

EL "DE ENTE ET UNO": UNA ONTOLOGIA AGUSTINIANA

SILVIA MAGNAVACCA *

Para la historia del pensamiento occidental Pico della Mirandola es, por excelencia, el autor del *De hominis dignitate* (= *DHD*). Se lo identifica, sobre todo, con las primeras páginas de esa alocución, aquellas que exaltan la dignidad del hombre como artífice de su propio ser y destino. La fortuna que les cupo a través de los siglos y aun el aplauso inmediato que obtuvieron —en gran parte debido a su calidad poética— han hecho olvidar la profundidad de otros aspectos del pensamiento piquiano. Sin embargo, la producción escrita de nuestro autor, pese a la brevedad de su vida, es lo suficientemente vasta para poder rasgear en ella los distintos planos que estructuran un verdadero sistema filosófico. Como buen humanista, Pico articula el suyo en torno del eje ético-antropológico. Pero es sabido que, especialmente en el ámbito de la filosofía clásica, no hay doctrina antropológica que no tenga su último fundamento en una metafísica. La obra piquiana constituye una confirmación de esto.

En efecto, dentro de ella, el *De ente et uno* (= *DEU*) ocupa el lugar de un breve pero denso tratado en el que el Mirandolano esboza los rasgos principales de su metafísica, mejor aún, de su ontoteología. Como veremos, ésta responde a un esquema tradicional, no en cuanto que continúe la tradición escolástica sino en la medida en que asume una perspectiva patristica. En lo que sigue intentaremos mostrar que dicha perspectiva, en general neoplatónica, es de cuño agustiniano. De manera, pues, que, aun cuando la famosa *Oratio* haya sido celebrada como "manifiesto del Renacimiento" y más allá de las posibles reservas que se pudiere oponer a tal atribución, lo cierto es que la concepción sobre el hombre que ella expresa se enmarca y apoya en una visión ontológica de la realidad que, lejos de romper con un enfoque secular sustentado en Occidente, lo prolonga.

* Centro de Estudios de Filosofía Medieval.

Por cierto, hay una razón histórica que contribuye a explicar la presencia del Hiponense en una obra metafísica del *Quattrocento*: cuando en el siglo anterior, al menguar el apogeo del aristotelismo, Agustín retoma su papel rector en la evolución del pensamiento occidental, lo hace a través de Petrarca¹. Ahora bien, es particularmente el autor de las *Confessiones* quien vuelve de la mano del poeta para reivindicar el valor y la importancia del hombre como tema primordial de reflexión filosófica, contra la preeminencia que por entonces se otorgaba a otros campos de indagación, por ejemplo, la disputa teológica o los estudios sobre la naturaleza. Este "redescubrimiento" de san Agustín condujo a examinar de nuevo —con otro enfoque y desde otros intereses diferentes de los puramente teológicos— las demás obras en las que el doctor de Hipona construye los diversos planos que configuran su doctrina global. Así, ya en el siglo XV, Agustín recupera, en cuanto autoridad, el centro de la escena filosófica, extendiéndose su sombra por todos los ángulos del panorama espiritual e intelectual de esa centuria; de ahí que se lo pueda hallar tanto en las páginas políticas de Lorenzo Valla, como en las religiosas de Erasmo o aun en la gnoseología de Marsilio Ficino. En nuestra opinión, también se lo encuentra detrás de la ontología del *DEU*.

Pero, más acá de las razones extratextuales, es nuestro propósito atenernos a la letra misma de dicha obra. Para ello, procederemos de la siguiente manera: I) indicaremos la intención que animó a Pico al redactarla, ofreciendo luego un esquema de su compleja estructura; II) nos abocaremos después al examen detenido de los capítulos donde Pico formula su ontología, centrada en el problema de los trascendentales; III) rastreamos punto por punto la presencia del pensamiento agustiniano en ese planteo.

I

Una célebre discusión da pie a la redacción de los diez capítulos del *DEU*, dirigido a Poliziano, quien en ese momento comentaba en la Academia florentina la *Ética Nicomaquea*:

"Narrabas mihi superioribus diebus quae tecum de ente et uno Laurentius Medices egerat, cum adversus Aristotelem, [...] Platonicorum innixus rationibus disputaret [...] Et quoniam qui Aristotelem dissentire a Platone existimant, a me ipsi dissen-

¹ A solo título ilustrativo, cabe destacar, de la vasta bibliografía al respecto, el excelente artículo de Billanovich, G., "Petrarca e il Ventoso", en *Italia Medioevale e Umanistica* IX (1966) 389-401.

tiunt, qui concordem utriusque facio philosophiam, rogabas quomodo et defenderetur in ea re Aristoteles et Platoni magistro consentiret" ².

Así, el motivo de la redacción del tratado está dado por el comentario que Poliziano formula al autor acerca de la polémica con el Magnífico sobre la posible conciliación entre la metafísica platónica y la aristotélica. El pasaje recién citado sigue con el anuncio que Pico hace de la preparación de su *Platonis et Aristotelis concordia*, obra que finalmente habría de dejar inconclusa. Pero la impaciencia de Poliziano lo impulsa a anticiparle lo medular de la misma, redactando así el *DEU*. Por ello, mediante este tratado, es posible reconstruir las líneas centrales del pensamiento piquiano al respecto. Entre ellas, la fundamental es la que cierra el pasaje que acabamos de transcribir: para el Mirandolano el problema principal en la defensa de la mencionada concordia no radica en descartar la posibilidad de que Platón no concuerde con Aristóteles, sino en mostrar que éste concuerda con el gran maestro. Ya cabe esperar, entonces, que el intento de conciliación sea ensayado desde una línea básicamente platónica. Y no hay duda de que la agustiniana lo es.

En cuanto a la índole misma de la obra, queda indicada en los pasajes inmediatamente siguientes a este primero, donde Pico ruega a Poliziano —“*linguae politioris vindex*”, según su propia expresión— que no pretenda el refinamiento de un estilo hermoso, ya que la materia que se ha de tratar no exige ornamentos sino sólo ser enseñada. De este modo, Pico advierte al lector sobre la intención didáctica que lo anima al abordar temas metafísicos de la envergadura del ser y la unidad. En cierta forma, pues, la oportunidad que da lugar a la redacción del *DEU* y la misma temática condicionan su estilo, indudablemente distinto del que Pico despliega en el *DHD*, cuya finalidad era diferente: la *Oratio* había sido pensada en términos exotéricos; aquí, en cambio, se dirime una cuestión técnica planteada entre especialistas en la materia.

Los comentaristas del Mirandolano han discutido no sólo la ubicación jerárquica del *DEU* entre sus obras —es decir su importancia precisa desde el punto de vista doctrinal—, sino también el mismo tema central que aborda ³. Aun una lectura rápida

² *DEU*, 386. Seguimos la edición de E. Garin, *G. Pico della Mirandola. De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno e scripti vari*, Firenze, Vallecchi, 1942. A continuación de la sigla que indica el título de la obra citada, se consigna la página correspondiente en dicha edición. Todos los subrayados son nuestros.

³ G. Di Napoli, por ejemplo, en su trabajo “L'essere e l'uno in Pico

de esos comentarios permite advertir que cada autor señala un tema determinado como principal por haber dado preeminencia a una de las partes en las que la obra aparece articulada. De modo que corresponde ahora pasar revista a su estructura. En nuestra opinión, ella se presenta como sigue:

1) *Introducción*: planteo de la cuestión: se intentará mostrar la concordia platónico-aristotélica desde el problema de los trascendentales, por considerarlo el núcleo mismo de lo que hoy llamaríamos "ontología". En él se destaca el tratamiento de las nociones de *ens* y *unum*, recogiendo y enunciando las supuestas diferencias que algunos contemporáneos de Pico creían encontrar entre las líneas platónica y aristotélica respecto del ser y la unidad (cap. I).

