



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

A

# Presencia agustiniana en las primeras páginas del *De dignitate hominis*

Autor:

Silvia A. Magnavacca

Revista:

Patristica et Mediævalia

1983-1984, 4-5, 23-44

Artículo



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras

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

## PRESENCIA AGUSTINIANA EN LAS PRIMERAS PAGINAS DEL DE DIGNITATE HOMINIS

SILVIA A. MAGNAVACCA \*

Pico della Mirandola, señor de la Concordia, no sólo es —a fuer de temprano renacentista —ciudadano de dos mundos, sino también hombre de dos edades. Como se recordará, muchos consideran la célebre *Oratio de dignitate hominis* precisamente el manifiesto del Renacimiento<sup>1</sup>. Ahora bien, si se prescinde del aspecto formal y, sobre todo, del tono humanístico propio de ese *Discurso*, lo primero que se percibe en su contenido estrictamente doctrinal es una deliberada integración sincrética de fuentes tradicionales y heterodoxas, tanto desde el punto de vista filosófico como teológico<sup>2</sup>.

\* Universidad de Buenos Aires.

<sup>1</sup> Así, por ej., Eugenio Garin en la Introducción de su *G. Pico della Mirandola. De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, Firenze, Vallecchi, 1942, p. 23. Por otra parte, Paul Kristeller acota que, al menos, la *Oratio* constituye el documento más ampliamente conocido del pensamiento renacentista temprano. Cf. *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, México, FCE, 1970, p. 91.

<sup>2</sup> E. Cassirer, en un viejo pero aún vigente artículo sobre nuestro autor, afirma: "It is as though he had made it his goal to render vocal at the same time all the intellectual forces which had heretofore cooperated in stablishing religious, philosophical, and scientific knowledge. None of them is to be merely attacked or rejected; each of them is granted a definite positive share in the totality of philosophic knowledge and truth. There is no longer for Pico any limitation or dogmatic restriction. He proposes to conjure up the whole great chorus of minds of the past —and to each voice he gives ear impartially and willingly. For he is convinced that only by means of this *polyphony* can that inner harmony be won that is the mark of truth". "Giovanni Pico della Mirandola. A Study in the History of Renaissance Ideas. Part I", en *Journal of the History of Ideas*, III, 2 (1942), p. 125. Y, en efecto, el mismo *Princeps Concordiae*, como sus amigos gustaban de llamarlo, declara en medio de su *Oratio*: "At ego ita me institui, ut in nullius verba iuratus, me per omnes philosophiae magistros funderem, omnes schedas excuterem, omnes familias agnoscerem." (*Or.*, 135 v; Garin, p. 138: cf. nota 5). Sigue a este texto una larga enumeración ponderativa de las grandes figuras del pensamiento patrístico y escolástico, si bien no menciona aquí, todavía, lo que había de pagar a tan alto precio: su propuesta de integrar a la verdad universal elementos de la Cábala y del pensamiento judío y oriental en general.

Las páginas que siguen parten de la premisa de que, entre dichas fuentes, priman las que, a la sazón, eran las tradicionales en Occidente. Más aún, muchos de los planteos fundamentales de los autores de la patrística y de la escolástica son recurrentes en el Mirandolano. Entendemos que lo medular del pensamiento piquiano, así como lo que históricamente más ha trascendido del mismo, se encuadra perfectamente en el marco ortodoxo de la tradición cristiana<sup>3</sup>.

Desde esta posición interpretativa nos interesa rastrear, en los antecedentes patrísticos de Pico, los de procedencia agustiniana en particular, aunque ello no implica que *siempre* sean exclusivos de san Agustín, es decir, que éste no los comparta con otros Padres<sup>4</sup>. Lo que más nos importa sugerir es que justamente en los puntos centrales de la tesis primordial de Pico en la *Oratio*, su escrito de mayor repercusión, subyace una importante doctrina agustiniana.

Queda hecha la salvedad de que no se pretende probar que Pico la haya tomado *deliberadamente* de san Agustín, revistiéndola de otra forma, sino que, de hecho, la orientación de las más aplaudidas y "renovadoras" páginas piquianas, lejos de romper con la dirección patrística, la prolongan en una nueva clave.

Antes de encararnos con la principal tesis piquiana *de dignitate hominis*, propongámonos no soslayar sus párrafos introductorios, siempre en busca de una posible presencia agustiniana en ellos. Como se sabe, la legendaria *Oratio* se abre con la referencia al carácter "milagroso" del ser humano:

"Legi, Patres colendissimi, in Arabum monumentis, interrogatum Abdalam Sarracenum, quid in hac quasi mundana scaena *admirandum maxime* spectaretur, nihil spectari homine admirabilius respondisse. Cui sententiae illud Mercuri adscriptulatur: *Magnum*, o Asclepi, *miraculum* est homo"<sup>5</sup>.

Para inaugurar su *Discurso* sobre la dignidad del hombre Pico se

<sup>3</sup> La visión global sobre Pico que aquí se sustenta se identifica con la que expone Henri de Lubac en su *Pico de la Mirandole. Études et discussions*, Paris, Aubier Montaigne, 1974; al par que se opone, en especial, a la que defiende Hélène Védrine en *Les philosophies de la Renaissance*, PUF, 1971.

<sup>4</sup> Con respecto al conocimiento comprobado de textos agustinianos por parte de Pico, hemos podido contar, en toda su no tan extensa obra, salvo algunas cartas, un mínimo de trece referencias a san Agustín. Estas aluden a distintas obras del doctor de Hipona, entre las que se cuentan nada menos que *Contra Académicos*, *Soliloquia*, *De Genesi ad litteram*, *Enarrationes in Psalmos*, *Sermones*, *De civitate Dei*. En su mayor parte, ellas serán citadas reiteradamente en este trabajo.

<sup>5</sup> *Or.*, 131r; Garin, p. 102: para ésta, así como para las restantes citas sucesivas del *Discurso*, nos basamos en el texto latino establecido, sobre ediciones del siglo xv, por E. Garin, en la obra ya citada (cf. nota 1). Lo hemos confrontado con el que el mismo autor ofrece después, junto con la versión alemana, en *Giovanni Pico della Mirandola. De dignitate hominis*, Republica Literaria, Berlin-Zürig, Verlag Gehlen, 1968. Ambas presentaciones no ofrecen variantes de significación. En todos los casos, los subrayados son nuestros, salvo indicación expresa en contrario.

apoya en textos no tradicionales que lo habían señalado como un gran milagro y como un ser máximamente admirable. Adviértase, en primer término, que este asombro maravillado por el hombre —“digno de toda admiración”, según se repetirá después— del que Pico se hace eco aquí, no es en absoluto extraño al espíritu de san Agustín. Por el contrario, es casi un lugar común en la literatura agustiniana el calificar al hombre o, por lo menos, al alma humana, de *miraculum*<sup>6</sup> así como de *mysterium*. Pero, acerca de este último vocablo, permítasenos una digresión para detenernos en la siguiente observación de Pignagnoli:

“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*”<sup>7</sup>.

Sin embargo, hay razones para creer que también en Agustín la grandeza humana es tan indiscutible cuanto *explicable*: si bien es cierto que el Santo recurre con frecuencia al término *mysterium* refiriéndose al hombre, pareciera 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 genuino, el cual, tomado en rigor, tal vez sugeriría renunciar a la indagación. Recuérdese, si no, este texto de las *Confessiones*:

“Et eunt homines admirari alta montium, et ingentes fluctus maris, et latissimos lapsus fluminum, et Oceani ambitum, et gyros siderum, et relinquunt seipsos”<sup>8</sup>.

