

EN TORNO DE LA NOCIÓN PIQUIANA DE FILOSOFÍA

SILVIA MAGNAVACCA *

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 del 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 en esta concepción son ellas lo que primariamente interesa 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, en esta perspectiva se la entiende eminentemente como la disciplina que indaga 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 se puede considerar "divina" en

* Universidad de Buenos Aires. Centro de Estudios de Filosofía Medieval.

la medida en que casi sobrepasa la condición humana. Tal es la existencia de quien, renunciando a toda actividad exterior y aun liberándose de una participación 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 deseo profundo 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 nutricional; 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 decisivo, 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 principal 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 consuma 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 más altas, 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 eximida. 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 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 determinan 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. Anticipemos desde ya que la noción piquiana de filosofía se inserta en una de estas tradiciones, articulando en ella, empero, algunos elementos de la otra.

I. — Si hay un rasgo que defina a Pico como hijo de su siglo es aquel que signa también la meta última de su vida intelectual: la búsqueda de la clave que permitiera dar con una paz estable entre los hombres. En efecto, los pensadores más lúcidos de la época advertían esta necesidad como una tarea perentoria a la que se sentían convocados. La rapidez con que se habían sucedido los más graves acontecimientos históricos y, sobre todo, las nuevas conquistas científicas ya consumadas o anunciadas por el clima de aquel tiempo, ponían en tela de juicio una cosmovisión en la que alguna vez la Cristiandad había confiado sin reservas: la época de Pico estaba ya lejos de las seguras síntesis alcanzadas en el floreciente siglo XIII. En especial, la cantidad de los descubrimientos, su heterogeneidad y extraordinaria importancia, unidas al nuevo orden económico y a la gravedad de

¹ Para un estudio de prolijo apoyo textual sobre la noción de filosofía en Platón y Aristóteles, entre otros autores, remitimos al trabajo aún vigente de Anne-Marie Malingrey, "*Philosophia*". *Etude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IVe. siècle après JC*, Paris, Klincksieck, 1961. Aquí, insistimos, sólo nos importa recordar los rasgos generales de dos *actitudes* ante la filosofía, en las que se reflejan sendas modalidades del filosofar.

la situación política determinan la complejidad del panorama que ofrece el siglo XV². Quienes protagonizaron este período hubieron de afrontar una situación muy distinta de la de los siglos inmediatamente anteriores, lo cual, como es obvio, reclamaba también respuestas muy diferentes de las que aquéllos habían dado. Se exigía, pues, una nueva síntesis capaz de recomponer la unidad de los espíritus dispersos y enfrentados por la peculiar problemática de la época. La Cristiandad, al asumir el mundo europeo de entonces, se sentía responsable de construir esa nueva síntesis, pero para esto era imperioso que ella misma renovara su propia visión de la realidad y el modo como habría de enfrentarla. Varias voces se alzaron entonces en diferentes propuestas. Entre ellas, cabe señalar dos, que traemos a colación por la diversidad de matiz en sus respectivos enfoques: la de Marsilio Ficino y la de Pico. Para decirlo en pocas palabras, el primero creía, sin duda, en una *renovatio Christianismi* de carácter netamente —en verdad, exclusivamente— platónico; en cambio, la *renovatio* piquiana, más ambiciosa, confiaba en una síntesis de todas las doctrinas filosóficas, en la seguridad de que ellas confluirían en la doctrina teológica del Verbo y, cada una en su propia clave, la confirmarían. Convencido de la unidad y unidad de la verdad, Pico creía también con obstinada firmeza en los múltiples caminos para llegar a ella y, sobre todo, en la compatibilidad de los mismos. Es en esta convicción profunda —expresada con una impetuosidad imprudente que sólo su juventud puede excusar— donde se halla el motivo tanto de la erudición que logró explorando los más diversos campos, como de la pasión con que intentó llevar a cabo la célebre asamblea de doctos. Aunque frustrado, el proyecto confirma por su misma índole el objetivo final del *princeps Concordiae*: la nueva síntesis, que habría de fundarse en la *pax philosophica*³.

² Piénsese, por ejemplo, que los treinta y un años que abarca la vida de Pico asisten al descubrimiento de América, al momento en que Bartolomé Díaz dobla el cabo de Buena Esperanza, al fin de la guerra de las dos rosas, a la consagración de la triple alianza Milán-Floencia-Nápoles, al nacimiento de Copérnico y Lutero...