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

3) *Parte teórica y doctrinal*: en ella Pico plantea *sus propias posiciones* sobre el tema del tratado, dejando ya atrás las polémicas eruditas de exégesis de la filosofía antigua, como si ellas no hubieran sido más que la ocasión de exponer el núcleo de su doctrina metafísica. Esta gira en torno de:

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

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

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

La estructura del *DEU* responde, pues, a su título, ya que, a nuestro juicio, su tema principal es el ser y la unidad en Dios

della Mirandola", *Riv. di Fil. Neosc.*, XLVI (1954) 356-389, lamenta que los críticos no le hayan concedido al *DEU* la importancia debida. Para él, gran parte de la producción piquiana es una preparación a este tratado.

y en los entes. Esta es la materia sobre la cual Pico formula su propia doctrina. La obra que nos ocupa no constituye, entonces, una mera disquisición erudita acerca de un problema de interpretación textual, de los que frecuentemente discutían en la época hombres como el aristotélico Cittadini⁴. Ni se reduce tampoco a un tratado de teología racional, como pretenden las visiones unilaterales de Lamanna y Saitta⁵; en todo caso, se aborda en ella parcialmente el problema de lo Absoluto, es decir de Dios, desde una perspectiva metafísica. De hecho, el Mirandolano abreva en las fuentes clásicas para rescatar de allí las concepciones más antiguas —y convergentes— sobre la convertibilidad de *unum*, *verum* y *bonum*; pero lo hace con el objeto de mostrar los modos de su atribución no sólo a Dios, en el plano de lo trascendente, sino también a los entes, en el ámbito de la inmanencia. En el primer caso —véase el punto 3a) de nuestro esquema—, opta por la tradicional vía "ascendente" en cuanto eminential. En el segundo —véase el punto 3b)—, elige una vía "descendente". En efecto, el carácter "descendente" de esa vía queda justificado por el hecho de que, en su declarada condición de pensador cristiano, Pico construye su ontología desde el supuesto de que ese Dios, al que cabe atribuir *eminenter* los nombres de *Unum*, *Verum* y *Bonum*, es un Dios creador que deja su impronta en lo creado. Esta suerte de círculo, diseñado por el trazo ascendente y el descendente, obedece a la aceptación por parte del Mirandolano del dato fundamental de la creación, elaborado por la más grande *auctoritas* de la Cristiandad.

II

En la etapa ontológica de la estructura del *DEU*, la mirada piquiana ya no se eleva, pues, al *Esse* sino que baja al *ens* proveniente de aquél. Considera, entonces, al ente individual en cuanto *unum*, *verum* y *bonum*, probando después la convertibilidad e igual extensión de estos predicados universales de todo lo real, los cuales, precisamente por trascender la serie de categorías y géneros y convenir a cualquier ente, serán llamados "trascendentales"⁶. Con ello, en el tema del ser y la unidad, se pasa del

⁴ Cf. Saitta, G., "Antonio Cittadini e la sua polemica con G. Pico della Mirandola", en *Giorn. Crit. della Fil. Ital.*, XXXV, 10 (1956) 532-540.

⁵ Cf. Lamanna, F., *Il concetto di Dio nel pensiero di Pico della Mirandola*, Firenze, Vallecchi, 1930.

⁶ Aunque la palabra "trascendentale" aparece en las sistematizaciones lógicas de la escolástica muy tardía —se ha de advertir que Pico no emplea esta voz—, la utilizaremos en el presente trabajo, porque con-

orden de lo *trascendens* —es decir de lo que supera lo abarcable mediante categorías humanas—, al orden de lo *trascendentale* —o sea a lo que va más allá de la peculiaridad individual del ente y a lo que sobrepasa también sectores especiales de entes. El primer término alude a lo que supera o trasciende al hombre y a las cosas en sentido, por así decir, “vertical”; el segundo, como es sabido, se refiere a lo que supera o trasciende los caracteres genéricos, específicos e individuales de cada cosa, para abarcarlas todas en sentido “horizontal”.

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

“Verissima ergo sententia est quattuor esse quae omnia ambiunt, ens, unum, verum et bonum si ita accipiantur ut illorum negationes sint nihil, divisum, falsum et malum. Addita sunt his quattuor duo alia, aliquid scilicet et res, a posterioribus Avicennam secutis qui multis in locis philosophiam Aristotelis interpolavit unde sunt illi cum Averroi magna bella pugnata; sed quantum ad hoc spectat, parva in re discordia [...] Quattuor haec, ut coeptum prosequamur, aliter sunt in Deo, aliter in his quae sunt post Deum, quandoquidem haec Deus habet a se, alia habent ab eo”⁷.

Es significativo que Pico descarte *res* y *aliquid* como trascendentales. Nótese que desdeña la importancia de la polémica entre los seguidores de Avicena y los de Averroes sobre la validez de la inclusión de ambos términos (“*parva in re discordia*”), querella en la que cada una de las opiniones en pugna reivindicaba para sí la mayor fidelidad a Aristóteles. Pero ¿es acaso por haber tomado partido en esta cuestión que él mismo los excluye?

ceptualmente señala lo que el Mirandolano indica bajo la expresión “*communissimae dictiones*”. De hecho, la noción que nos ocupa ya se encuentra, como se sabe, en Aristóteles, cuando éste niega que las propiedades del ente como tal constituyan categorías o géneros, por amplios que ellos fuesen (cf. *Met.* III, 3, 998b 22 y ss.). Son atributos propios del ente en cuanto ente; por esa razón, muchos autores medievales aludieron a los trascendentales como “los modos comunes” del mismo. Ciertamente, su tratamiento también es rastreado en la tradición platónica.

⁷ *DEU*, 426.

Creemos que no. La inclusión de *res* y *aliquid* entre los trascendentales fue aceptada, por ejemplo, por Tomás de Aquino, a quien el Mirandolano jamás acusó de haber alterado "en muchos lugares la filosofía de Aristóteles", como lo hace con Avicena. La posición piquiana aquí no consiste en determinar qué línea escolástica hizo una lectura más ajustada del Estagirita. Muy por el contrario, el desinterés que manifiesta por la fidelidad a Aristóteles de unos y otros comentaristas es una prueba más acerca de que su propio punto de vista al respecto es el que abrevia en el neoplatonismo antes que en la tradición que retoma y prolonga las tesis aristotélicas⁸. Desde un enfoque neoplatónico y patristico, *res* y *aliquid* no sólo nada añaden a la ontología que a Pico interesa desarrollar, sino que, además, desbaratan su carácter de triádica. Así pues, lo que el Mirandolano rechaza es la visión escolástica de la cuestión, en pro de una perspectiva que sigue a los Padres y, especialmente, al más grande de los latinos. Lo hace de manera consecuente con su propio modo de imposter el planteo del problema. En efecto, sobre el final del pasaje recién citado, se lee que los entes reciben su unidad, verdad y bondad de Dios. Estos tres caracteres ontológicos se deben considerar, pues, en la relación que las cosas guardan con su Creador, o, si se prefiere, se han de estudiar en ellas mismas en cuanto creadas, es decir en cuanto provenientes de un Dios *trinitario*. La tendencia escolástica, en cambio, había sido la de entender los trascendentales en relación con el hombre; así, por ejemplo, cada ente es *verum* en orden al intelecto humano y es *bonum* en orden a la voluntad.