Esta admiración no implica en Agustín un aniquilarse ante la investigación sino justamente, y a la griega, el comienzo de ésta. Prueba de ello es que, a continuación, se interna por los vericuetos más arduos del campo antropológico que allí examina: el de la memoria, principio de identidad del alma humana.

Pero sigamos con la *Oratio*. Luego de haber manifestado su insatisfacción por los argumentos que se habían ofrecido sobre la grandeza del hombre, Pico expresa:

“Tandem intellexisse mihi sum visus, cur felicissimum proindeque *dignum omni admiratione animal sit homo*, et quae sit demum illa *conditio* quam in universi serie sortitus sit...”<sup>9</sup>.

Comienza entonces su propia y larga explicación, humanísticamente expresada en clave mítica, de esa *conditio* excepcional:

“Iam summus Pater *architectus* Deus hanc quam videmus

<sup>6</sup> Por ej.: “Nam et omni miraculo quod fit per hominem, maius miraculum est homo.” *De civ. Dei*, X, 12.

<sup>7</sup> Pignagnoli, F. S., *Giovanni Pico della Mirandola. La dignità dell'uomo*, Bologna, Patron, 1970, p. 72. nota 5.

<sup>8</sup> *Conf.*, X, 8, 15.

<sup>9</sup> Nótese que aquí se declara al hombre no sólo el ser animado más admirable, sino también el más feliz. Tal vez esto último sí se separe de la tradición patristica, y sea algo más propio del naciente Humanismo.

mundanam domum, divinitatis templum augustissimum, archanae legibus sapientiae fabrefecerat. Supercaelestem regionem mentibus decorarat; aethereos globos aeternis animis vegetarat; excrementarias ac feculentas inferioris mundi partes omnigena animalium turba complerat”<sup>10</sup>.

Tenemos pues el escenario en el que se dará la aparición del hombre. Este ámbito es el producto de un Creador al que Pico llama “*architectus*”. Es interesante recordar el gusto de san Agustín por esta imagen antropomórfica al referirse a Dios, en tanto que, para el doctor de Hipona. El crea y rige, estableciendo un plan, un diseño, un orden<sup>11</sup>. Y también Agustín insiste en que dicho *ordo universalis* es determinado según las *leges sapientiae* divina, leyes que, desde luego, son inescrutables y eternas<sup>12</sup>. Por otra parte, es casi superfluo mencionar los incontables lugares de la obra total agustiniana en donde se aclara que ese 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 enrolado en la línea platónica. Pero no es menos cierto que, en el marco de la patrística, tal división, traída aquí por Pico, se hace particularmente recurrente en el autor de la *Ciudad de Dios*.

Continúa el texto del Mirandolano:

“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”.

Notemos ahora que, tal como “*architectus*”, también “*artifex*” es un término favorito de Agustín, en relación con el Creador<sup>13</sup>. En él, el gusto por estos vocablos tal vez se explique porque —pese a su evidente antropomorfismo— por un lado, y como ya se señaló, refuerzan la nota de orden en la creación; por el otro, excluyen todo rastro de teoría emanacionista. Además, se ha de tener presente que estos pasajes piquianos aluden a la creación antes de la aparición del ser humano y, por ende, se refieren al estado previo a la caída. Según Pico, el hombre es creado para *perpendere*, *amare*, *admirari*. No podemos evitar 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 podrá *videre*, *amare*, *laudare*<sup>14</sup>, es decir, ver con el ojo de la inteligencia, apreciar con el corazón, y alabar lo que cordialmente admirará. Quizá cabría hallar cierta correspondencia entre ambas tríadas. Con todo, estamos aún lejos de los aspectos que más nos importa desta-

<sup>10</sup> *Or.*, 131r; G., p. 104.

<sup>11</sup> Sobre esto, baste recordar el “*Architectus aedificat per machinas transituras domum mansuram*”, del *Sermo* 362, 7.

<sup>12</sup> Cf. p. ej., *Contra Faust. manich.*, 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.

<sup>13</sup> Entre otros lugares, puede citarse el *Sermo* 2, 1, *in principio*.

<sup>14</sup> Cf. *De civ. Dei*, XXII, 30, 5, *in fine*.

car. Sigamos entonces con el texto piquiano, que avanza ahora con ese tono de lírica y "deliberada ingenuidad", tan propio de un humanista. Habiéndose dispuesto Dios a crear al hombre:

"Verum nec erat in *archetypis* unde novam sobolem effingeret, nec in *thesauris* quod novo filio hereditarium largiretur, nec in *subsellis* totius orbis, ubi universi contemplator iste sederet. Iam plena omnia; omnia summis, mediis, infimisque ordinibus fuerant distributa".

Quizá se pueda evocar aquí la tríada agustiniana de todo lo que es: *species, modus, ordo*. Si así fuera, el platónico *archetypus* piquiano se correspondería con la *species* o *forma*, o aun *archetypus* de que habla san Agustín. El *thesaurus* equivaldría a la riqueza ontológica del *modus*, es decir, a esa unidad que todo ente mantiene consigo mismo para perdurar en el ser; por último, el *subsellium* aludiría al *locus* agustiniano, fin natural del *ordo* o *pondus* de cada especie<sup>15</sup>. De todas maneras, reiteramos que estas hipotéticas correspondencias constituyen sólo una mera posibilidad. Retomando el *Discurso*, Pico 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 fluctuasse; non erat benefici amoris, ut qui in aliis esset divinam liberalitatem laudaturus in se illam damnare cogeretur. Statuit tandem optimus opifex, ut cui dare nihil proprium poterat commune esset quicquid privatam singulis fuerat".

Se ha querido ver en *potestas, sapientia* y *amor* una evocación de otra tríada agustiniana: la de *posse, nosse, velle*<sup>16</sup>. Pensamos que, en todo caso, esta eventual filiación no parece mucho más evidente que la que se acaba de sugerir. Lo que, en cambio, sí creemos digno de señalar en este párrafo es la primera insinuación que hace Pico sobre la antigua idea, tan cara a la patrística, del hombre-microcosmos<sup>17</sup>, idea que, por otra parte, el Mirandolano desarrolla de manera mucho más explícita en su *Heptaplus*<sup>18</sup>. Tal como lo explica allí, pero también

<sup>15</sup> Para remitir sólo a un par de textos, claves en este tema, cf. *De nat. boni*, I, 3; y *De civ. Dei*, XII, 5.

<sup>16</sup> 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." *Op. cit.*, p. 75, nota 14.

<sup>17</sup> El tema, en el que interviene la Antigüedad clásica y oriental, aparece en muchos autores; por ej. en Clemente de Alejandría, *Protr.*, I, 5, 3; San Ambrosio, *Hom. in Hex.*, VI, 9; Metodio de Olimpia, *De resurrect.*, II, 10, 2; Filón, *Quis rerum div. haeres*, 155, y también en Gregorio de Nyssa, quien en *De hom. op.*, 148b, sugiere que en el ser dotado de razón están comprendidos todos los demás.

