerunt: non enim ipsi eas creaverunt. Omnium quippe rerum quae corporaliter visibiliterque nascuntur, occulta quaedam semina in istis corporis mundi huius elementis latent. Alia sunt enim haec iam conspicua oculis nostris ex fructibus et animantibus, alia vero illa occulta seminorum semina, unde iubente Creatore produxit aqua prima sui generis germina et prima sui generis animalia".
- 7) Repárese, por ej., en el primer subrayado del último texto transcrito. A ello deben añadirse los siguientes lugares del De civ. Dei: VII, 35 y VIII, 19.
- 8) Hay, al respecto, un acertado comentario de Bruno Nardi en su "La mística averroística e Pico della Mirandola", en Umanesimo e Machiavelismo, Padova, 1949. Nardi subraya la pronta decepción que el joven experimentó hacia ese tipo de mística, por considerar que "dans ce mirage de félicité, conçue intellectuellement, il y avait quelque chose de froid et d'artificiel, qui ne pouvait satisfaire les aspirations spirituelles nourries en l'âme par quinze siècles de vie chrétienne" (p.71).
- 9) Cf. DHD, 116 y ss.
- 10) "... individua copula, unanimi amicitia, qua omnes animi in una mente, quae est super omnem mentem, non concordent adeo, sed [...] unum penitus evadant". Ibid., 118.
- 11) Ruiz Díaz, A., Pico della Mirandola. Discurso..., pp. 10-11.
-

BIBLIOGRAFIA

Textos

Para el manejo de las obras piquianas nos hemos atendido principalmente a la que aún hoy se considera la edición más autorizada de las mismas:

GARIN, E., G. Pico della Mirandola. De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno e scritti vari, Firenze, Vallecchi, 1942, t.I. Salvo indicación expresa en contrario, las citas remiten siempre a esta edición, consignando sólo las páginas correspondientes. Las abreviaturas empleadas para cada obra son:

Commento alla canzone d'amore di G. Benivieni: CCA

De ente et uno: DEU

De hominis dignitate: DHD

Heptaplus. De septiformi sex dierum Geneseos enarratione: Hept.

Para la obra antiastrológica de Pico se ha recurrido a la misma edición, publicada en los tomos II y III en 1946:

G. Pico della Mirandola. Disputationes adversus astrologiam divinatricem: DAAD.

Cuando se cita cualquier otro escrito piquiano se remite a:

IOANNES PICUS MIRANDULANUS, Opera omnia, Torino, Bottega di Erasmo, 1971, 3 vols. En este caso, se emplea la abreviatura Op. y se consigna tomo y paginación.

En lo que concierne al aspecto biográfico de Pico, la fuente utilizada fundamentalmente es la redactada por su sobrino:

PICO DELLA MIRANDOLA, Gian Francesco, Ioannis Pici Mirandulae vita, tradotta da Tommaso Sorbelli, Modena, Aedes Muratoriana, 1963.

Bibliografía

La bibliografía que se consigna a continuación, dividida en libros y artículos, es únicamente la que se ha consultado. Constituye gran parte de toda la relevada sobre el tema, pero excede la que se cita en el presente trabajo.

Libros:

- . Baker, D., G. Pico della Mirandola, Sein Leben und Werk, Dornach, Philosophisch Anthropologischer Verlag am Goetheanum, 1983.
- . Cassirer, E., Individuo y Cosmos en la filosofía del Renacimiento, Buenos Aires, Emecé, 1951.
- . Colomer, E., De la Edad Media al Renacimiento, Barcelona, Herder, 1975.
- . Craven, W.G., G. Pico della Mirandola. A Symbol of his Age, Gèneve, Droz, 1981.
- . Cruzel, H., Une controverse sur Origène a la Renaissance: J. Pic et Pierre Garcia, Paris, Vrin, 1977.
- . Di Napoli, G., G. Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo, Roma, Desclée, 1965.
- . Dorez. L.-Thuasne, P., Pic de la Mirandole en France, Paris, 1897.
- . Dulles, A., Princeps Concordiae. Pico della Mirandola and the Scholastic Tradition, Cambridge, Massachussets, 1941.
- . Fiorentino, F., Filosofia del Medioevo e del Rinascimento, Firenze, 1946
- . Garin, E., G. Pico della Mirandola. Vita e dottrina, Firenze, Sansoni, 1937.
- . Idem, La cultura filosofica del Rinascimento italiano, Firenze, 1961.
- . Idem, Ritratti di Umanisti, Firenze, Sansoni, 1967.
- . Hermans. F., Histoire doctrinale de l'Humanisme chrétienne, Tournai-Paris, Casterman, 1948, 3 vols.
- . Gautier-Vignal, L., Pic de la Mirandole, Paris, 1938.
- . Kibre, P., The Library of Pico della Mirandola, New York, M.U.P., 1936.
- . Kristeller, P.O., Le thomisme et la pensée italienne de la Renaissance, Montreal-Paris, 1967.