Ahora bien, nominalmente, Pico plantea cuatro términos absolutamente universales, porque añade *ens* a uno, verdadero y bueno; a pesar de esto, para todos aquellos que elaboran una doctrina de los trascendentales, esos tres últimos términos son los predicados *del ente*. Por eso, son en realidad tres las notas ontológicamente universalísimas planteadas aquí: *unum*, *verum*,

⁸ Por esto, creemos extemporánea la siguiente observación que, respecto de *res*, formula Di Napoli en la página 371 de su ya citado "L'essere e l'uno...": "...l'averroismo non poteva ammettere lo sdoppiamento dell'*ens* in *res* ed *ens* come a voler distinguere l'aspetto essenziale e quello esistenziale nelle cose: si sa che l'averroismo, credendo di rimanere più fedele ad Aristotele, rigettava la distinzione fra l'*essentia* e l'*esse*". Nada tiene que ver aquí la distinción postulada por Tomás. Para el Aquinate, *res* indica un *ens* no en cuanto que éste presenta la mencionada composición, sino en cuanto que tiene una *quidditas*. Y, en términos tomistas, la quiddidad es aquello que se significa por la definición de una cosa; por consiguiente, todo *ens* es una *res* en la medida en que es en principio definible para nosotros.

bonum. Además, esto se hace evidente a medida que se avanza en el texto, ya que, según se deduce de los respectivos opuestos mencionados, lo contrario de *ens* es *nihil*, y lo contrario de *unum* es *divisum*, no múltiple: para que se pueda hablar de algo verdadero y bueno, antes tiene que existir ese algo, y sólo su unidad indivisa garantiza dicha existencia, puesto que si algo se divide, ya no existe como ese algo. Así pues, *unum* es el primer trascendental del ente considerado en sí mismo, como aquí se hace. A él siguen *verum* y *bonum*, que completan la tríada postulada por Pico respecto de toda cosa, una vez que ella se da, es decir una vez que hay *ens*. La prueba de que el Mirandolano aborda en este caso el tema de las notas ontológicamente constitutivas en la dirección señalada, la que va de Dios a las cosas, está dada por la referencia al carácter *ab alio* de ellas, esto es a su condición de dependientes de Otro, el que, a su vez, es *a se*, en el sentido de que no depende de nada para comenzar a existir:

“Videamus primo quomodo *insunt* [communissimae dictiones] *rebus creatis*. Omnia quae sunt post Deum habent causam efficientem, exemplarem et finalem. Ab ipso enim, per ipsum et ad ipsum omnia. Si igitur res consideramus ut a Deo efficiente constituuntur, sic entia dicuntur quia illo efficiente esse participant. Si ut exemplari suo quam vocamus *ideam*, secundum quam illas condidit Deus [...] *verae* dicuntur. Vera enim imago Herculis dicitur, quae vero Herculi conformatur. Si ut ad eum tantquam ad finem ultimum tendunt, *bonae* dicuntur”⁹.

Así pues, estas tres *communissimae dictiones* señalan una triple vía causal, la cual constituye una relación de tres aspectos *reales* entre el Creador y lo creado. Según esto, el ente resulta *efectivamente* creado por Dios, en cuanto queda constituido como *unum* en el que se recorta el *esse* para que se dé el *ens*. Es creado también *ejemplarmente*, puesto que, por esencia, responde a un modelo o idea contenida en el “proyecto” divino de la creación. Por ello, es creado, además, *ordenadamente*, ya que conlleva como orden intrínseco, como finalidad propia, el tender a la plenitud de ese modelo divino, al que el ente responde por la naturaleza que tiene.

Por otra parte, insiste en el orden en que deben tratarse los trascendentales: en primer lugar, se ha de considerar el *ens* como *unum*, puesto que el aspecto de la existencia es el más fundante y el que resulta de una causa eficiente que concede ese existir; en segundo término, se debe examinar en el ente su verdad; en tercer lugar, su bondad. Pero es necesario notar que con esta indicación el Mirandolano no hace una propuesta meto-

⁹ DEU, 426.

dológica más o menos arbitraria, sino que responde con ella a cierta jerarquización en el orden causal: la causa eficiente tiene preeminencia respecto de las restantes: "... *prius efficit agens unumquodque quam illud in se sit aliquid, alioquin non secundum totum quod est esset ab agente*"¹⁰. Más aún, los demás aspectos no constituyen sino implicaciones del *esse* propio de todo ente. Una vez establecido el orden de tratamiento, Pico ofrece su propia caracterización de los trascendentales:

"Da aliquid esse, certe et unum est. Nam qui unum non dicit nihil dicit [...] Est enim illud, quicquid est a se, indivisum et ab aliis divisum quae non sunt ipsum, hoc autem intelligimus cum dicimus unum..."¹¹.

Es obvio que lo presentado aquí como central respecto del *unum* es la noción de límite. En efecto, de un lado, esa suerte de circunscripción ontológica propia de cada ente, le garantiza en cierto modo su identidad, es decir que impide que ese ente se subsuma en otros o se confunda con ellos, dejando así de ser *hoc ens*. De otro, el límite dado por el *unum* también evita la dispersión ontológica —si se nos permite la imagen—, al asegurar la indivisión interior del *ens*. Sea cualquier ente, por ejemplo, un libro. En virtud de su unidad, dicho libro actualiza su derecho a la existencia al ser *ese* libro y no cualquier otro o cualesquiera otros. Pero, si se arrancaran sus tapas y luego se lo deshojara por completo, tampoco se tendría ya ese ente: dejaría de existir por haber perdido su indivisión intrínseca. Ahora bien, de hecho, ningún ente es simplemente eso, una realidad indivisa, un "algo" a secas, sino que siempre se trata de algo determinado. Esto nos conduce, precisamente, a la determinación esencial que inevitablemente todo *ens* posee y, con ello, a su carácter de *verum*:

"Verum est etiam necessarió. Nam si est homo, utique verus est homo idemque dictu hoc non esse verum aurum et non esse aurum. Nam cum dicas: 'verum aurum non est', hoc significas: 'videtur quidem aurum et est aliquid simile auro, sed non est aurum'. Propterea *Aurelius Augustinus* definiens in Soliloquiis quid sit verum ait: 'Verum est id quod est' [...] hoc exprimere voluit Augustinus: tunc dici rem veram cum est id quod vocatur et esse dicitur, ut tunc verum est aurum cum aurum est et non aliud est quam aurum. Hoc est ergo quod dixit: 'Verum est id quod est'..."¹².

Varios puntos deben destacarse en este pasaje: en primer lugar, la coincidencia entre *ens* y *verum*, que permite contar

¹⁰ *Ibid.*, 428.

¹¹ *Ibid.*, 428 *in medio*.