<sup>18</sup> Cf. *Hept.*, *Aliud Prooemium*, 8r; G., p. 192; I, 7, 15; G., p. 220; y VII, 7, 56; G., p. 380. Por otra parte, en el *Comento* que Pico redacta en italiano a la canción de amor compuesta por su amigo Benivieni, se lee lo siguiente: "La

como lo anticipa en este pasaje —al hombre le es común lo donado parcialmente a todas las demás creaturas—, para Pico el ser humano es microcosmos en tanto síntesis suprema de todas las perfecciones propias de los seres inferiores a él, a las que, como se verá, se añade la razón. En similares términos aparece planteado el tema en Agustín: por ejemplo, según el Santo, el hombre existe, como los seres inanimados; vive, como los animados; está dotado de sensibilidad, como los animales; y además, entiende<sup>19</sup>. Esto se relaciona con una discutida expresión con la que prosigue la *Oratio* piquiana:

“Igitur hominem accepit *indiscretæ opus imaginis* atque *in mundi positum meditullio* sic est alloquutus”.

Esa discutida expresión es la de “*indiscretæ opus imaginis*”. Tal formulación ha dado lugar a distintas interpretaciones. Entre ellas una muy difundida es la que entiende que con estas palabras —a las que se añade la afirmación de una falta de arquetipo específico propio, 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 la primera parte de la *Oratio* como una anticipación de toda esa vertiente de la filosofía moderna que encuentra en el existencialismo uno de sus puntos de arribo<sup>20</sup>. Sin embargo, sin recurrir a lugares del *Heptaplus* donde dos años más tarde Pico se explaya “*de hominis natura*”, y para mantenernos dentro de los límites del *Discurso*, cabe hacer notar un punto que, en nuestra opinión, no ha sido suficientemente advertido: si, para el Mirandolano, el hombre es microcosmos —en tanto síntesis de los niveles de ser creados previamente a su aparición—, esto significa que su especie parte ya de cierta estructura ontológica, aun cuando los contornos cabales de su ser, *en cada individuo*, no hayan sido dibujados aún: de ahí el *indiscretæ* de la expresión que nos ocupa. Es curioso que Henri 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

---

*natura dell'uomo*, quasi vincolo e nodo del mondo, è collocata nel grado mezzo dell'universo; e come ogni mezzo partecipa de gli estremi, 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; G., p. 478. Como se subrayó, es la naturaleza, o sea, la especie humana la que es colocada en mitad del universo; tema sobre el que volveremos.

<sup>19</sup> Cf. *De lib. arb.*, II, 3, 7. En este texto, empero, la noción de microcosmos no figura explícita sino implícitamente.

<sup>20</sup> En cierto modo, se incluyen en ella 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.

cette autre idée, qu'il 'n'est pas conditionné par une espèce', une essence ou une nature..."<sup>21</sup>.

En última instancia, podemos conceder que 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. Esa obra divina es una extraña, y nueva, síntesis de la creación. Por otra parte, el *indiscretae imaginis* alude, como se señaló, a una figura no delineada todavía, a un perfil no distintivo en cuanto indiscriminado<sup>22</sup>. Pues bien, en san Agustín encontramos no sólo la vieja idea del hombre como síntesis donde se integran los niveles ontológicos universales, sino también esta otra noción de *natura inchoata* en el ser humano. Para decirlo con

<sup>21</sup> Lubac, H. de, *op. cit.*, p. 75. (Es el autor quien subraya. El entrecomillado reproduce la expresión de Garin). En la página siguiente, H. de Lubac—decidido allí, también él, a ceñirse al marco de la *Oratio*— en apoyo de la tesis sobre la afirmación de una naturaleza humana en Pico, cita textualmente algunos lugares del *Discurso* donde aparece la expresión "naturaleza humana". Pero sólo remite, sin más, a éste, que señalaremos ahora y cuya importancia merece ser destacada: inmediatamente después del primer párrafo, ya transcripto, en el que Pico alude al carácter excepcional del hombre, dice: "Horum dictorum rationem cogitanti mihi non satis illa faciebant, quae multa de *humanae naturae* praesentia afferuntur a multis: esse hominem creaturarum internuntium, superioris familiarum, regem inferiorum; [...] Magna haec quidem, sed non principalia, idest quae admisionis privilegium sibi iure vendicent." El término "*humana natura*" aparece, en última instancia, en un período en el que el Mirandolano expresa insatisfacción. Lo importante es puntualizar el contexto de este pasaje, y de él se desprende claramente: 1) que la desaprobación de Pico no se dirige a la postulación de una naturaleza humana, sino a los argumentos aportados acerca de la grandeza de la misma, con lo que *da por sentado la existencia de dicha naturaleza*; 2) que esa grandeza, como vimos, es también reafirmada por él; 3) que la insatisfacción expresada concierne a que tales argumentos no son exhaustivos o, por lo menos, a que no figura entre ellos el principal. Pero esto no significa que Pico los invalide, por el contrario, explícitamente los aprueba: "*magna haec quidem...*". Y he aquí, además, que los primeros argumentos ajenos sobre la excepcional naturaleza humana que acoge con beneplácito son justamente los que apuntan al hombre como microcosmos y como intermedio: "*creaturarum internuntium, superioris familiarum, regem inferiorum...*". Una vez más, el hecho de que tales condiciones no alcancen para justificar una "admiración sin límites" por él, no implica que nuestro autor no las considere verdaderas y hasta previas a la que constituirá, para él, la *conditio* principal del hombre.

<sup>22</sup> Se ha traducido "*opera di natura indefinita*" y "*opera di tipo indefinito*". La primera versión es la de Garin en la traducción italiana de la obra que de él manejamos, p. 105. En cambio, en la alemana, también suya, ya citada (cf. nota 5), propone: "*Gebilde ohne unterscheidende Züge*", p. 29. La segunda es la que presenta Cicognani en su versión de la *Oratio* publicada en Florencia en 1942, p. 38. Pignagnoli (*op. cit.*, p. 76) sugiere "*struttura*" en lugar de "*natura*", pero resta el problema, que el mismo Pignagnoli señala, no sólo de la polivalencia de esta palabra, sino también el hecho de que está cargada de un peso semántico decididamente contemporáneo, lo cual, si se optara por ella, llevaría quizás a un anacronismo en la traducción. 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".



Peguerolles, según el doctor de Hipona, el hombre es “*una naturaleza que debe realizarse [...] que debe llegar a ser persona*”<sup>23</sup>, si bien es cierto que, para el Santo, sólo lo consigue plenamente definiéndose en *una* dirección: la que conduce y acerca al Ser perfecto<sup>24</sup>.

Vayamos pues al segundo subrayado del pasaje de Pico que venimos analizando: ese ser incoado es puesto por Dios en el medio del universo. Anticipemos que, como se verá, se trata de una “ubicación provisoria”. Este sitio, concedido en primera instancia, es el propio de 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, cuyos principios reconoce contenidos germinalmente en sí mismo<sup>25</sup>. Dicho conjunto constituye, a la vez, el espectro de posibilidades de “completarse” él en un sentido u otro, identificándose con *una* de esas naturalezas. En otras palabras, esa inicial situación intermedia pone al hombre en condiciones de contemplar fuera de sí *todos* los ámbitos ontológicos —que se reproducen en él— para *discriminar*, entre ellos, el que será el definitivamente suyo. Una vez cumplido esto, su imagen ya no será *indiscreta*. En cuanto a la presencia doctrinal de la patrística en este último punto, sería ocioso abundar en la importancia que en ese período asume la noción de *medietas* aplicada al hombre. En lo que concierne particularmente a san Agustín, es suya la expresión *homo medium quiddam est*, aunque él es quizá más específico al determinar los extremos de tal medio<sup>26</sup>.