- . Idem, Ocho filósofos italianos del Renacimiento, México, FCE, 1970.
- . Idem, La tradizione classica nel pensiero del Rinascimento, Firenze, La nuova Italia, 1975.
- . Idem, Renaissance Concepts of Man, New York, 1972.
- . Lubac, H. de, Jean Pic de la Mirandole. Etudes et discussions, Paris, Aubier Montaigne, 1974.
- . Mercati, G., Codici latini. Pico Grimani Pio, Vaticano, 1938.
- . Mondolfo, R., Ensayos sobre el Renacimiento italiano, Tucumán, 1950.
- . Monnerjahn, R., G. Pico della Mirandola. Ein Betrag zur philosophischen Theologie des italienischen Humanismus, Wiesbaden, 1960.
- . Pignagnoli, F.S., G. Pico della Mirandola. La dignità dell'uomo, Bologna, Pàtron, 1970.
- . Ruiz Díaz, A., Pico della Mirandola. Sobre la dignidad del hombre, Buenos Aires, Goncourt, 1978.
- . Saitta, G., Filosofia italiana e Umanesimo, Venezia, 1928.
- . Idem, Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento, Bologna, 1949.
- . Secret, D., Les kabbalists chrétiens de la Renaissance, Dunod, 1964.
- . Semprini, G., Giovanni Pico della Mirandola. La fenice degli ingegni, Tođi, Atanor, 1921.
- . Idem, La filosofia di G. Pico della Mirandola, Bologna, 1940.
- . Sierra, E., Pico della Mirandola. Conclusiones mágicas y cabalísticas, Barcelona, Obelisco, 1982.
- . Schmitt, Ch., La tradizione aristotelica: fra Italia e Inghilterra, Napoli, Bibliopolis, 1985.
- . Varios, L'opera e il pensiero di G. Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo, Firenze, Ist.Naz.di Studi sul Rinascimento, 1965, 2 vol
- . Védrine, H., Les philosophies de la Renaissance, Paris, PUF, 1971.
- . Wind, E., Pagan Mysteries of the Renaissance, New Haven, 1958.

Comunicaciones

De los citados volúmenes de L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo, que reúne las actas del Congreso celebrado en ocasión del V centenario de su nacimiento, se detallan seguidamente aquellos trabajos que, por su importancia, resultaron más esclarecedores para la elaboración de esta tesis:

- . Garin, E., "Le interpretazioni del pensiero di Giovanni Pico", Vol. I, 3-34.
- . Kristeller, P.O., "Giovanni Pico della Mirandola and his sources", vol.I, 35-144.
- . Marcel, R., "Pic de la Mirandole et la France", vol.I, 205-30.
- . Weiss, R., "Pico e l'Inghilterra", vol.I, 143-58.
- . Yates, F.A., "Giovanni Pico della Mirandola and magic", vol.I, 159-204.

- . Batllorí, M., "Giovanni Pico e il lullismo italiano del Quattrocento", vol.II, 7-16.
- . Braghina, L., "Alcune considerazioni sul pensiero morale di G. Pico della Mirandola", vol.II, 17-34.
- . Colomer, E., "Individuo e cosmo in Nicolò Cusano e Giovanni Pico", vol.II, 53-102.
- . Corsaro, A., "Giovanni Pico e il nominalismo occamistico", vol.II, 35-42.
- . Dell'Acqua, G.-Münster, L., "I rapporti di Giovanni Pico della Mirandola con alcuni filosofi ebrei", vol. II, 149-168.
- . Firpo, L., "Pico come modello dello scianziato nel Campanella", vol. II., 363-72.