¹² *Ibid.*, 428 *in fine*. Cf. *Sol.* II, 5.

a este último entre las notas comunísimas del primero. Dicha coincidencia se funda en que, una vez dado un ente, lo que lo hace verdadero es el hecho de que él sea realmente *tal* cosa, para lo cual ha de responder a una esencia determinada; de ahí que decir que algo no es verdadero oro, sea lo mismo que decir que no es oro. No obstante, y en segundo término, el texto advierte acerca de la no identidad absoluta entre *ens* y *verum*: primero —aunque no en sentido cronológico— se tiene la existencia de algo, pero dicha existencia sólo puede tener lugar a través de una esencia determinada; así, en nuestra opinión, el texto apunta a señalar que existencia y esencia no son lo mismo, aun cuando la primera implique la segunda, esto es aun cuando en el *ens* una no pueda darse sin la otra. Por ello, el carácter de *verum* implicado en toda cosa en cuanto existe —vale decir su condición de responder necesariamente a una *esencia* y estar ordenada en una *especie*— es uno de los aspectos que el ente conlleva por el solo hecho de serlo; precisamente, el aspecto que concierne a su realidad específica. Ella es su verdad ontológica¹³. En tercer lugar, subyace aquí un riesgo: el de confundir lo verdadero en sentido ontológico con la verdad tomada desde el punto de vista gnoseológico. Es cierto que el texto puede dar pie a ese equívoco, pero se ha de tener presente que *verum* señala ahora la adecuación de la cosa a su esencia o arquetipo en el Intelecto divino. Recuérdese que es doctrina tradicional que en el Logos se subsumen todas las esencias o ideas ejemplares, y es ésta la razón por la que Pico asocia este trascendental con la causa ejemplar. Ahora bien, desde esta posición, tan claramente inserta en la línea neoplatónica, la verdad ontológica posibilita el acceso a la verdad gnoseológica; esto es a la adecuación del intelecto humano a la cosa: si algo responde, por ejemplo, al arquetipo oro, entonces tiene esa esencia y es verdadero oro; por eso, podemos re-conocerlo como lo que es y llamarlo "oro". Con todo, no es este segundo plano el que más importa en el tema que se trata. Estamos en el ámbito ontológico y Pico vuelve a él abordando ahora el tercer trascendental:

"Similiter autem et bonum est, quia quicquid est, quatenus est, bonum est [...] sicut multiplex est esse, ita multiplicem esse bonitatem. Est enim primo esse naturale rerum ut homini esse hominem, leoni esse leonem, lapidi esse lapidem, quod esse et

¹³ Comenta Di Napoli: (cf. *op. cit.*, p. 372) que la diferencia *nocional* entre *ens* y *verum* no quita la coincidencia real entre ambos. Por nuestra parte creemos equívoco insistir en la diferencia *nocional*: está claro que, en la perspectiva piquiana que continúa la de Agustín, existir y ser un ente de tal especie son hechos que primariamente presenta el ente mismo, con independencia de la posterior consideración humana.

naturalis bonitas individue sequitur. Sunt alia esse, quae adventitia dici possunt, ut homini esse sapientem, esse pulchrum, esse sanum. Quemadmodum autem sapientia et pulchritudo alia entia sunt ab humanitate, ita alia bona sunt"¹⁴.

Se establece así una equivalencia entre *ens* y *bonum*, al sostenerse que todo lo que existe, en cuanto existe, es bueno. Empero, no se alude con ello a cualquier clase de bondad; hay, dice Pico, bienes "adventicios". Estos son los que atañen y se añaden al *esse* primario de un ente; por ejemplo, el ser sabio, hermoso o sano, son, para un hombre, bienes que se apoyan en su condición fundamental: la de ser hombre. Así pues, *bonum* se revela como el tercer trascendental, ya que está implicado en el *ens* en y por sí mismo. Atendamos a uno de los ejemplos que el texto propone: aun cuando de la existencia de un león pueda derivarse un mal para el hombre, es bueno para el león existir y ser león. De donde se comienza a entrever la razón por la cual Pico aborda el tema del *bonum* después de *verum* y no a la inversa: el bien que conlleva la existencia de algo es el propio de la especie de ese algo, de la esencia en la cual es. Por eso, el Mirandolano señalará a continuación que todas las cosas apetecen, se dirigen al bien, así como todas tienden a ser, es decir a afirmarse en la existencia. Pero, por el examen del anterior trascendental, sabemos que cada ente existe como *tal* cosa determinada, o sea que existe en su ser específico y esencial. Esto es lo que aquí Pico llama "*esse naturale*". De manera, pues, que todo *ens*, por el mero hecho de existir, se vuelve hacia la plenitud de su naturaleza o especie. Para retornar al ejemplo piquiano, el bien del león consiste precisamente en ser un verdadero león, vale decir en cumplir acabadamente su esencia, aproximándose así a su arquetipo, ya que ése es el fin que le es propio. Por eso, Pico relaciona el *bonum* de todo ente con la causa final: en la conservación de su ser, su verdad y su bien, cada cosa se ordena en la especie a la que pertenece y mantiene de ese modo su *orden* intrínseco.

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

"Vere ergo dicebamus unumquodque quod est eatenus esse bonum quatenus est. 'Vidit enim Deus cuncta quae fecerat et erant valde bona' Quidni? A bono opifice sunt, qui sui similitudinem omnibus imprimit quae sunt ab ipso. In entitate igitur rerum admirare potentiam efficientis possumus Dei, in veritate venerari artificis sapientiam, in bonitate redamare amantis liberalitatem, in unitate suscipere conditoris unicum, ut sic dixerim, simpli-

¹⁴ DEU, 430.

citatem, quae unumquodque sibi, tum omnia inter se invicem, tum ad se ipsum univert omnia, sic unumquodque ad suimet, ad aliorum, ad Dei postremo vocans amorem”¹⁵.

Pico cita aquí el versículo del *Génesis* I, 31: es al culminar la creación y ver el conjunto de las cosas creadas, el *Ordo rerum*, cuando se expresa que ese conjunto es muy bueno: “Vio Dios todo cuanto había hecho y he aquí que estaba muy bien”¹⁶. Los pensadores judeo-cristianos tienen una doble razón para postular *bonum* como predicado universal de *ens*: todo cuanto existe es bueno no sólo en virtud de una razón ontológica —aun en Platón y Aristóteles se podría rastrear el germen de esta doctrina—, sino también por un supuesto teológico, es decir por considerar que todo ha sido creado por un Dios que es el Sumo Bien. Desde esta perspectiva, la bondad de la creación se manifiesta tanto en su totalidad como en cada una de las cosas creadas. El *Ordo universalis* que subyace en el conjunto de lo real no puede ser sino superlativamente bueno, aun cuando, desde un punto de vista limitado y accidental, la existencia de serpientes o volcanes no lo sea para la supervivencia humana. Nótese que el pasaje recién citado dice que Dios ha unido a cada ente *consigo mismo*, obviamente para que *conserve* su bien; también lo ha unido a Sí, al dotarlo de una finalidad última. Pero, además, indica claramente que el Creador ha vinculado todas las cosas entre sí, aludiendo de ese modo a un orgánico orden universal que, independientemente de la bondad de las cosas individuales que relaciona, es en y por sí mismo muy bueno¹⁷.

¹⁵ *Ibid.*, 432.

¹⁶ Sorprendentemente, Garin anota que la cita bíblica de Pico corresponde al *Génesis* I, 12. Pero este versículo —referido a la creación del mundo vegetal— culmina diciendo “Y vio Dios que estaba bien”, como se repite después de cada día. Sólo al final del sexto, es decir en I, 31, aparece el enfático “valde” citado aquí por el Mirandolano.

¹⁷ Sobre esta tradicional concepción del *Ordo universalis* asumida por Pico, se funda una de sus tesis más controvertidas: la de la magia natural basada en la *sympathia* cósmica. En efecto, en consonancia con una visión bastante frecuente en los siglos XIV y XV, Pico distingue entre la magia falsa y diabólica que pretende someter al hombre a los poderes del mal; y la positiva, que implica una forma de la sabiduría, en la medida en que es conocimiento de toda la naturaleza y su misterioso orden universal (cf. *DHD*, 152). Si hace propia una tesis que él mismo sabía resistida por la cultura oficial de su tiempo, es porque, a la vez, la sabe fundada en la doctrina tradicional del *universi consensum*, que hunde sus raíces en los estoicos, pero que fue consagrada por el Hiponense. Así, se pone de manifiesto una vez más la posición de nuestro autor, que muchos de sus contemporáneos parecen no haber comprendido: no es el Mirandolano un hombre herético ni un autor de ruptura. Lo que hace es nada más —y nada menos— que leer con ojos de su tiempo una antigua sabiduría, y actualizarla, formulándola en una nueva clave.