³ Algunos críticos, como Anagnine en *G. Pico della Mirandola. Sincretismo filosófico-religioso*, Bari, 1937, ven la meta última del Mirandolano en una suerte de gnosis que posibilitara la *abdita intelligentia* de la realidad. Dicha "gnosis" habría de nutrirse tanto de las más variadas corrientes filosóficas cuanto de notas teológicas provenientes de distintas religiones. De ahí, por ejemplo, su intento de integrar elementos de la Cábala judía en la misma tradición cristiana. Como se verá luego, no compartimos este enfoque, pero sea cual fuere la índole de la síntesis, es indudable que el fundamento sobre el que ella habría de construirse, según la visión piquiana, se debía buscar en la filosofía.

Ahora bien, si de conciliación se trataba, el primer problema a resolver en este 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 en el seno de su propia tradición: las doctrinas de Platón y de Aristóteles en su respectiva madurez. Por eso, Pico hace suyo el sueño, tantas veces acariciado por los pensadores occidentales, de aunar ambos sistemas en una síntesis superadora⁴. Proyecta así la *Concordia Platonis et Aristotelis*. Pero, además, otra de las notas que se destacan en la personalidad del Mirandolano es su independencia de juicio. Esto le impidió convertirse, durante sus años de formación, en el discípulo incondicional de alguno de los grandes maestros de su época. Bien lo supieron Ermolao Barbaro y Marsilio Ficino: al primero Pico se acerca para perfeccionar sus conocimientos de la obra aristotélica; se dirige, en cambio, a Ficino —precisamente al “Platón de Florencia”— movido por el interés de comprender en profundidad la tradición platónica y, en especial, el neoplatonismo, al punto de instar a Ficino a traducir las *Enéadas*. Esto provoca celos de maestro en Ermolao, quien le desliza el velado reproche de ser un filósofo que, aristotélico primero, se ha vuelto platónico. La protesta piquiana no se hace esperar y así, en la célebre carta del 6 de diciembre de 1484, escribe a Barbaro: “*Diverti nuper ab Aristotele in Academiam, sed non transfuga, verum explorator*”. Esta precisión, que conlleva reminiscencias de Séneca, aporta un nuevo rasgo en el perfil intelectual de Pico: él es, sobre todo, un explorador de terrenos poco transitados y un innovador que asume perspectivas originales aun en campos muy frecuentados de la filosofía y la teología⁵. El *princeps Concordiae* no podía adoptar una actitud dogmática; ni siquiera desoír su vocación conciliadora y superadora. Para ello, después de haberse familiarizado tanto con la perspectiva platónica como con la aristotélica, pone manos a la obra e intenta dar con la clave que le permitiría integrarlas en una nueva concepción.

Hacia el final de su vida, al iniciar la redacción de la *Concordia*, ya se encontraba terminado y publicado el *De ente et uno*, donde había ensayado una conciliación entre la ontología de raíz

⁴ Cf. *De dignitate hominis*, p. 144; a partir de aquí se cita como *DHD* y según la paginación de la edición de Eugenio Garin, *G. Pico della Mirandola. De dignitate hominis. Heptaplus. De ente et uno e scritti vari*, Firenze, Vallecchi, 1942.

⁵ “At ego ita me institui, ut in nullius verba iuratus, me per omnes philosophiae magistros funderem, omnes schedas excuterem, omnes familias agnoscerem”, *DHD*, 138.

platónica y la aristotélica, en la que seguramente habría de abreviar la *Concordia*⁶. Si nos atenemos al antecedente seguro que nos ofrece el *De ente*, 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 insertar en él después elementos del aristotelismo. 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 eje para articular una síntesis filosófica que formulara racionalmente la *abdita intelligentia* de la realidad, tema sobre el que volveremos. Por estas razones, muy en general se puede decir que el pensamiento piquiano se construye sobre fundamentos neoplatónicos, sin que ello signifique afirmar que tal opción haya sido interesada: en otros términos, a juzgar tanto por la trayectoria de Pico como por el mismo tono de su prosa, no parece que él haya elegido el neoplatonismo como base de su “sistema” —en tal caso, además, habría que demostrar que estamos ante un sistema, cosa poco probable—, sino que es a la inversa: si sus afirmaciones centrales, aunque no todas, son neoplatónicas ello obedece a que parte de un supuesto, de una convicción no filosófica que el neoplatonismo contribuía a formular con mayor precisión. Por eso, seguramente, el enfoque neoplatónico le pareció más verdadero, no más útil, ya que Pico no se proponía un mero ensamble de doctrinas filosóficas con el solo objeto de elaborar una propia⁷.