- . Gukovsky, M.A., "Giovanni Pico della Mirandola: uomo del Medioevo o del Rinascimento?", vol.II, 457-67.
- . Nowicki, A., "Sviluppo di tre motivi pichiani nelle opere di Giordano Bruno", vol. II, 357-62.
- . Radetti, G., "Il problema del peccato in Giovanni Pico della Mirandola e in Filippo Buonaccorsi", vol.II, 103-18.
- . Schmitt, Ch., "Gianfrancesco Pico's attitude toward his uncle", vol. II, 305-14.
- . Secret, F., "Nouvelles précisions sur Flavius Mitriades maître de Jean Pic de la Mirandole et traducteur de commentaires de kabbale", vol. II, 169-88.
- . Semprini, G., "L'amore come 'ascensus' alla 'pax unifica'", vol.II, 43-52.

Por su atinencia directa a nuestro tema, cabe consignar especialmente la comunicación presentada al congreso internacional sobre san Agustín de 1986:

- . Valcke, L., "Influence d'Augustin sur la pensée de Jean Pic de la Mirandole", Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1987.

Artículos:

- . Anagnine, E., "Pic de la Mirandole. L'homme et l'oeuvre", en Rev. d'Hist. de la Philosophie et d'Hist. gen. de la civil. (1934) 109-28.
- . Breen, Q., "G. Pico della Mirandola on the Conflict of Philosophy and Rhetoric", en Journal of the Hist. of Ideas, 3, X (1952) 384-426.
- . Castellan. A., "Variaciones sobre la cosmo-antropología del Humanismo. (Del 'microcosmos' al 'microtheos')", en Anales de Hist.Ant. y Medieval, XIV (1968-69) 7-100 y XVI (1971) 221-30.

- . Cassirer, E., "Giovanni Pico della Mirandola", en Journal of the Hist. of Ideas; 2-3, III (1942) 123-42 y 319-46.
- . Colomer, E., "Pico della Mirandola ayer y hoy", en Razón y fe, 169 (1964) 9-24.
- . Idem, "El humanismo cristiano del Renacimiento", en De dignitate hominis. Festschrift für Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, Freiburg, Verlag Herder Freiburg i. Br., 133-71.
- . Di Napoli, G., "'Contemptus mundi' e 'dignitas hominis' nel Rinascimento", en Riv. di Fil., Neoscolastica, XLVIII (1956) 9-41.
- . Idem, "La teologia di Pico della Mirandola", en Studia Patavina, I (1954) 175-210.
- . Idem, "L'essere e l'uno in Pico della Mirandola", en Riv. di Fil. Neoscolastica, XLVI (1954) 356-89.
- . Idem., "Pico della Mirandola nel V. centenario della sua nascita", en Doctor communis, XVII (1964) 44-62.
- . Dorez, L., "La mort de Pic de la Mirandole", en Giorn. Crit. della Lett. Ital., XXXII, (1898) 60-72.
- . Idem, "Lettres inédites de Jean Pic de la Mirandole", ibid., XXV (1895) 352-61.
- . Idem, "Sonetti di Pico della Mirandola", en Nuova Rassegna, II (1894) 95-104.
- . Festugière, A.J., "Studia mirandulana", en Arch. d'Hist. Doctr. et Litt. du Moyen Age (1933) 143-207.

- . Fita, F., "Pico della Mirandola y la inquisición española", en Boletín de la Real Acad. de la Hist., XVI (1890) 314-16.
- . Gabrielli, V., "Giovanni Pico della Mirandola and Thomas More", en La cultura, VI (1968) 312-32.
- . Garin, E., "Il carteggio di Pico", en Rinascita, 28 (1943) 567-91.
- . Idem, "Noterelle su G. Pico e G.B. Gelli", en Rinascimento, XIX (1979) 259-64.
- . Idem, "Noterelle di filosofia del Rinascimento", en Rinascita, 19 (1941) 409-21.
- . Idem, "Notizie intorno a G. Pico", en Riv. di Storia della Fil., 3, IV (1949) 214-38.
- . Idem, "Per la storia della tradizione platonica medievale", en Giorn. Crit. della Fil. Ital., 3 (1949) 125-50.
- . Idem, "Umanesimo e Rinascimento", en Questioni e correnti di Storia Letteraria (1949) 349-93.
- . Giannini, G., "Pico della Mirandola: dramma e teoresi dell'unità", en Aquinas, I IX (1966) 233-38.
- . Kieskowski, B., "Averroismo e platonismo in Italia negli ultimi decenni del secolo XV", en Giorn. Crit. della Fil. Ital., (1933) 287-301.
- . Idem, "Les rapports entre Elie del Medigo et Pic de la Mirandole", en Rinascimento, IV (1964) 41-91.
- . Kristeller, P.O., "Recensioni su Pico della Mirandola", en Giorn. Crit. della Fil. Ital., 4-5 (1938) 374-81.