Volvamos ahora a nuestro tema central, en el que estábamos examinando la bondad del ente individual: es buena cada cosa creada en su orden propio. En tal sentido, este texto piquiano es taxativo: *Dios imprime su semejanza en todas las cosas*¹⁸. Así comienza a revelarse el fundamento metafísico de aquellas expresiones que Pico ponía en boca de Dios al dirigirse a Adán en el *DHD*, e indicarle que todo lo creado por El posee un *thesaurus*, un *archetypus* y una *sedes*¹⁹: lo que allí se expresaba con vuelo literario, aquí se formula en los términos áridos aunque precisos de la metafísica. La circunscripción del *esse* que se da en cada ente y que lo constituye como un *unum* intransferible, es justamente su *thesaurus*; aquello que lo hace *verum* en cuanto tal cosa determinada es el *archetypus* al que responde; y, por último, lo que lo vuelve *bonum* es su proximidad a ese arquetipo; ello le confiere una finalidad específica y, con eso, una *sedes* en la totalidad de lo real, esto es en el orden universal.

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

Volvamos, pues, con Pico, a los trascendentales, vale decir a las *communissimae dictiones*. Ellas se abordan ahora desde el

¹⁸ Se ha de notar que Pico es preciso en la elección de los términos empleados: aquí se refiere a "*omnia quae sunt a Deo*", o sea a todo ente en general y, por ello, dice que todas las cosas llevan impresa una *similitudo*. No usa la palabra "*imago*" que, con la anterior, se reserva para el hombre. También en esto respeta distinciones consagradas por san Agustín.

¹⁹ Recuérdese que en su más célebre página, Pico hace radicar la dignidad humana en la libertad, por la cual cada hombre talla su propio perfil, elige su propio ser, optando por las prerrogativas esenciales de aquel nivel de la realidad con el que decide identificarse y ubicándose, por consiguiente, en un determinado lugar dentro de la jerarquía de la creación. En efecto, habiéndose consumado ésta... "*nec erat in archetypis unde novam sobolem effingeret, nec in thesauris quod novo filio hereditarium largiretur, nec in subsellis totius orbis, ubi contemplator iste sederet*". El texto sigue con el relato de la creación del hombre como microcosmos, al que Dios ubica provisoriamente en el medio del universo, con esta exhortación: "*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*" (*DHD*, 104). 104.

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

“Malum et nihil si differre dicamus, reclamabunt philosophi pariterque theologi, quare et facere malum nihil est facere dicitur solet mali non esse causam efficientem sed deficientem. Unde illorum insania confutatur qui duo principia posuerunt, alterum bonorum, alterum malorum, quasi efficiens aliquod principium mali esset”²⁰.

Al menos dos puntos merecen destacarse en este pasaje, a causa de su aparente incoherencia: en primer lugar, el hecho de que Pico no trae a colación un ejemplo netamente ontológico, cuando su discurso en el *DEU* lo es. Nótese que, donde podría haber dicho, por ejemplo, que el mal de la oscuridad consiste en la ausencia de luz, recurre en cambio a una mención de tipo ético, aludiendo al caso de hacer el mal, o mejor, hacer mal. Pero lo que sigue en el texto confirma la sospecha de que el Mirandolano enfoca la equivalencia *nihil-malum* teniendo presente la polémica agustiniana con el maniqueísmo, la cual, como se sabe, se libra fundamentalmente desde intereses éticos. De hecho, aparece aquí, en segundo término, una implícita pero innegable referencia a los maniqueos. No obstante, y aun cuando haya extrapolado un ejemplo ético, Pico no olvida que el ámbito en el que se mueve ahora es el metafísico y por ello ataca la principal postulación *metafísica* del maniqueísmo —es decir el dualismo que plantea un principio positivo del mal, además del bueno—, calificándola de “*insania*”. Independientemente del significado último de la ontología piquiana que venimos analizando, y cuyo profundo sentido agustiniano señalaremos en la parte III, conviene notar desde ya que ésta es la segunda vez que surge la presencia del Hiponense en muy breves capítulos, donde, por lo

²⁰ *DEU*, 434.

demás, no se ha apelado a ninguna otra autoridad. Es significativo que Pico recurra, explícita o implícitamente, a la de san Agustín; en el primer caso, a propósito del trascendental *verum* (-*falsum*), como se recordará por la correspondiente cita; en este segundo caso, aparece de manera elíptica pero con evidente fuerza, en relación con *bonum* (-*malum*).

Llegado a este punto en el desarrollo del *DEU*, y luego de una breve alusión a los "cuatro nombres divinos"²¹, Pico vuelve a la relación de causalidad, al referir nuevamente todo lo óntico al Ser absoluto que, una vez más, es visto como Trinidad, cuyos vestigios se encuentran en lo inmanente. Señala ahora que, al retomar el camino ascendente, se ha de invertir el orden de consideración y ver en Dios, primero, Su bondad; después, Su verdad; y por último Su ser. Así, al conferir preeminencia al tema de Dios como Bien Sumo y, por ende, como fin último de todo lo que existe —lo cual, como es obvio, incluye implícitamente al hombre—, Pico establece un enlace con el siguiente y último capítulo de la obra que nos ocupa.

En efecto, como lo anunciamos en nuestro esquema, ella se cierra con una exhortación ética, en la que se alude al bien supremo del hombre, es decir a la perfección de la vida humana. En el tratamiento de dicha perfección, Pico indica el sentido moral que cobra una doctrina ontoteológica como la suya. Y no podía ser de otra manera, dado que el Mirandolano comparte con san Agustín los intereses primordiales de Dios y el alma. Si en el *DHD* el discurso piquiano se centra en el tema del alma humana con ineludible referencia a Dios, en el *DEU* ese discurso gira en torno de Dios y Su presencia en las cosas, pero con la mira última puesta en el alma del hombre:

"Verum ne aliis potius quam nobis disputemus, illud curandum

²¹ El Mirandolano hace una referencia al *Esse, Unum, Verum* y *Bonum* de Dios, creyendo encontrar en ellos la "*quaternitas per quam Pythagoras iurabat vocabatque principium semper fluentis naturae*", para lo cual se basa en Jámblico, *Vita Pyth.*, 82 (*DEU*, 436). Sin embargo, en nuestra opinión, esto se ha de tomar como uno de los conatos de fervor pitagórico que, además de ser característicos de este período, suelen aparecer también en la obra piquiana. Creemos que ellos tienen lugar debido a la tendencia de Pico a encontrar simbolismos y coincidencias sólo explicables en ciertas claves esotéricas. Pero se ha de notar que, en todo caso, él siempre presenta estos "hallazgos" a manera de confirmación adicional de una doctrina propia que, como en el caso de la que nos ocupa, ha construido sobre bases patristicas y, específicamente, agustinianas. Por ello, pese a esta alusión a la supuesta *quaternitas* pitagórica, insistimos en la nominación de *unum*, *verum* y *bonum* propios del *ens* y, por ende, en el esquema triádico con el que Pico expresa tan repetidas veces su ontoteología.

ne altissima perscrutantes in humili, idest indigna conditione vivamus [...] Sed illud assidue meditandum hanc nostram mentem cui divina etiam pervia sunt, ex mortali seminio esse non posse neque felicem alibi quam in divinorum possessione futuram tantoque magis, dum hic quasi advena *peregrinatur*, propinquare felicitati quanto, posthabita cura terrenorum, ad divina se magis erigit et accendit. Admonere autem in primis nos praesens disputatio videtur ut, si esse beati volumus, beatissimum emnium imitemur Deum, *unitatem* in nobis, *veritatem bonitatemque possidentes*"²².