En suma, la naturaleza de la especie humana, para Pico, es en principio una síntesis de los distintos órdenes creados previos a la aparición del hombre, lo cual constituye, por eso mismo, una configuración ontológica propia y nueva, aunque todavía no actualmente definida en cada uno de los hombres. Esta condición, al par que le posibilita al ser humano sintonizar con cualquier aspecto del universo, explica su original posición intermedia en él. Hemos tratado de recordar que las dos tesis piquianas —la del “hombre-microcosmos” y la de su *medietas*— subyacen en el pensamiento de Agustín. Ahora bien, según esta concepción antropológica, subsiste en el hombre así creado cierta indeterminación. La definición última se logrará precisamente sólo mediante el ejercicio de una libertad autodeterminante. Creemos que

<sup>23</sup> “El orden del amor. Esquema de la ética de san Agustín”, en *Augustinus*, XXII (1977), 87-88, p. 227.

<sup>24</sup> “...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* remaneat”. *De Gen. ad litt.*, I, 4, 9.

<sup>25</sup> El mismo Pico confirma esta interpretación cuando escribe: “Nascenti homini omnifaria semina et omnigenae vitae germina indidit Pater.” *Or.*, 131v; G., p. 106.

<sup>26</sup> En efecto, en seguida aclara el Santo esa expresión acotando: “...medius homo [est], inferior Angelis, superior pecoribus...” *De civ. Dei*, IX, 13, 3. Con todo, compárese este texto agustiniano, por ej., con el del *Comento*, o con el de la *Oratio* sobre la *medietas* humana, ya citados (cf. notas 18 y 21).

también esta afirmación alcanza tanto a Pico como a san Agustín. Más aún, es en ese punto donde entrevemos en el *Mirandolano* la presencia agustiniana que particularmente nos interesa destacar, según la interpretación de los textos de Pico de la que partiremos.

El *Discurso sobre la dignidad del hombre* alcanza su momento más alto con la celebrada alocución que el Creador dirige a esta su nueva creatura, cuya condición, máximamente admirable, Pico intenta justificar por fin:

“*Nec certam sedem, nec propriam faciem, nec munus ullum peculiare tibi dedimus, o Adam, ut quam sedem, quam faciem, quae munera tute optaveris, ea, pro voto, pro tua sententia, habeas et possideas*”<sup>27</sup>.

Ahora se pone de manifiesto la provisoriedad de esa inicial ubicación intermedia asignada al hombre. Desde tan excelente 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, no sólo su “aspecto” en sentido lato, sino fundamentalmente la clase de ser humano a la que quiere pertenecer, si seguimos esa importante acepción de este último sustantivo latino. En otras palabras, termina de delinear los contornos de la imagen definida que, en primera instancia, había sido concedida a su especie<sup>28</sup>. Con esa elección primaria, conquista también *munera*, o sea obligaciones y, a la vez, dones, funciones y prerrogativas, que no pueden ser sino las pertenecientes a cualquier otro orden ontológico de los ya creados y ordenados. El ser humano es visto pues, respecto de Dios, como con-creador de sí mismo, en la medida en que debe constituirse en “árbitro de su propio destino”<sup>29</sup>. Lo hace de acuerdo con los dictados de su *voto* —o sea, de la decisión de su voluntad— y del juicio o *sententia* procedente de su inteligencia. El *voto* y la *sententia* constituyen así los principios de su *optare*. De esta manera, sólo aparentemente la opción consiste en un mero deseo. Por el contrario, el *optare* se lleva a cabo desde el centro mismo de la persona, en el que hincan por igual sus raíces una voluntad determinada y la capacidad de pronunciarse. Esto hace que el hombre no sólo obtenga de modo pasajero, sino que realmente *posea* —vale decir, que haga inalienablemente suyos— el lugar en el cosmos, la imagen ante sí y ante los otros, y las funciones y prerrogativas que haya

<sup>27</sup> *Or.*, 131r; G. pp. 104-106.

<sup>28</sup> Este punto en el texto que ahora se analiza, si se aceptare su interpretación, va en apoyo de nuestra propuesta de traducción del *indiscretae opus imaginis* (cf. nota 22).

<sup>29</sup> Obviamente, en esto sí coincidimos con Pignagnoli. Cf. *op. cit.*, p. 33.

elegido. Así, Pico esboza en el comienzo mismo de esta alocución la excepcional *conditio* humana: la gran tarea y el gran riesgo del hombre es completar la creación, comenzando por la suya propia. Lo que se lee seguidamente viene a confirmar lo dicho:

*“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 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 fictor, in quam malueris tute formam effingas”*<sup>30</sup>.

Tal *conditio* excepcional radica pues, para Pico, en el libre albedrío, cuyas características y frutos son presentados aquí en un tono distinto de aquel en el que la tradición los formuló. Pero su fondo doctrinal, como veremos, sigue siendo el mismo<sup>31</sup>: a todas las demás creaturas les son dados, 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<sup>32</sup>. A lo largo de su existencia, ha de ir esculpiendo su propio perfil a través de las elecciones que resultan de tal albedrío. Para ello dispone de éste, pero también cuenta con el bloque de mármol originario sobre el que realizará su propia escultura<sup>33</sup>. Porque no se debe olvidar lo dicho hasta aquí: el material o la base de la que el hombre piquiano parte para ejercer su libertad, es esa síntesis de todos los órdenes ontológicos existentes—inclusive el intelectual— que se integran en él. Por otro lado, y como se comprobará a continuación, hay en el universo una estructura que es, en sí, jerárquica. Y su misma capacidad de juzgar, explícitamente mencionada, le impide al hombre desconocer esa jerarquía. Por todo

<sup>30</sup> *Or.*, 131v; G., p. 106.

<sup>31</sup> 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’Église. 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 humain. C’est là ce par quoi sa pensée diffère d’un certain type de pensée intellectualiste...”. *Op. cit.*, pp. 172-73.

<sup>32</sup> En este último sentido, y siguiendo lo citado en la nota anterior, Pico se opondría a “cierto tipo de pensamiento intelectualista” —y evocamos aquí, por ej., la figura de Sto. Tomás—, también en cuanto que, para el Mirandolano, el obrar no seguiría al ser, sino que parece más bien al revés: el ser más profundo del hombre derivaría de su libre obrar moral.

<sup>33</sup> Los términos latinos de los que se vale Pico, *plastes*, *fictor*, *formam effingas*, justifican la viabilidad de esta comparación, a la vez que parecen confirmar lo señalado en las notas 22 y 28. Por otra parte, sería un error olvidar totalmente el estilo humanístico —y por ende literario— con que se expresa la doctrina, en el empeño de rastrear los rasgos tradicionales de la misma.

esto, la libertad piquiana no es, de suyo, una pura indeterminación, sino el principio de la autodeterminación humana<sup>34</sup>. En efecto, en uso de ella cada hombre podrá decidir su ser más profundo. Por lo demás, cabe señalar que las posibilidades de elección se despliegan en dos direcciones fundamentales:

*"Poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare; poteris in superiora quae sunt divina ex tui animi sententia regenerari"*.