Pero, más allá de la orientación fundamental que presenta el contenido de la obra piquiana y del modo como quedan en ella incorporadas distintas corrientes filosóficas, nos importa rastrear el concepto que el Mirandolano tuvo de la filosofía en cuanto tal. Como veremos, de manera consecuente con ese con-

⁶ Aunque no atañe directamente a nuestro tema —porque concierne al pensamiento filosófico de Pico y no a sus ideas sobre la filosofía como tal—, cabe añadir que es viable sospechar una posible evolución de nuestro autor en este punto: habiendo visto, en cuanto intérprete, una distancia no tan abismal entre la ontología platónica y la aristotélica, Pico elabora a partir de allí, y ya en cuanto pensador independiente, una doctrina propia en la que ambas habrían de quedar subsumidas y concordemente integradas. De aceptarse esta interpretación, en el *De ente* se debería ver los materiales exegéticos para la elaboración de la inconclusa y personal *Concordia*.

⁷ Cf., por ej., *DHD*, 142.

tenido, dicho concepto se enmarca en una tradición de raigambre platónica, sin excluir notas aristotélicas.

II. — En una carta de febrero del 1490, dirigida a Aldo Manucio, Pico stampa 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 dibujado por Platón en el *Banquete*, cuya lectura fue tan frecuentada por el Mirandolano y sus contemporáneos. Según Ernst 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 anticipado 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 verdad⁸. 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 *De dignitate hominis*, en el que a veces se identifica dicha búsqueda con la manifestación más alta del libre albedrío, 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 él, se comprueba que para el Mirandolano la filosofía constituye la primera etapa de acceso a la verdad, 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"⁹.

El filosofar consiste, entonces, en un *quaerere* y un *explorare*, una búsqueda que procede con el paso seguro que sólo la

⁸ Cf. *Dall'Umanesimo all'Illuminismo*, a cura de Paul O. Kristeller, Firenze, 1967, pp. 81-82.

⁹ *DHD*, 130.

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 la indagación filosófica: 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 teología¹⁰. Sin embargo, creemos que, a pesar de circunstanciales expresiones suyas, una visión global del pensamiento piquiano revela que la distinción 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* —en sentido estricto— *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.

No obstante, si bien los temas señalados son todos ellos temas que 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 aún, 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

¹⁰ Cf. *Giovanni Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo*, Roma, Desclée, 1965, p. 52.

de más exaltada retórica con los que Pico teje en el *Discurso* su elogio de la filosofía, precisamente aquél que marca el límite entre ésta y la teología:

“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?”¹¹.

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*. 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 significación 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 puede abrazar quien sea capaz de despreñar *fortunae bona* y sea *corporis negligens*. 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 concibe 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 aliginem 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”¹².

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 cons-

¹¹ *DHD*, 122.

¹² *Ibid.*, 112-114. Respecto de la alusión a la *cherubica vita*, señalemos que, pocas páginas antes, Pico asimila el nivel seráfico al amor y el querúbico a la luz intelectual.

tituyendo 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 debe despojarse: el vicio y la ignorancia, de ahí que se imponga para el filósofo la adquisición de la ciencia moral y de la dialéctica. La primera enseñará a dominar el ímpetu de las pasiones, que pueden alterar la serenidad con que ha de proceder la razón, desde la que se filosofa. Pero no basta con impedir que el procedimiento racional 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 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 ciertos caminos, hay etapas propedeúticas que se debe atravesar con anterioridad. Semejante planteo hace que la filosofía sea, de un lado, un punto de arribo y el remate de una previa ejercitación vital; del 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. Esta concepción de la filosofía, tal como Pico la sustenta, invita a circunscribir con mayor precisión el lugar que él le adjudica en la evolución del alma humana, llamada a modelar su propio perfil.

III. — Si hasta aquí nos hemos referido a la peculiaridad de la noción de filosofía en Pico en términos, si se quiere, históricos

—es decir en relación con su propia época y las tradiciones que ésta recibe—, pasemos ahora a considerar cómo se articula dicha noción en la antropología del Mirandolano, o sea en el interior mismo de su pensamiento. Para ello es inevitable la reiteración de la más famosa página del *Discurso*, esto es la alocución que se pone en boca de Dios dirigiéndose a Adán:

“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 [...] 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 partes et factor, in quam malueris tute formam effingas. Poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare; poteris in superiora quae sunt divina ex tui animi sententia regenerari’...