No es irrelevante el hecho de que este décimo y último capítulo del *DEU* se abra con la advertencia de que, si bien es importante la confrontación de posiciones filosóficas, no lo es tanto cuanto la reflexión y el diálogo que cada uno entabla consigo mismo. Así, al encaminarnos hacia la culminación de la obra, se confirma lo que le habíamos atribuido al comienzo: su carácter de presentación de doctrina personal y no de exégesis filosófica. De hecho, es sobre la base de estas tesis que tejen su propia ontología que Pico abona la tradición platónica acerca de los trascendentales y, eventualmente, señala la no divergencia de la aristotélica respecto de la platónica. Más aún, creemos que, si puede argüir en pro de posiciones platónicas, es por haber abrevado en la metafísica agustiniana, y no al revés. De manera, entonces, que estamos ante la obra de un pensador que se nutre en las corrientes filosóficas cristianas que llegan hasta él, y no ante un mero erudito en textos clásicos. Una prueba adicional de ello la constituye el cierre del *DEU*: éste no se clausura recogiendo una serie de conclusiones acerca de lo sostenido por Platón y Aristóteles para mediar en una discusión entre académicos y peripatéticos. Ese, insistimos, es el motivo que da lugar a su redacción, pero no su meta última y rectora.

Tal meta se hace explícita ahora, iluminando retrospectivamente todo el tratado, cuando Pico recuerda la necesidad de reflexionar sobre la vida humana y su capacidad de acceder progresivamente a lo divino, posibilidad que el hombre debe buscar mediante la filosofía. Y ésta enseña, de acuerdo con la perspectiva piquiana —y también la de Agustín—, a encaminarse hacia lo celeste, considerando el paso por el mundo como un *peregrinaje* que exige desapego por lo terreno pero que, a la vez, se vale de las cosas a manera de peldaños en dicha ascensión. O quizá conviniera decir a manera de borrosos espejos. Prueba de ello es la expresión con que culmina el pasaje recién citado: el sentido último de esta disquisición sobre el ser y sus predicados

²² *DEU*, 438.

universales consiste en descubrir en los entes la similitud que ellos guardan respecto de la unidad, verdad y bondad divinas, con el fin de actualizar en nosotros esa similitud como imagen y alcanzar así la plenitud humana.

Ahora bien, si nos atenemos a lo estrictamente doctrinal, más allá de los términos en los que se articula el discurso piquiano, se descubrirá que ninguna perspectiva puede ser más agustiniana que la suya.

III

En efecto, idéntico es, básicamente, el planteo ontológico del Hiponense, para quien, en todo lo que existe, siempre hay tres elementos que pueden discernirse, pero que son efectivamente inseparables²³. Y ello es así precisamente porque el universo agustiniano extrae su íntima conformación metafísica de una participación compleja en la naturaleza del Ser divino trinitario.

La explicitación de esas huellas o improntas divinas —ya que, como se recordará, en forma paulatina Agustín irá precisando las diferencias entre vestigio, semejanza e imagen—, constituye la médula de su doctrina metafísica. Así como Pico propone un orden de tratamiento en la consideración de los trascendentales, según el cual primero se ha de abordar el ente como *unum*, luego como *verum* y finalmente como *bonum*, también el Hiponense examina *haec tria* en la misma sucesión: dice que en toda sustancia hallamos, en primer lugar, que existe; en segundo término, que es tal cosa; y en tercer lugar, que permanece en su ser cuanto le es posible²⁴.

Ahora bien, estos tres aspectos indisolubles en todo ente, son caracterizados por Agustín, respectivamente, como el *modus*, la *species* y el *ordo* que se hallan en toda cosa creada. Con estas tres notas universales del *ens* en cuanto ente y en cuanto creado, es decir *ab alio*, Agustín se refiere al *unum*, *verum* y *bonum* de los que Pico habla. En efecto, en los textos metafísicos agus-

²³ "Attendamus creaturam: invisibilia enim eius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur: ne forte in his quae fecit Deus, in quibus habemus quandam consuetudinis familiaritatem, inveniamus aliquam similitudinem, unde probemus esse aliqua tria separabiliter proferantur, inseparabiliter operentur" (*Sermo* 52, 17).

²⁴ "Nulla natura est [...] et omnino nulla substantia quae non in se habeat haec tria, et prae se gerat: primo ut sit, deinde ut hoc vel illud sit, tertio ut in eo quod est maneat quantum potest" *Ep.* 11. 3 (cf. también *De vera rel.* VII, 13).

tinianos, el *modus* menta siempre el mero hecho de existir que una cosa presenta, mientras que el ser tal cosa determinada le confiere la pertenencia a una *species*, y, por último, la permanencia en su ser aparece vinculada al *ordo* que le es propio.

El hecho de ser, que conlleva el *modus* de cada ente, es llamado también *mensura*, tomando para ello un término analógico: en la vida cotidiana, por ejemplo, se utilizan medidas de capacidad para el agua, el trigo, etc. Agustín traspone esto al plano superior del ser y así utiliza el vocablo "medida", aludiendo a la potencia que tiene cada cosa para mantenerse en sus límites ontológicos, para persistir en su razón y modo de movimiento, lo cual le posibilita un desarrollo coherente. De ahí que la *mensura* o el *modus* —recuérdese que este último sustantivo en latín siempre indica una cierta limitación—, sea asimilado también y explícitamente a la *unitas*, en la que el ente se asienta y consolida, ya que su opuesto, la división, destruye y *aniquila* el ser²⁵.

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

Y si para el Mirandolano también es proporcionalmente *bonum*, para san Agustín todo ente, al poseer una esencia, debe tener un *ordo* propio. Efectivamente, en clave agustiniana, el tercer trascendental se vincula tanto con la permanencia en el ser cuanto con la bondad propia del *esse naturale* de algo. En primer

²⁵ "...haec ergo tria, *modus, species, ordo*, tanquam generalia bona sunt in rebus a Deo factis, sive in spiritus, sive in corpore...". (*De nat. boni* 3). "Omne quippe rem ubi *mensuram et numerus et ordinem* videris, Deo artificio tribuere ne cuncteris" (*De lib. arb. II*, 20, 54). "Haec igitur omnia, quae arte divina facta sunt, et *unitatem* quaedam in se ostendunt, et *speciem et ordinem*" (*De Trim. VI*, 10, 12).