En contra de la opinión que anacrónicamente entiende al hombre piquiano como creador de valores, vemos que en este texto los polos de la jerarquía "axiológica" están definidos con claridad. Al hombre le cabe expedirse *ex animi sui sententia*, en el sentido de adherir a uno o a otro de dichos polos, los cuales ya fueron respectivamente determinados por el *architectus Deus* como inferior y superior, de suyo. Sin embargo, no por esto el libre albedrío deja de implicar un enorme poder del ser humano: por dos veces en el texto él es el 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. Consideramos probable que Pico haya querido sugerir que quien profiere la alocución, es decir Dios Padre, en su omnisciencia, insinuara ya su conocimiento acerca del modo como Adán habría de usar la libertad concedida. Porque, en segundo lugar, se debe reparar en el hecho —con frecuencia olvidado, o no puntualizado— de que los dos verbos que acompañan necesariamente 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 puede interpretarse como media o como pasiva, pero nunca como activa. Lejos de constituir una cuestión irrelevante, el detalle es muy significativo. El primer *poteris*, cuyo sujeto siempre es el hombre, está acompañado por el activo *degenerare* y ello puede indicar que, en su caída, únicamente su propio libre albedrío será causa. No es tan inequívocamente así en la segunda proposición, porque en ella 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*, si libre y conscientemente así lo *acceptare*, ser *regenerado*, es decir, ser nuevamente engendrado en el plano más alto de la realidad<sup>35</sup>. Del hecho de que el agente de la regeneración no esté

<sup>34</sup> De ahí que no consideremos acertada la traducción del *nullis angustiis coercitus* por "*da nessuna barriera [limitazione] costretto*", versión que sigue la mayoría de los estudiosos italianos de Pico. Básicamente mejor, aunque perfectible, es la que propuso Ruiz Díaz: "no constreñido por estrechez alguna", ya que así se respeta al menos el sentido, al sugerir que, para perfilar su naturaleza mediante el libre albedrío, el hombre disfruta de un espacio operativo amplísimo, pero no infinito. Y esto es lo que tanto el texto como su contexto dicen. Ruiz Díaz, A., *Pico della Mirandola. Discurso sobre la dignidad del hombre*, Buenos Aires, Goncourt, 1978, p. 48.

<sup>35</sup> La cuestión estriba pues en determinar si el *regenerari* implica una voz pasiva, o una voz media con sentido reflexivo: "ser regenerado" o "regenerarse".

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 obviamente justificada por el propósito que lo guía en estas páginas: la exaltación del libre albedrío como fundamento principal de la dignidad del hombre. Dicho de otra manera, en atención a ese tema soslaya otros, lo cual no quiere decir que los ignore. Con todo, es cierto además que el temprano renacentista que convive en Pico con el hombre de tradición medieval parece tener sobre la libertad humana una conciencia mucho menos dramática que la nuestra. De ahí que comente a continuación:

“O summam Dei patris liberalitatem, summam et admirandam hominis felicitatem! cui datum id habere quod optat, *id esse quod velit*”<sup>36</sup>.

Al hombre, entonces, le es dado obtener el lugar y, de acuerdo con él, las funciones y los derechos que desee; en consecuencia, puede ser lo que decida ser. Pero insistimos en que sólo quitando de contexto

---

Examinemos las posibilidades: a) que se trate de una voz pasiva, con complemento del agente explícito; b) que se trate de una voz pasiva, sin complemento del agente explícito; c) que se trate de un verbo reflexivo. En el primer caso, de ninguna manera podría leerse que el agente exclusivo de la *regeneratio* del hombre sea su propio juicio, porque, de haber querido significar esto, es decir, si hubiera pretendido afirmar inequívocamente que la sola determinación humana habría de ser suficiente para ello, Pico hubiese escrito: *ab* —y no *ex*— *animi tui sententia*, de modo que el texto no apoye esa interpretación extrema, por la que algunos parecen haber optado. En el segundo caso —y por él nos inclinamos—, se puede entender que el agente del verbo en pasiva está omitido, o sea, que se silencia la causa última de la regeneración, subrayándose, en cambio, la condición que ha de mediar para que ella se dé; así, quedaría justificado el *ex* de este período. Pero también quedaría explicado si fuera cierta la tercera posibilidad, vale decir, si debiéramos leer el *regenerari* como reflexivo; en tal caso sería el hombre quien *se* regenera, según su propio juicio, eligiendo lo supremo. El análisis aislado de las líneas que nos ocupan da lugar tanto a una como a otra de las dos últimas interpretaciones, entre las tres que entendemos posibles. Por tanto se hace necesario recurrir a otras vías para dirimir la cuestión. Y, en nuestra opinión, ésta queda zanjada por un lugar paralelo: en efecto, en el *Heptaplus* IV, 7; G., p. 286, dice Pico: “Verum sicut omnes *in primo Adam... deformati* ab homine *degeneramus* ad brutum, ita in Adam novissimo Iesu Christo qui voluntatem Patris implevit 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, expresado en voz activa, aparece sin acotación; en cambio, la *reformatio* que implica la regeneración —otra vez formulada en voz pasiva—, está acompañada por la aclaración *per gratiam*. Por otra parte, y sin salir del contexto de la *Oratio*, no se ha de olvidar el encuadre bíblico de estas páginas: Pico pone la presente alocución en boca de Dios dirigiéndose a Adán recién creado. Y la potestad, la sabiduría y el amor de ese Padre respecto del hombre ya fueron explícitamente afirmados en el *Discurso*.

<sup>36</sup> Cf. nota 9. Sin embargo, tampoco se puede olvidar totalmente que Pico hace este comentario inmediatamente después de describir la situación de Adán *previa* a su caída.

estas afirmaciones cabría interpretar la libertad humana según Pico en términos absolutos.

Retoma seguidamente el Mirandolano una idea ya expuesta:

*"Nascenti homini omnifaria semina et omnigenae vitae germina indidit Pater; quae quisque excoluerit 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..."*

En efecto, en ese microcosmos constituido por la naturaleza humana se reproducen, integrándose, todos los grados de ser y de vida que el hombre encuentra fuera de sí. Es por ello que percibe cierta "conveniencia"<sup>37</sup> o, como decíamos, posible sintonía con todos esos

<sup>37</sup> Cf. el subrayado de la nota 18.

grados. "El hombre" como universal —*nascenti homini*—, o sea, la naturaleza o especie humana como tal, se encuentra en esa situación. Por su parte, cada miembro de la especie —*quisque*— no puede sino *elegir* libremente, en uso de su voluntad e inteligencia, uno de dichos órdenes para identificarse preferentemente con él. Así, se perfilará como un ser celeste, como un ente vegetativo, como bestia, o como ángel<sup>38</sup>. Todas esas potencialidades están en todo ser humano. Entre ellas, se halla también esta otra, suprema:

*"...et si nulla creaturarum sorte contentus in unitatis centrum suae se receperit, unus cum Deo spiritus factus, in solitaria Patris caligine qui est super omnia constitutus omnibus antestabit"*<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> 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 material respecto del cuerpo del hombre, habría también, según esto, un principio de individuación de su alma, que lo llevará 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.