... 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”¹³.

Reencontramos así, puntualmente, las etapas ya indicadas como aquellas que ha de transitar la más alta dignidad que le es concedida al hombre, si éste, en uso de una suprema libertad, aceptara la invitación de Dios. En efecto, la posibilidad-necesidad del hacerse, del plasmarse a sí mismo presenta dos extremos: el de descender al plano de las bestias y el de elevarse hasta el nivel superior de lo divino. La vida humana es así, ante todo, una empresa que sólo se lleva a cabo en el marco de una intransferible libertad. Ahora bien, la elevación hacia el plano supremo, 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, nos parece sugerida en la alusión al “pro tua sententia”, esto es la afinación del juicio que está llamado a alcanzar este contemplador y explorador del universo, precisamente para “circumspicere quicquid est in mundo”. En esta acción consiste el tercer y esencial momento, el de la filosofía propiamente dicha, instancia que convierte al hombre piquiano en *homo philosophus*. Pero recordemos que, en la línea tradicional a la que Pico pertenece, 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 “supe-

¹³ *Ibid.*, 104-106.

riora 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, aunque no el último. En efecto, el momento final está dado por la unión religiosa, no mediatizada, del alma con lo Absoluto, abrazo místico que precisamente la lleva a habitar "*in solitaria Patris caligine*". 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. Sólo queremos apuntar la circunstancia 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 semblanza que hace de la naturaleza humana en cuanto tal ¹⁴.

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 sucesión, 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* ¹⁵. De esta manera, la filosofía ocupa un lugar intermedio entre las "artes purificadoras", de un lado, y la teología revelada y la religión, del 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 ¹⁶. Por su parte, la dialéctica está ordenada a

¹⁴ Es verdad que el célebre pasaje que se acaba de citar se refiere al hombre previo a la caída. Sin embargo, consideramos que Pico lo escribe pensando en el hombre histórico, tal como, desde su optimismo, él lo veía. Por lo demás, en el *regenerari* se insinúa la previsión divina de la redención. De esta manera, a nuestro entender, el pasaje indica las mejores posibilidades que se abren ante el hombre real en su actual estado, obviando o minimizando los flancos débiles de la existencia humana.

¹⁵ 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. nota 21).

¹⁶ "... nam si et per mortalem affectuum vires ita per debitas competentias ad modulos fuerint intentae, ut immota invicem consonent concinentia...". *DHD*, 122. Téngase presente aquí la famosa anécdota de Sócrates y el fisonomista asirio Zópiros, quien descubre en el primero rasgos que denotan una sensualidad violenta. La respuesta socrática confirma el

recomponer la unidad de la razón, desgarrada tanto por falsas opciones cuanto por silogismos capciosos¹⁷. De este modo, con una previa *purgatio* moral y racional, se desempeña y se enfoca la mirada del alma, dando paso así a la *intellectio* del filosofar.

Ahora bien, una vez establecido el lugar que, para Pico, ocupa la filosofía en la ascensión posible del alma, 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*¹⁸, 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, al estilo de Sócrates.

b) Ese estilo —o mejor, esa actitud— se traduce aún más claramente en el segundo tipo de objeto que nuestro autor 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*”¹⁹. Parece obvio que con el “*sapientes*” el Mirandolano alude, en primer término, a Platón y, por consiguiente, 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 propias del filósofo, y confiase, en un tono no exento de cierta jactancia: “... *me numquam alia de causa philosophatum nisi ut philosopharer, ne ex studiis meis [...] mercedem ullam aut fructum*

acierto del fisonomista, advirtiéndole, sin embargo, acerca del dominio alcanzado sobre las propias pasiones.

¹⁷ “Sedabit dialectica rationis turbas inter orationum pugnantias et syllogismorum captiones anxie tumultuantis”, *DHD*, 118. Es probable que Pico aluda con esto a las querellas bizantinas y superficiales a las que eran proclives ciertos eruditos de su tiempo, como también a la “*theologia disputatrix*” que, como un efecto de la escolástica ya decadente, se extrañaba en discusiones estériles, perdiendo así la ocasión de la verdadera *renovatio* a la que el Mirandolano instaba.

¹⁸ Cf. nota 9.