lugar, toda creatura permanece en la existencia porque "*suis partibus sibi met congruit*", lo que es causa "*qua sibi amica sit*". Se trata aquí del orden individual, intrínseco, de cada cosa. Por este último ternario, el ente se organiza como una cierta unidad dotada de medida. Así, se tiene la vinculación de este tercer trascendental con el primero, el de la unidad²⁶. Como se sabe, en el universo agustiniano, todo lo que es, salvo Dios, es compuesto. La ruptura de esa composición propia, o sea de su organización interna u *ordo*, decreta el fin de su permanencia en el ser; y, al contrario, en la medida en que la cohesión interna de una cosa sea más perfecta, queda afirmada dicha permanencia. A la vez, cuanto mayor sea la congruencia de los aspectos o partes, de un ente, cuanto mayor la complejidad de su *ordo* individual, más perfecto y más noble, ontológicamente hablando, será el ente del que se trate. De este modo, asoma la relación del tercer trascendental con el segundo, el de la forma según la cual puede ser *verum*: todo *ens* permanece en la existencia en una especie determinada y según su propia forma o esencia. El *ordo* de un ente, al fijar la forma de éste, lo confirma como *tal* cosa y determina de esa manera su carácter de miembro de una *species*. Ahora bien, al confirmarse en la existencia como tal cosa determinada, el ente tiende naturalmente a la plenitud de su especie, como guiada por su propio peso específico. Por eso, Agustín llama también al *ordo*, "*pondus*". Obviamente, en la medida en que una cosa se acerque más a su forma, verá aumentada su *bonitas* ontológica; habrá alcanzado así la plenitud de su ser natural. Por eso, este tercer trascendental da pie, según Agustín, a la estimación del ente por parte del hombre²⁷. Como se ve, la ontología piquiana coincide, punto por punto, con la del Hiponense. En nuestra opinión, lo decisivo es que no sólo hay una convergencia doctrinal en líneas generales —ella podría atribuirse al neoplatonismo que subyace en ambos—, sino que dicha coincidencia se extiende al enfoque y, sobre todo, al modo de relacionar los distintos aspectos del tema en uno y otro autor. Podemos sintetizarla en el siguiente cuadro comparativo:

²⁶ "Omne quod est, aliud est quo constat, aliud quo discernitur, aliud quo *congruit*. Universa igitur creatura [...] *causam* quoque eius *trinam* esse oportet: qua sit, qua hoc sit, qua amica sit" (*De div. quaest.*, 18). "Ordo enim ad convenientiam quamdam quid ordinat redigit. Nihil est autem esse, quam unum esse. Itaque in quantum quidquid unitatem adipiscitur, in tantum est. Unitatis est enim operatio convenientia et concordia, qua sunt in quantum sunt, ea quae composita sunt" (*De mor. Eccl.*, 2).

²⁷ "Deus [...] a quo est omnis modus, omnis species, omnis *ordo*; a quo est mensura, numerus, *pondus*; a quo est quidquid naturaliter est, cuiuscumque generis est, cuiuslibet *aestimationis* est..." (*De civ. Dei* V, 11).

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

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

Más aún, está claro que cuando Agustín dice respecto del ente que "*causam quoque eius trinam esse oportet: qua sit, qua hoc sit, qua amica sibi sit*", se refiere a la triple causalidad recogida después por Pico —y en el mismo orden de tratamiento—, cuando el Mirandolano asocia la causa eficiente a la unidad del ente; la ejemplar, a su verdad; y la final, a su bondad. Nótese que, en ambos autores, la causa eficiente, positiva, la que produce el mero hecho de existir, su *qua sit*, es el *modus* que circunscribe su unidad y le otorga el derecho a la existencia. En cambio, su ser *hoc aut aliud* obedece a un arquetipo o idea —en sentido platónico— que es su causa ejemplar. Y, en último término, el ser natural, coherente y pleno de la creatura de la que se trate, la vuelve *bona*, en la medida en que responde a su causa final. De hecho, el *ordo-pondus* agustiniano conduce al ente al *locus* natural, propio de su especie en el contexto de lo real, y, al alcanzarlo, obtiene su *quies*²⁸.

²⁸ Así como en Pico son rastreables doctrinas de neto cuño aristotélico, en san Agustín se encuentra, por ejemplo, la de los lugares naturales, sobre

Esta similitud en los puntos fundamentales de sus respectivas concepciones ontológicas —o, mejor, ontoteológicas— acaban esbozando un diseño general común a ambos pensadores, es decir una misma visión de la realidad en su conjunto. En efecto, la importancia que reviste en Pico la doctrina del *Ordo universalis* no es menor que la que ella tiene en el sistema agustiniano. Para el Hiponense, la totalidad de las diversas especies del mundo real constituye una escala jerárquica y, a la vez, por las relaciones que dichas especies guardan entre sí, un todo armónico, que Agustín llama "*Ordo rerum*"²⁹. Así como en Pico la doctrina del orden universal se relaciona con la huella que Dios deja en la creación, en el pensamiento agustiniano, esa concepción central se vincula más directamente aún con la teoría de la participación: todos los entes participan, en cierto modo, del Ser divino. En dicha participación hay grados, es decir que unos entes "participan" de la plenitud del *Esse* más que otros: así, por ejemplo, hay mayor densidad ontológica en un pájaro que en una piedra. Esto hace que la realidad constituya un conjunto de perfecciones escalonadas, no sólo porque los miembros de una misma especie cumplen con mayor o menor plenitud la esencia que a ella le corresponde, sino también por las diferentes jerarquías que poseen las distintas especies.

Tal Orden universal no es, para Agustín, sino la expresión de la *lex aeterna* de Dios, con la que El decreta, determina y regula la constitución de la creación en su totalidad y el modo como ha de insertarse en ella cada ente de los que conforman el universo. Por eso, la cosa individual posee también, en virtud de su *ordo* o bondad natural, su propia ley³⁰. La ley natural es pues, en Agustín, la impronta que lleva cada ser, en y por su propia naturaleza, de la ley eterna y universal que rige la Naturaleza y que ha sido impuesta por Dios. Así se clarifica, desde otro ángulo, la razón por la que el *ordo* individual agustiniano es denominado "*pondus*": éste indica la tendencia que endereza cada cosa y la lleva a articularse en el conjunto armónico de lo creado, cumpliendo así su función en el contexto. De esta manera, el peso no es exclusivamente, como se podría entender en sentido vulgar, una inclinación hacia abajo, ni tampoco con-

la cual construye su noción metafísica de "peso". Al respecto, puede verse nuestro trabajo "Antecedentes e innovación agustiniana en la noción de 'pondus'", en *Patristica et Mediaevalia* VI (1985) 3-18.

²⁹ Cf., por ej., *De ord.* I, 1, 1.

³⁰ "Ut igitur breviter aeternae legis rationem [...] quantum valeo verbis explicem, est qua iustum est ut omnia sint ordinatissima" (*De lib. arb.* I, 6, 17).

siste en una determinación que sólo atañe a los entes físicos. Desde el momento en que se presenta como uno de los caracteres ontológicos de todo lo que es en cuanto es, constituye una categoría metafísica; más aún, un verdadero trascendental de pleno derecho, como lo es el *bonum* piquiano que se asimila a él³¹.

Todo esto se confirma en el análisis de los respectivos opuestos de los trascendentales en uno y otro autor. Cuando Pico encara este tema, opone, según veíamos, *nihil* al *ens-unum*. En ello insiste también Agustín reiteradamente, no sólo cuando subraya que lo mismo es ser y ser uno, sino cuando apela incluso al ejemplo de la muerte de un hombre: la aniquilación de un ser humano en cuanto tal tiene lugar cuando se rompe la unidad de alma y cuerpo. Pero, si se embalsamara el cadáver, de manera de impedir la disolución de sus partes, aún habría algo, es decir un *ens*. De otro modo, observa el Hiponense, al desaparecer la unidad de dichas partes, se llegaría a *nihil*³². Al igual que Pico, Agustín considera que al *verum* en cuanto trascendental se opone *falsum*: lo falso es lo que imita a otro sin ser lo que ese otro es, es decir sin poseer su esencia; por eso, en la naturaleza no se puede dar la falsedad, puesto que los entes naturales no se imitan unos a otros, son lo que son, con mayor o menor plenitud³³. De ahí que proponga el ejemplo, retomado por Pico, de la imitación artificial del oro, y que el mismo texto agustiniano, que el Mirandolano cita, identifique el ser con la verdad. Por último, sería redundante insistir en el tratamiento que hace Agustín de la oposición *bonum-malum* y, sobre todo, en su negación, contra los maniqueos, de la sustancialidad del mal. Correlativamente, identifica en las cosas ser y bien, es decir que en la medida en que ellas son, son buenas. Más aún, en tanto que el Hiponense considera el *modus*, la *species* y el *ordo* que se dan en cualquier ente como tres *perfecciones*, toda naturaleza es buena por definición, además de serlo por constituir la obra de un Dios bueno³⁴.