- . Idem, "Augustine and the Early Renaissance", en Studies in Ren. Thought and Letters (1956) 355-72.
- . Nardi, B., "La mistica averroistica e Pico della Mirandola", en Umanesimo e Machiavellismo, Padova (1949) 55-74.
- . Nève de Méverguies, P., "Un nouveau portrait de Jean Pic de la Mirandole", en Rev. de Philosophie 38 (1938) 437-43.
- . Patrides, C.A., "Renaissance Thought on the Celestial Hierarchy", en Journal of the Hist. of Ideas, 2, XX (1959) 155-66.
- . Pignagnoli, F.S., "Pico della Mirandola e Pascal", en Studia Patavina, 2, XI (1964) 201-35.
- . Rigoni, M.A., "Scrittura mosaica e conoscenza universale in G. Pico della Mirandola", en Lettere italiane, 1, XXXII (1980) 21-42.
- . Ruiz Díaz, A., "Carta de Pico della Mirandola a Lorenzo de' Medici", en Rev. de Lit. Modernas, XIII (1978) 7-23.
- . Saitta, G., "Antonio Cittadini e la sua polemica con G. Pico della Mirandola", en Giorn. Crit. della Fil. Ital., 10, XXXV (1956) 532-40.
- . Secret. F., "Un commentateur oublié des 'Conclusiones' de G. Pico della Mirandola au XVIIe. siècle: Jean François Le Grand", en Rinascimento, XIX (1979) 311-21.
- . Semprini, G., "Il 'Commento alla Canzone d'amore del Benivieni' di Pico della Mirandola", en Riv. di Fil. Neoscolastica, 5, XIV (1922) 360-76.
- . Serrano Redonnet, A., "Pico della Mirandola en Córdoba del Tucumán".

en Rev. del Inst. de Lit. Argentina. Sección Crítica, 8, II (1943) 623-32.

. Silvestro da Valsanzibio, O., "Le componenti dell'animo di G. Pico della Mirandola", en Miscelanea Francescana, 1-2, LXV (1965) 34-106.

. Trinkaus, Ch., "The Problem of Free Will in the Renaissance and the Reformation", en Journal of the Hist. of Ideas, 10 (1949) 51-62.

. Wirszuski, Ch., "G. Pico's Companion to Kabbalistic Symbolism", en Studies in Mysticism and Religion, Hebrew Univ. (1967) 353-62.

. Zanier, G., "Struttura e significato delle Disputationes picchiane", en Giorn. Crit. della Fil. Ital., 1 (1981) 54-86.

INDICE

	Pág.
✓ Advertencia Preliminar.....	1
 <u>Primera Parte</u>	
I. Escenario de una crisis	
1. Panorama del Humanismo italiano.....	6
2. El "reingreso" de san Agustín.....	21
 II. Hacia el encuentro de dos pensadores	
1. La etapa formativa del Mirandolano.....	49
2. El descubrimiento de la propia misión.....	63
 III. El nombre de san Agustín en la obra piquiana	
1. La etapa de producción.....	81
2. San Agustín en la biblioteca y los textos de Pico.....	96
 <u>Segunda Parte</u>	
IV. Noción de filosofía.....	
1. El concepto piquiano de filosofía.....	106
2. La noción agustiniana de filosofía.....	119
 V. El plano antropológico	
1. La <u>dignitas hominis</u> para Pico della Mirandola.....	135
2. Posibilidades y límites del hombre según Agustín.....	154
 VI. Metafísica. El plano teológico	
1. Principales notas en la teología del Mirandolano.....	176
2. Unidad, verdad y bondad divinas en la doctrina.....	191
agustiniana	

VII. Metafísica. El plano ontológico

- 1. Constitución del ente según Pico.....202
- 2. Caracteres ontológicos de lo creado en san Agustín.....215

VIII. El plano gnoseológico

- 1. Planteo piquiano de la ascensión cognoscitiva del alma.....234
- 2. La iluminación agustiniana y su papel en el itinerario.....255
del hombre

IX. A modo de conclusión

- Otra vez san Agustín y Pico.....277

Bibliografía.....298

Indice.....307