¹⁹ *DHD*, 120.

vel sperasse alium vel quaesivisse, quam animi cultum et a me semper plurimum desideratae veritatis cognitionem"²⁰. 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 ella —lo cual nos pondría en el plano de la *religio*—; cuando alude a esta instancia de la filosofía, dada por la *intellectio* como grado intermedio, utiliza la expresión "*cognitio veritatis*". Porque, una vez más, el filosofar consiste 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 en este tema, radicalizando sus postulados. En efecto, considera la dedicación a la filosofía como una suerte de milicia espiritual, y, en relación con la subsiguiente etapa teológica, como 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*"²¹. Así se confirma lo que decíamos acerca de la dirección que, por sí misma, muestra la filosofía 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 el saber"²². Añádase que, si esa búsqueda culminara con la revelación, da comienzo a 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 prope-deútica 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"

²⁰ *Ibid.*, 132.

²¹ *Ibid.*, 130.

²² Cf. G. Pico della Mirandola. *La dignità dell'uomo*, Bologna, Pàtron, 1970, p. 107.

—que después la *religio* enseña a amar—, es porque la filosofía ha sido capaz de descubrir en la naturaleza “signos visibles” de los mismos ²³.

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 como un llamado a la concordia, 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 nobuerimus, si illam affectaverimus pacem, quae in sublime ita nos tollat ut inter excelsos Domini statuamur, sola in nobis compescet prorsus et sedabit philosophia moralis primum...*” ²⁴. 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.

Recuérdese que la complejidad del siglo XV presenta múltiples enfrentamientos y de diversa índole, entre los que se destacan los religiosos y los intelectuales. En relación con los primeros, cabe señalar la grave situación por la que atravesaba la Cristiandad de entonces: de un lado la imposibilidad de entablar un diálogo fructífero con el mundo turco, que se cernía como amenaza; del otro, la existencia de cierto movimiento del Judaísmo, que siglos anteriores no habían conocido con esa intensidad. Con todo, era aún más grave la situación de lo que se podría denominar el “frente interno” de Roma: ésta se veía acosada por urgentes exigencias de cambio, las cuales provenían, por una parte, de cierto evangelismo nórdico; por la otra, de humanistas que propugnaban una nueva espiritualidad —cuando no modos de vida decididamente paganos—, propuestas que arraigaban ante el nepotismo y otras formas de corrupción de la jerarquía eclesiástica. Por lo demás, todo ello permitía —y no sólo en los estratos culturalmente más bajos de la población— el avance del ocultismo y la astrología. Frente a este panorama,

²³ “... 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.

²⁴ *Ibid.*, p. 116. Adolfo Ruiz Díaz advierte sobre la evocación de Luciano, *Farsalia* I, 1, que presentan estas líneas: cf. *Pico della Mirandola. Discurso sobre la dignidad del hombre*, Bs. Aires, Goncourt, 1978, p. 82.

no ha de sorprender que también se produjeran enfrentamientos intelectuales entre las mentes más inquietas de la época: así, algunos intentaban refugiarse en cierto "cientificismo" de raíz supuestamente ockhamista, contra la decadencia de una escolástica formalizante y estéril; otros, se dejaban seducir por el aparentemente fácil trámite de la doctrina de la "doble verdad", en oposición a quienes, como Pico, partían de la convicción de su unicidad. La otra convicción piquiana radicaba en que la filosofía podía mostrar tal unicidad. Y, en esa medida, habría de constituirse en fundamento de la paz.

IV. — Dramáticamente consciente de la situación que debía encarar la Cristiandad de su tiempo, Pico se nos aparece, ante todo, como uno de sus miembros más fieles. Esta afirmación puede resultar extraña a quienes se detienen, con particular interés, en las diferencias que hubo de dirimir con Roma: aludimos, como es obvio, al difícil período de su vida que va desde febrero del 1487 a junio del 1493. Pero probablemente, tales diferencias no hayan obedecido tanto a la índole intrínseca de su propuesta cuanto, de un lado, a la imprudente vehemencia con que pretendió exponerla; y, del otro, a la escasa disposición a acogerla de la que dio pruebas la jerarquía eclesiástica de entonces, la cual, abrumada, endureció su actitud, rechazando toda eventual renovación. Desde la perspectiva que la historia de los siglos inmediatamente subsiguientes permite asumir —piénsese, por ejemplo, en la Reforma y sus consecuencias— se hace evidente que el desacierto piquiano consistió, principalmente, en no medir la distancia que separaba su propia actitud de aquella que sustentaban sus interlocutores o quienes Pico esperaba que lo fueran: en los destinatarios reales a los que la *Oratio* iba a dirigirse, él ve más la encarnación de su Adán paradigmático que al grupo humano acosado y confundido por una época convulsionada. Por su parte, dicho grupo histórico percibió en él a un adversario más y no al portador de un eventual principio de solución profunda a la crisis. Así, una excesiva e injustificada desconfianza correspondió a la confianza piquiana, no menos excesiva ni menos injustificada, teniendo en cuenta las circunstancias de la época.