<sup>39</sup> En el *Heptaplus* IV, 6; G., p. 284, dice el Mirandolano: "Sic etenim a natura institutus homo, ut ratio sensibus dominaretur, frenareturque illius lege omnis tum irae tum libidinis furor et appetentia, sed, oblitterata imagine Dei per maculam peccati, coepimus miseri et infelices servire bestiis nostris et [...] diversari inter illas, humi procumbere, cupidi terrenorum, obliti patriae, obliti Patris, obliti regni et datae nobis in privilegium pristinae dignitatis. Scilicet homo cum in honore esset non intellexit, sed comparatus est iumentis insipientibus et similis factus est illis." Y en VII, *Prooemium*; G., p. 336, añade: "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, nos pro nostra libertate movemur. Pulsat enim assidue animum tuum spiritus motor. Si obaudias, tibi relinqueris tuo torpori, tuae infirmitati, 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*— Pico se expresa aquí en términos más teológicos que filosóficos, no es porque su pensamiento haya virado sino porque la misma índole de la obra así lo requiere. La insinuación de que en el *Heptaplus*

No se ha advertido suficientemente, en primer lugar, la exigencia piquiana de que, para acceder al mundo divino, más aún, para constituir un solo espíritu con Dios, cada hombre ha de elegir recogerse en el centro de su unidad, es decir, en la raíz de su alma, observación que no puede ser más tradicional. En segundo lugar, tampoco se suele subrayar que él es "*qui est super omnia constitutus*", o sea que no ha sido llamado precisamente para degenerar en lo inferior, aunque por su libertad le sea posible devenir, en su ser más profundo y proteicamente, planta, bestia, o aun cosa. Ya en las líneas con las que Pico clausura esta su explicación de la excepcional *conditio* humana, vuelve a la inicial *admiratio* por el hombre:

"Quis hunc nostrum chamaleonta non admiretur? aut omnino quis aliud quicquam admiretur magis?"<sup>40</sup>

Esa "admiración sin límites" ha quedado justificada por la trascendencia de la libertad humana. Los principios de dicha justificación, aun cristianos, ¿son en realidad tan inequívocamente propios de la *renovatio* renacentista? Lejos de ello, los reencontraremos punto por punto en san Agustín.

1) Lo primero que la explicación piquiana sobre la excepcional *conditio* del hombre había establecido, era que el ser humano carece de una *sedes propria 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 dicho san Agustín:

"Corpus pondere suo nititur ad locum suum. Ponderus non ad ima tantum est, sed ad locum suum. Ignis sursum tendit, deorsum lapis. Ponderibus suis aguntur, loca sua petunt. Oleum infra aquam fusum, super aquam attollitur; aqua supra oleum fusa, infra oleum demergitur; ponderibus suis aguntur, loca sua petunt. Minus ordinata, inquieta sunt; ordinantur et quiescunt. *Ponderus meum amor meus; eo feror, quocumque feror*"<sup>41</sup>.

Pico habría modificado en general su posición tornándola ortodoxa, acosado por la hostilidad que había encontrado su *Oratio* en ciertos círculos, está lejos de haber sido probada. Lo demostrado es que esa obstinada resistencia existió y, entre otros documentos, puede consultarse la interesante carta que Lorenzo dei Medici escribe a Lanfredini en 1489; cf. G., pp. 33-34. Además, ninguna de las tesis piquianas condenadas u objetadas por la Iglesia concierne al problema libertad humana-Gracia divina, de manera que, aunque la aludida insinuación tuviese algún fundamento, ello no podría modificar en nada lo dicho hasta aquí.

<sup>40</sup> 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 transita.

<sup>41</sup> *Conf.*, XIII, 9, 10.

Vemos entonces que también para el doctor de Hipona cualquier ente creado tiene un *locus suus*, es decir, una *sedes propria* a la que lo lleva precisamente su "peso específico", ya que, como se señaló, el *pondus* es uno de los caracteres constitutivos del ser de cada especie<sup>42</sup>. Por ello, sólo estando en su lugar, cada ente encuentra su reposo, o sea su paz ontológica. Ahora bien, según san Agustín, la especie humana tiene un *pondus* propio que es el amor. Pero éste asume diferentes sentidos en cada miembro de la especie; de ahí que el amor como peso no conduzca inequívocamente ni hacia arriba ni hacia abajo, sino que su orientación ha de determinarse en cada caso. Ello explica el "eo feror quocumque feror". Lo dicho se confirma en este otro texto:

"Nam sicut corpus tandiu nititur pondere, sive deorsum versus, sive sursum versus, donec ad locum quo nititur veniens conquiescat; pondus quippe olei si dimittatur in aere, deorsum; si autem sub aquis, sursum nititur: sic animae ad ea quae amant propterea nituntur, ut perveniendo requiescant"<sup>43</sup>.

Con todo, pudiera ocurrir que, para Agustín, ese amor que él identifica también con la *dilectio*<sup>44</sup>, si bien no está determinado, en cuanto a su dirección, en la especie humana, lo estuviera en cada hombre. Es decir, hasta aquí cabría interpretar que, para el Santo, el vector del amor no depende de la voluntad del amante individual, siendo éste conducido —o quizás, arrastrado— por un objeto amado que él no eligió. Sin embargo, no es así: a continuación del citado pasaje de las *Confessiones*, donde el *pondus* humano es definido como *amor*, se lee:

"'In domum domini ibimus'. Ibi nos collocabit voluntas bona, ut nihil velimus aliud quam permanere illic in aeternum".

Tal asimilación del amor a la voluntad aparece afirmado en:

"Sed tantum valet in naturis rationalibus quoddam veluti pondus voluntatis et amoris, ut cum ordine naturae Angeli hominibus, tamen lege iustitiae boni homines malis angelis praeferantur"<sup>45</sup>.

Esta probable equiparación es un punto importante de 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, consecuentemente, cada uno se asentará<sup>46</sup>.

<sup>42</sup> Es probable que Agustín utilice la palabra *locus* en lugar de *sedes*, que guarda mayor precisión, porque, como se sabe, la primera es más propia de la terminología bíblica, a la que el Santo quería ceñirse.

<sup>43</sup> *Ep.*, LV, 10, 18.

<sup>44</sup> Cf. por ej. *De civ. Dei*, XIV, 7, 2.

<sup>45</sup> *Ibid.*, XI, 16, *in fine*.

<sup>46</sup> "Et quoniam id quod amatur, afficiat ex se amantem necesse est..." *De div. quaest.*, 35, 2. Sobre el particular, puede verse el análisis de J. A. Galindo Rodrigo, "Reflexiones sobre la doctrina agustiniana acerca de la voluntad", en *Augustinus XVII* (1972), 68, pp. 342 y ss. Pero, sobre todo, interesa en esto la obra de Alberto di Giovanni, *L'inquietudine dell'anima. La dottrina dell'amore nelle Confessioni di Sant'Agostino*, Roma, Abete, 1964. A propósito del *amor* como



2) En segundo término, anotábamos 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 hombre quiera pertenecer, delineando así sus contornos *ontológicos*, y no sólo su personalidad o perfil psicológico. Pues bien, en Agustín, además de lo ya apuntado sobre la naturaleza incoada del hombre<sup>47</sup>, encontramos estos otros pasajes, donde se insiste en la importancia del amor voluntario, por sus consecuencias:

“Interest ergo *quid ametur*”.

porque —y adviértase la fuerza aseverativa de la siguiente correlación—

“...*tales sint homines plures, quales sunt amores, nihilque aliud curae esse debeat quomodo vivatur, nisi ut quod amandum est eligatur...*”<sup>48</sup>.

Así pues, también para Agustín, el *amor-pondus*, que lleva a constituirse en un *locus* o ámbito dado, determina la cualificación ontológica de cada ser humano. Dicho de otra manera: 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. Pero repárese además en el *eligatur* del último pasaje, porque ello nos conduce al punto que trataremos a continuación.

3) 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*. Algo no muy diferente plantea el doctor de Hipona:

“*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. Pigri, mortui, detestandi, miseri eritis, si nihil ametis. Amate, sed quid ametis videte*”<sup>49</sup>.