Así pues, también en el planteo agustiniano, los opuestos de *unum*, *verum* y *bonum* guardan entre sí la convertibilidad que se da entre éstos: en cuanto un ente pierde su unidad y su orden intrínseco, se va aniquilando como tal ente; con ello, se vuelve

³¹ "Sic itaque administrat [Deus] omnia quae creavit, ut etiam ipsa proprias exercere et agere motus sinat. Quamvis enim nihil esse possint sine ipso, non sunt quod ipse" (*De civ. Dei* VII, 30). "Pondus enim est impetus quidam cuiusque rei, velut conantis ad locum suum" (*En. in Ps.* 29, 2, 10).

³² "Nihil est autem esse quam unum esse" (*De mor. man.* II, 6, 8; cf. *De Gen. ad litt.* XVI, 59 y *De civ. Dei* XIX, 12, 3).

³³ Cf. *Sol.* II, 9, 17 y 15, 29.

³⁴ Cf. *De nat. boni* III *passim*.

falso que sea *esa* cosa y, a la vez, ya no es bueno porque ya no responde a la esencia propia de su especie³⁵. Pero hacíamos notar que, cuando Pico aborda el tema *bonum-malum*, pasa del plano del mal metafísico al del mal moral, al decir que mal y nada no difieren, ya que la causa del mal es deficiente y no eficiente. Para que se diera esto último, habría que admitir la "locura" maniquea. Es obvio que ningún planteo puede ser más literalmente agustiniano que éste, como se lee a lo largo de todos los tratados antimaniqueos del Hiponense³⁶.

Ahora bien, decíamos que Pico señala la *similitudo* del Dios trinitario en las cosas, razón por la cual plantea tres trascendentales y una triple causalidad. En el mismo sentido, la doctrina agustiniana es aún más explícita. En efecto, en ella se asimila la unidad óptica a la *mensura*, la verdad al *numerus* y la bondad al *pondus*. Pero, además, cada una de estas tres categorías responde a una instancia del Dios trinitario. Así, en un ente, el hecho de ser —es decir su causa eficiente, sellada por su medida— es relacionado por Agustín con el Padre, ya que él atribuye siempre lo original y primordial a la primera Persona. En cambio, la causa ejemplar de un ente, su formación como tal cosa y, por ende, su pertenencia a una especie asimilada al *numerus*, es el momento que corresponde a la segunda Persona trinitaria: las cosas muestran la huella divina también porque realizan las ideas ejemplares del Verbo, en el que radica la Verdad. Por último, la bondad óptica es consecuencia de la ordenación de su *pondus*, que la atrae hacia su plenitud; por eso, Agustín señala el Espíritu como instancia terminal, vale decir como razón de todo movimiento, desarrollo y bondad ontológicas. Es precisamente en virtud de haber planteado una similitud metafísica de lo creado respecto del Creador que el Hiponense se refiere a las Personas trinitarias como Medida sin medida, Número sin número y Peso sin peso³⁷. En idéntico sentido, Pico

³⁵ "Nam si nulla essentia in quantum essentia est, aliquid habet contrarium, multo minus habet contrarium prima illa essentia, quae dicitur veritas, in quantum essentia est [...] Esse autem non habet contrarium nisi non esse: unde nihil est essentiae contrarium" (*De imm. an.* XII, 19).

³⁶ Cf., por ej., *De Gen. contra Man.* II, 28; *Ench.* 10, 3; *De cont.* 5, 14. Respecto del mal moral, el Hiponense expone la doctrina acerca de su causa deficiente, entre otros lugares, en *De civ. Dei* XII, 7.

³⁷ "Neque enim ante creaturam erat aliquid nisi creator. In ipso ergo erat [mensura, numerus, pondus]. Magnum est paucis concessum, excedere omnia quae metiri possunt, ut videatur *mensura sine mensura*, excedere omnia quae numerari possunt, ut videatur *numerus sine numero*; excedere omnia quae appendi possunt, ut videatur *pondus sine pondere*" (*De Gen. ad litt.* IV, 3, 7 y 8; cf., además, *De Gen. contra Man.* I, 16, 26 y *Conf. XIII*, 9, 10 *in principio*).

aludía al Dios creador como *Esse-Unum, Verum y Bonum*, en términos absolutos.

La similitud de lo creado respecto del *Opifex* se torna más profunda —y problemática— en el caso del hombre, hecho no sólo a semejanza sino *ad imaginem* de Dios. Tanto en Pico como en Agustín, el fundamento de dicha imagen estriba en la libertad que se da en el alma humana. Según ambos autores, en ejercicio de dicha libertad, el hombre puede volver la espalda al Modelo, pero aun así, le resta la posibilidad siempre abierta de elevarse a Dios y hasta la de habitar con El *in solitaria Patris caligine*. Como para el Mirandolano, también para san Agustín el alma ha de perfeccionar en sí misma la imagen divina, propendiendo hacia lo absolutamente *Unum, Verum y Bonum*. A tal fin debe apoyarse en las cosas —que guardan una triádica similitud con el Dios que las ha creado—, sin dejarse empero atrapar por ellas. En virtud de esta perspectiva, el mundo adquiere, para Pico, un carácter que se podría denominar “instrumental”. Pero es indudable que en esto sigue las huellas del Hiponense, como lo prueba todo el *De doctrina christiana* agustiniano. Así, la común preocupación por los temas primordiales del alma y Dios determina, en los dos autores, una ontología que considera la constitución de lo real como instancia de mediación entre el hombre y su Creador. De ahí que ambos suelen culminar el discurso metafísico con una exhortación ética, y que relacionen la concepción metafísica del universo con la noción de *peregrinatio*. En tal tránsito, el hombre ha de conocer la Unidad, Verdad y Bondad de Dios como lo máximamente digno de amarse y ha de re-conocer la unidad, verdad y bondad en las cosas en cuanto vestigios divinos a fin de valerse de ellas como peldaños en su ascensión.

RIASSUNTO

Questo articolo si propone mostrare la presenza agostiniana nel *De ente et uno* di Pico della Mirandola. L'A. offre, in primo luogo, una sintesi della complessa struttura di quel saggio e sostiene la tesi sulla sua natura d'opera dottrinale intorno ai trascendentali. In secondo luogo, ne fa un'analisi dei principali punti, esaminando le nozioni picchiane sull'unità, la verità e la bontà d'ogni ente. Nella terza parte dell'articolo, dimostra che dette nozioni del Mirandolano sull'*unum, verum e bonum* seguono, rispettivamente, la lezione agostiniana sul *modus, species ed ordo* che si trovano nelle cose create. Finalmente, l'A. mette in rilievo il senso etico che sottostà alla coincidente ontologia dei due autori.