Pero la fidelidad de Pico al Cristianismo —aun en y desde su condición de intelectual— no se puede poner hoy en duda. A menudo se ha invocado como prueba de ello las actitudes y los escritos correspondientes a los últimos años de su vida, como su entendimiento con Savonarola o la redacción de las *Disputationes Adversus Astrologiam Divinatricem*. Con todo, sin que esto im-

plique invalidar la significación de tales hechos, traerlos a colación puede dar pie a un equívoco: el de juzgarlos como el arrepentimiento de alguna supuesta culpa anterior. Creemos que no hay tal: si, al fin, Pico adhiere en cierto sentido a la reforma moral propugnada por Savonarola, lo hace por creerla justa, no por considerarla suficiente para erradicar los verdaderos problemas del siglo. Y si se aboca a la redacción de las *DAAD*, lo hace ciertamente para atacar el avance del ocultismo y la astrología —que, por lo demás, atentaban contra los estudios astronómicos—, pero es poco probable que haya estimado esa obra como el mejor aporte que podía ofrecer a la causa de la verdad y a la del Cristianismo. La desolación que se advierte en los últimos años de su vida obedece, sin duda, a su certeza acerca de la gravedad de una situación que sus contemporáneos no se decidían a modificar de raíz. Haya sido viable o no la solución por él indicada, es obvio que la índole de la misma apuntaba a una *renovatio* muy honda, según la cual la verdad perenne de la realidad debía ser abordada desde múltiples sendas. Sólo así se haría posible *intelligere abditum*. Pero, además, esa clave escondida del universo debía encontrar una formulación universal, con el objeto de alcanzar una coincidencia y, por ende, una paz universales.

Si alguna esperanza había de llegar a tal universalidad, ella habría de hincar sus raíces en la filosofía, precisamente, por fundarse ésta en la racionalidad, común a todos los hombres²⁵. A tal punto creyó el Mirandolano en la verdad de la esencia misma del Cristianismo, que no sólo no temió su confrontación con la filosofía, sino que sostuvo la tesis de la *pax philosophica* como antesala de la misma doctrina cristiana²⁶. Sin embargo, era imperioso que ésta se presentara de manera diferente de como lo hacía en su época, justamente para dar respuesta a ella. La nueva

²⁵ En tal sentido, adherimos a esta tesis que Di Napoli plantea en su trabajo "La teologia di Pico della Mirandola", *Studia Patavina*, I (1954), 175-210: "Pico, superando i limiti della teologia medievale, anche in funzione delle nuove conoscenze proprie dell'Umanesimo, [vuol] ulteriormente apportare nuovi elementi o nuove conferme alla saldezza della teologia cristiana [...] Tutta l'enciclopedia delle conoscenze è in Pico strumento per il Cristianesimo, non ne costituisce il succedaneo" (p. 195). Con todo, insistimos en nuestra sospecha acerca de que el Mirandolano no sólo buscaba para sí y para los ya cristianos esas "confirmaciones" extrínsecas al Cristianismo; las buscaba también para que éste pudiera ser expresado en diversos lenguajes correspondientes a distintas tradiciones religiosas.

²⁶ Este es, básicamente, el enfoque que, en contra del punto de vista de Kieszkowski, expone Avery Dulles en *Princeps Concordiae. Pico della Mirandola and the Scholastic Tradition*, Cambridge, Massachusetts, Harvard Univ. Press, 1941, pp. 144 y ss.

síntesis basada en la *pax philosophica* habría de conducir a ese fin. Por último, al referirse a la *religio* como unión del alma con Dios en la etapa final de su ascensión, Pico escribe: "*Quod si natura rudimentum est gratiae, utique et philosophia inchoatio est religionis, neque est philosophia quae a religione hominem removet*"²⁷.