Se clarifica así la asimilación sugerida entre *amor* y *voluntas* en

---

*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). Es notable cómo ambos autores rescatan con esta versión —tan respetuosa de la doctrina agustiniana cuanto de la literalidad latina —por 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. Por 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.

<sup>47</sup> Cf. nota 24.

<sup>48</sup> *De bono vid.*, XXII, 26, *in fine*; y *Sermo XCVI*, 1, *in fine*. Esto no podía ser de otra manera, puesto que el amor implica adhesión y finalmente identificación con lo amado: “*Quid amor omnis? nonne unum vult fieri cum eo quod amat. et si ei contingat, unum cum eo fit?*” *De ord.*, II, 18, 48.

<sup>49</sup> *En. in Ps.*, XXXI, 2, 5. Por otra parte, y recordando de paso un tema ya mencionado, hay aquí otro ejemplo del uso agustiniano de la palabra *artifex* aplicada a Dios (cf. nota 13).

san Agustín: no se trata 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. De lo contrario, no se justificaría el imperativo de exhortación con el que se inicia este pasaje. Ahora bien, Agustín dedica, entre otras obras, todo el *De libero arbitrio* a demostrar que dicha voluntad es *libre*, y que en ella radica lo más propio o íntimo de cada hombre<sup>50</sup>. Por otra parte, atendamos al *videte* del texto recién citado, porque ese ver con el ojo de la razón, 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, el acto volitivo, esencialmente constituido por el impulso amoroso, 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<sup>51</sup>.

4) Decíamos que en Pico la libertad, preeminente *conditio* humana, no implica una absoluta indeterminación, pero sí las vastísimas posibilidades del *nullis angustiis coercitus*. Y es ese anchuroso margen de posibilidades lo que le permite el *id esse quod velit*. Pero ¿acaso no ha ido san Agustín igualmente lejos? Advirtamos los alcances de estas afirmaciones agustinianas:

“Tenete potius dilectionem Dei, ut quomodo Deus est aeternus, sic et vos maneatis in aeternum: quia talis et 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’.* [Psalmo LXXXI, 6]”.

y

“Homines mali mundus vocantur, homines infideles mundus vocantur. *Inde acceperunt nomen, ex eo quod amant. Amando*

<sup>50</sup> Recuérdese, por ej., las consabidas líneas: “..non enim quidquam tam firme atque intime sentio, quam me habere voluntatem, aequae me moveri ad aliquid fruendum; quid autem meum dicam, prorsus non invenio, si voluntas qua volo et nolo non est mea: quapropter cui tribuendum est, si quid per illam male facio, nisi mihi?” *De lib. arb.*, III, 1, 3.

<sup>51</sup> 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 doct. christ.*, I, 27, 28. Conviene recordar, además, algo que también apareció en Pico y que señalábamos al pasar: el “valor objetivo” que guardan los ámbitos entre los que se ha de elegir. Compárese eso con el vigor que asume en latín el *quod est diligendum*, en el presente texto agustiniano.

*Deum, efficitur dii; ergo amando mundum, dicimur mundus*"<sup>52</sup>.

Así pues, *para ambos autores*, el hombre, autoconstituyéndose en el orden ontológico que libremente desee, se perfila, y adquiere con ello determinadas prerrogativas y características. Esto se confirma en lo que sigue.

5) Apuntábamos también que, para el Mirandolano, las posibilidades de elección se despliegan entre dos extremos. El primero de los que menciona es poder "*degenerare in inferiora quae sunt bruta*". Ello puede acaecer, desde luego, en el ejercicio del libre albedrío, que se resuelve en un obrar moral. Veamos ahora cómo se presenta este mismo punto en el doctor de Hipona:

*"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"*<sup>53</sup>.

Y no se trata únicamente de una afirmación que Agustín haga al pasar; por el contrario, es muy específico 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*:

*"Pecora enim campi congruentissime accipiuntur homines in carnis voluptate gaudentes, [...] Vide nunc etiam volucres caeli, superbos, [...] Intuere etiam pisces maris, hoc est curiosos qui perambulant semitas maris, id est, inquirunt in profundo huius saeculi temporalia, [...] Haec autem tria*

<sup>52</sup> *In ep. Ioannis ad Parthos, tract. II, 2, 14; y Sermo CXXI, 1.* En cuanto al primero de estos pasajes, cabe anotar que sólo dos páginas más allá del lugar en que dejamos la *Oratio*, dice Pico, a propósito del mismo versículo bíblico que también él trae a colación: "...ut illud quidem in nos non dicatur, cum in honore essemus non cognovisse similes factos brutis et iumentis insipientibus. Sed illud potius Asaph prophetae: 'Dii estis et filii excelsi omnes' [...] Dedignemur terrestria, caelestia contemnamus, et quicquid mundi est denique posthabentes, ultramundanam curiam eminentissimae divinitati proximam advolemus." 132r; G., p. 110. Respecto del segundo pasaje agustiniano, no ha de olvidarse que el *nomen* apunta siempre a traducir lo que algo realmente es.

<sup>53</sup> *De Gen. ad litt.*, VII, 10, 14. Tal vez el *similes* de este texto podría arrojar dudas acerca de la identidad de posiciones que, sobre este punto guardan, en nuestra opinión, Pico y san Agustín: cabría la posibilidad de concluir que Agustín es en esto mucho menos taxativo que el Mirandolano, indicando una similitud aparente entre el hombre y los brutos. Además de los pasajes ya presentados, el que citaremos en seguida mostrará que no es así. Por otra parte, también Pico se preocupa por poner de manifiesto la "gravedad ontológica" que reviste la posible asimilación del hombre a la bestia: "Neque enim plantam cortex, sed stupida et nihil sentiens natura; neque iumenta corium, sed bruta anima et sensualis; [...] si quem in fantasiae quasi Calypsus vanis praestigiis caecutientem et subscalpenti delinitum illecebra sensibus mancipatum, brutum est, non homo, quem vides." *Or.*, 131v; G., p. 108.

*genera vitiorum, id est voluptas carnis, et superbia, et curiositas, omnia peccata concludunt*"<sup>54</sup>.

Tales caminos descendentes son pues los vicios y los pecados, sólo imputables, según insiste el Santo —y con él Pico—, precisamente al libre albedrío humano.

6) El 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*:

"...induimus imaginem caelestis hominis gratia indulgentiae vitaeque perpetuae, quod nobis praestat regeneratio, non nisi per Mediatorem Dei et hominum..."<sup>55</sup>.

Y tampoco en Agustín está minimizado el papel que a la voluntad libre le compete en la *regeneratio* humana, tal como se advierte en estas otras líneas:

"*Neque enim voluntatis arbitrium ideo tollitur, quia iuvatur; sed ideo iuvatur, quia non tollitur. Qui enim Deo dicit, 'Adiutor meus esto', confitetur se velle implere quod iussit, sed ab eo qui iussit, adiutorium poscere ut possit*"<sup>56</sup>.

7) Por otra parte, hacíamos notar que un punto frecuentemente olvidado en la alocución que Pico pone en boca del Padre dirigiéndose a Adán, es el de señalar a éste como *qui 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 de que está en su poder declinar la honrosa invitación de *antestare omnibus* efectivamente.

Confróntese esas líneas de Pico con este texto agustiniano:

<sup>54</sup> *En. in Ps.*, VIII, 13 *in medio*.