Es, pues, en la filosofía misma donde se halla, para Pico, el principio y la clave de la pacificación entre los hombres. Naturalmente, esto habla de la incompletitud *per se* del filosofar, en la medida en que la filosofía está inserta en la mencionada síntesis nueva y superadora. Pero dice también de su dignidad en cuanto etapa insoslayable en la constitución de tal síntesis. Ello no implica que Pico haya descartado la posibilidad de un acceso "inmediato" a Dios mediante el amor; sin embargo, creemos que la concibe en el caso de las almas individualmente consideradas²⁸. Al otorgar a la filosofía el lugar central que se ha indicado en la descripción de las etapas de ascensión humana, la preocupación fundamental de Pico era, en sentido amplio, de carácter político: está considerando los elementos necesarios para la constitución de la *renovatio saeculi* que, para decirlo con H. de Lubac, "*devrait se confondre avec la difficile 'renovatio Ecclesiae'*"²⁹. Tal exigencia de totalidad estaba dirigida contra la atomización del saber humano, pero más aún contra los enfrentamientos en los que sólo podían solazarse los espíritus más dogmáticos y sectarios de la época.

²⁷ *Hept.* VII, *Proem.*, ed. cit., p. 338.

²⁸ "Sed vide, mi Angele, quae nos insania teneat. Amare Deum dum sumus in corpore plus possumus quam vel eloqui vel cognoscere. Amando plus nobis proficimus, minus laboramus, illi magis obsequimur", ed. cit., p. 418. Aunque estas líneas pertenecen al capítulo 5 del *De ente et uno*, repárese en el tono casi confidencial con que Pico se dirige en ellas a Angelo Poliziano: lo hace como quien habla a alguien cuya fe personal comparte. El resto de la obra se dedica a las cuestiones filosóficas que el título anuncia. En el trabajo del prof. Louis Valcke, "Influence d'Augustin sur la pensée de Jean Pic de la Mirandole", presentado al congreso de setiembre de 1986 que organizó el Institutum Patristicum Augustinianum —por cuya gentileza hemos obtenido las copias correspondientes a las pruebas de imprenta—, se afirma acertadamente, en el último párrafo, que la posición piquiana al respecto no equivale exactamente ni a un abandono de la búsqueda intelectual en pro de la vía del amor, como interpreta H. de Lubac, ni a una identificación de la felicidad suprema con la pura actividad de búsqueda, como quiere Cassirer. Con todo, el prof. Valcke no menciona el posible e importante matiz de diferencia, que hemos señalado, entre un probable camino individual y el que, para Pico, reclamaba la *societas* de su tiempo.

²⁹ *Pic de la Mirandole. Études et discussions*, Paris, Aubier, 1974, p. 244.

Así, desde su condición de cristiano, Pico apela a la filosofía concibiéndola de una manera que es de raíz y espíritu platónicos, pero que él hizo acorde con la problemática de su siglo. La esencia de la actitud socrática pervive en la noción piquiana del filosofar: subsiste en los requisitos de ascesis moral, de procedimiento racional ordenado, de búsqueda incansable de la unidad trascendente, y en el sentido de disciplina vital que dignifica y otorga significación a la muerte. Y la obligación ética del filósofo ante la comunidad histórica de la que forma parte —deber esencial en la tradición platónica— se traduce en el esfuerzo conciliador del *princeps Concordiae*. El hecho de que no haya logrado llevar a cabo su empresa ni construir esa síntesis superadora puede hacernos vacilar a la hora de conjeturar sobre las características precisas que ella hubiera tenido, pero no hay dudas acerca del sentido y la dignidad que vio en la filosofía misma y en quienes le consagran responsablemente sus esfuerzos. En este punto, la lección del Mirandolano conserva una intacta vigencia.

RÉSUMÉ

Après un rappel des traits les plus marquants de la notion de "philosophie" dans les traditions platonicienne et aristotélicienne, l'A cherche à situer la pensée de P. de la M. par rapport à ces deux grandes lignes, en signalant ensuite la place qu'il assigne à la philosophie —en tant qu'étape préalable à la théologie et à la religion— dans l'ascension platonicienne de l'âme.

Par la suite on montre l'appartenance du concept piquien de "philosophie" à la tradition platonicienne classique, à différence de ce qui se passe avec les auteurs de la scolastique. Finalement, l'A propose une interprétation personnelle, à propos du recours à cette conception traditionnelle en tant que réponse de P. de la M. aux problèmes de son temps.