<sup>55</sup> *De civ. Dei*, XIII, 23, 3. Recordemos que allí Agustín usa *caelestis* en el sentido del *divini* piquiano.

<sup>56</sup> *Ep.*, CLVII, 2, 10. Obviamente, no nos proponemos entrar aquí en la vieja discusión acerca de cuál de ambos términos —*libertad* y *gracia*— tiene mayor peso en la economía de la salvación, según Agustín. Sea como fuere, es indudable que, para el Santo, intervienen en ella tanto la gracia como el libre albedrío: así lo demuestran las polémicas que sostuvo contra pelagianos y contra maniqueos. En este terreno especialmente, son harto conocidos los riesgos de una interpretación unilateral, es decir de una lectura de las obras agustinianas que margine las encuadradas en una de las dos polémicas. En cambio, en el caso de los escritos piquianos, parecería que sólo se hubiera advertido la exaltación de la libertad, lo cual, si bien es algo muy propio del Mirandolano, no excluye, como hemos mostrado, la explícita aceptación, por parte de éste, de la intervención de Dios en la aventura humana.

“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*”<sup>57</sup>.

La fuerza del *positus* bíblico, tal como es usado por san Agustín<sup>58</sup>, no parece mucho menor que la del *constitutus* que Pico utiliza. Otro tanto puede decirse del *praestare* con respecto al *antestare* del Mirandolano. Por lo demás, no se ha de olvidar que éste menciona como una de las más altas posibilidades el *excolere intellectualia semina* que fueron dadas al hombre, cosa a la que también alude Agustín aquí.

8) Finalmente en un último punto hallamos, si no una nítida presencia agustiniana en la *Oratio*, por lo menos una evocación: Pico menciona la posibilidad para el hombre de unirse espiritualmente con Dios. Pero, según el Mirandolano, para encontrarse “*unus cum Deo spiritus factus*”, debe él evitar su propia dispersión existencial, reuniéndose en el centro de su unidad: *in unitatis centrum suae se recipere*. Al leer estas líneas, no podemos evitar recordar estas otras, agustinianas:

“...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 confluum purgatus...”<sup>59</sup>.

Sin embargo, no son los dos últimos puntos aquellos en donde la presencia agustiniana se hace más patente en la *Oratio*. Aunque hay convergencia de Pico y Agustín respecto de esos temas, ella obedece al mero hecho de que ambos autores sustentan el mismo punto de partida: 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 un Pico no cristiano, y hasta anticristiano, por la que algunos autores parecieran inclinarse. Pero no abona directamente la tesis del presente trabajo sobre la presencia agustiniana en la primera parte del *Discurso*. Donde quisimos reivindicar dicha presencia es precisamente en el punto considerado como el más “renovador” de la *Oratio*. 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

<sup>57</sup> *De Gen. ad litt.*, VI, 12, 21, *in fine*. Deliberadamente soslayamos el tema de la supuesta ausencia en Pico de la noción de hombre “creado a imagen y semejanza de Dios”, tan recurrente en el doctor de Hipona. La discusión de ese punto excedería en mucho los límites de este trabajo.

<sup>58</sup> Cf. salmo XLVIII, 13, aunque, por cierto, lo que importa ahora no es el versículo mismo, sino la interpretación que de él hace aquí Agustín, y el contexto en que lo cita.

<sup>59</sup> *Conf.*, XI, 29, 39. Véase también *De civ. Dei*, XIII, 23, 3.

ámbito de ser con el que decida consustanciarse, y el diseño último de su propio perfil ontológico, son todos ellos temas que san Agustín había anticipado 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, 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 allá que el segundo al marcar las posibilidades del libre albedrío y reivindicar para el hombre el *id esse quod velit*. Hemos tratado de mostrar que esa "virtud camaleónica", exaltada por Pico, no es extraña a la tradición patrística que él frecuentó con tan precoz erudición<sup>60</sup>. Con toda deliberación hemos querido tomar precisamente esa tesis piquiana, puesto que muchos autores parecen haber visto en ella una ruptura con la antropología tradicional, un índice de una nueva era en la concepción del hombre. No sólo pensamos que no hay tal, sino también que el obstáculo que impidió captar la línea de continuidad es doble, y está en el enfoque mismo de la figura del Mirandolano. Por una parte, atendiendo más a las circunstancias y vicisitudes de su vida que al contenido doctrinal de su obra, se lo ha ubicado decididamente como renacentista. A partir de ahí, se dio —en muchos casos, inadvertidamente— un paso más, considerándolo por ello un revolucionario precursor de líneas de la antropología moderna que llegan hasta nuestros días. Por otra parte, y como consecuencia de lo anterior, se ha pretendido interpretarlo desde un ángulo desacralizado de la modernidad, vertiente que, supuestamente, él habría contribuido a inaugurar.

Sin embargo, si bien no creemos en la validez de dicho enfoque, tampoco hemos tratado de sugerir en las páginas precedentes que Pico sólo haya sido un medieval con ropaje de humanista. La condición humanista del señor de la Concordia no es un ropaje. A nuestro entender, y más allá aun de su estilo literario, estriba principalmente en lo que pagó tan caro: su afán de integración de aportes heterogéneos, guiado por la ambición de alcanzar la *pax philosophica* en una época en la que las facciones intelectuales estaban aún muy endurecidas. En ese sentido, tal vez las páginas de la *Oratio* que siguen a las que aquí se examinaron, y en donde Pico defiende la posibilidad de esa *pax*, sí

<sup>60</sup> Atiéndase al juicio que Savonarola, tan poco proclive a las concesiones, pronuncia sobre nuestro autor, según el testimonio que ofrece Pietro Crinito, en su *De honesta disciplina*, III, 2, a propósito de una *disputatio habita inter Hieronymum Savonarolam et Picum Mirandolanum, de philosophia veterum cum Christiana Academia*: "Quibus relatis Hieronymus Savonarola Io. Picum complexus: '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.'" *De hon. disc.*, Roma, 1955, p. 105. *Op. cit.*, p. 124. Subrayado del autor.

podrán dar pie para calificar a esta obra de “manifiesto del Renacimiento”. Pero, en todo caso, dicho título no se fundamentaría, como se ha dado en creer, en su aplaudido planteo del libre albedrío. Conviene respetar entonces el complejo momento de transición en el que nuestro autor supo vivir. Pico della Mirandola estuvo a la altura de su tiempo, entre otras cosas porque logró traducir, en los términos propios de un mundo nuevo, una vieja verdad del patrimonio universal<sup>61</sup>. Nada más —y nada menos— que por ello, la peculiaridad de su genio queda justificada.

#### RÉSUMÉ

L'article commence en prévenant que l'interprétation sur Pico de la Mirandole de laquelle on part, envisage celui-ci comme un auteur parfaitement encadré dans la tradition médiévale, notamment patristique. En partant de cette perspective, on analyse les premières pages de l'*Oratio de dignitate hominis*. Tout de suite, le travail essaie de montrer que, dans ces pages, la thèse picienne si célébrée sur la portée de la liberté humaine, a un antécédent dans la doctrine de l'*amor* comme *pondus* selon saint Augustin. Finalement, et sur cette base, se questionne l'interprétation du *Discours* comme le manifeste de la Renaissance.

<sup>61</sup> Volvemos así a nuestro punto de partida, recordando este otro juicio de Cassirer: “What is characteristic for Pico is hence not the way in which he increased the store of philosophic truth, but the way in which he made it *manifest*.”