

LA FILOSOFÍA FLORENTINA EN EL JARDÍN DE ADÁN

*Jorge Velázquez Delgado,
UAM-Iztapalapa,
México*

*Y, sin embargo, leer una página de los olvidados
libros de Pico es como una mirada a uno de esos
antiguos sepulcros con que a veces se encuentra
el vagabundo por tierras clásicas, con sus viejos
ornamentos y accesorios en desuso de un mundo
completamente distinto del nuestro,
allí todavía vivo.
Walter Peter*

Para la historiografía sobre el Renacimiento italiano la relación entre el Humanismo y la filosofía moderna nunca ha sido del todo ni afortunada ni satisfactoria. Pareciera como si al querer relacionar a la filosofía moderna con el Humanismo florentino, en el fondo a lo único que se llega es encontrar una relación inconmensurable. Seguramente serán muchas las razones que explicarían o que justificarían el por qué de una relación que a lo largo de los siglos pareciera como si se encontrase accidentada de múltiples formas. O bien, que las filosofías del Humanismo florentino como tales nunca llegaran a tener carta de cabal naturalización, pues todo apunta a comportarnos frente a ellas mediante un simple reconocimiento honorífico. De ahí que sólo se acepten por los complejos sistemas y corrientes filosóficas distintivas de la modernidad como un producto relevante, pero a fin de cuentas inacabado o simplemente incomprensible y, por lo mismo, objeto de fácil olvido. Por otro lado, la impre-

sión más generalizada sobre el Humanismo florentino es que éste nunca fue filosófico en un sentido moderno.

Pero, suponiendo que ese Humanismo encerró una gran vía filosófica, en general sus horizontes de reflexión siempre se le escatimarán en razón de suponer que éstos o bien fueron limitados o sumamente confusos en la medida en que se considera al Humanismo no identificado cabalmente ni con la ciencia, religión, ni mucho menos con la teología, a pesar que sus dos más relevantes representantes, Giovanni Pico della Mirandola y Marsilio Ficino, se empeñaron denodadamente por establecer los principios de una nueva metafísica. De una nueva metafísica la cual en cierto modo no pretende romper con la vieja tradición teológica medieval. Es con base en todo esto que lo único realmente reconocido a estas filosofías sea ese indomable como inigualable e irreproducible sincretismo que las caracteriza y define desde siempre.

Para la Modernidad la enorme dificultad que ha tenido y tiene aún para reconocer plenamente al Humanismo como parte de toda su enorme e incuestionable tradición filosófica, de reconocer al Humanismo florentino a partir de sus propias propuestas filosóficas como lo que en esencia ellas son: representaciones concretas, históricas, del mundo, radican en esa especie de imposibilidad que muestra de no poder o no querer superar sus propios parámetros y esquemas de explicación y reconstrucción histórica. Pues, si algo es cierto, es que filosofías como las de Pico della Mirandola, Marsilio Ficino, Poliziano, Pomponazzi e incluso las de Tommaso Campanella y Giordano Bruno, para la Modernidad contienen una constante común: la dificultad de ser explicadas y comprendidas a la luz de la razón y de la cientificidad modernas. De ahí por qué se les ve en general como parte un hito ajeno al propio desarrollo histórico de la modernidad. Pues si algo tiene en claro la conciencia histórica de la modernidad es que la valorización filosófica o histórica de dichas filosofías, bien puede ser motivo de nuevos cuestionamientos a los orígenes como a ciertos fundamentos de la Modernidad. Tal vez por esto mismo sea preferible mantenerlas como algo indeterminable e inescrutable, sobre todo si se considera que nunca será posible definir o determinar del todo cuál fue el verdadero papel que ellas jugaron en todo el amplio como sinuoso proceso de liberación moderna.

En el caso particular de las filosofías de Giovanni Pico della Mirandola, Conde de la Concordia (1463-1494) y de Marsilio Ficino (1433-1499), indudablemente la dificultad que implica su eventual, como pleno reconocimiento, es

considerablemente mayor. Pues es bastante claro que no basta reconocer — como lo hicieron en su momento sus contemporáneos — que los individuos pueden, en efecto y de acuerdo a las creencias del tiempo, ser objeto de un desproporcionado privilegio otorgado por la fortuna o por la providencia. Que pueden ser individuos a quienes por ejemplo la diosa fortuna los ha colmado de dones, habilidades y privilegios, mismos que hicieron que a Mirandola sus contemporáneos lo llamaran *príncipe de los filósofos*.

Sin lugar a dudas Giovanni Pico della Mirandola fue un personaje con dotes y habilidades poco comunes. Quizá no se exageraría con decir que éstas llegaron a ser en cierto modo extraordinarias considerando la media de su tiempo. Pero en el fondo esto no sería lo importante si tomamos en cuenta que el Renacimiento fue un momento histórico caracterizado por una amplia gama de habilidades extraordinarias entre todos aquellos quienes fueron sus principales protagonistas. No es, pues, casual que tan relevante momento histórico en general sea más reconocido por sus inimitables *genios* que por el conjunto de sus propuestas filosóficas heredadas y a las cuales al parecer, o bien hemos ignorado olímpicamente o hemos preferido prescindir de ellas al considerar que en el fondo éstas no contienen algo verdaderamente relevante. Sin embargo, no podemos dejar de reconocer que en el caso de los grandes artistas del Renacimiento sus dotes y habilidades extraordinarias se sujetaron a la solución de un problema concreto en el campo de la técnica o del arte; las habilidades y dotes de Pico della Mirandola estuvieron siempre a disposición de resolver o esclarecer los más recónditos problemas filosóficos de su tiempo y teniendo un doble propósito: 1) establecer los principios de la dignidad humana a partir de la conciencia que el hombre adquiere sobre su propia libertad y sobre el lugar que ocupa el cosmos, y; 2) emprender la búsqueda de un camino que conduzca a superar la eternamente imposibilitada reconciliación de todas las filosofías.

El proyecto filosófico de Giovanni Pico della Mirandola es, en efecto tal y como se puede apreciar, de proporciones mayúsculas. Particularmente porque — habría que reconocerlo así — él, debido quizá a su lozana juventud fue embargado por un inimitable e inenarrable optimismo. Mismo que contrasta radical y dramáticamente con el férreo como irrefrenable pesimismo de Nicolás Maquiavelo o con los lamentos y sollozos de un Girolamo Savonarola. O, si se prefiere, con los desplantes melancólicos de Ficino o con la inmodificable ironía de Alberti. Y, si quisiéramos agregar algo más a ese desenfrenado optimismo que

nada a contracorriente de los tiempos, deberíamos considerar cómo éste quedó intacto debido quizás a que Pico della Mirandola, al ser blanco de los más repugnantes odios y recelos que movían el ánimo de los florentinos de su época, muere envenenado con una puntualidad tal que su muerte —adornada con los amplios ropajes de la fortuna— le evita presenciar las inevitables tormentas que caían ya sobre su también entrañable Florencia.

Así desaparecerá este joven filósofo, quien no llegará a vivir el *momento savonaroliano* ni la muerte de su más entrañable amigo. Nos referimos, en efecto, a *il frate* de Ferrara, Girolamo Savonarola. Muerte la cual seguramente hubiera lamentado si consideramos que cabe la posibilidad de suponer que Mirandola hubiera sido uno de los más acérrimos defensores de Savonarola como del sistema de gobierno que impuso a la ciudad del Arno. Quizá fue esta casual fatalidad la que convierte a Pico della Mirandola en uno de los mitos más atrayentes y fascinantes del Renacimiento italiano. Como fue también esa casualidad la misma que nos negó del privilegio de conocer un pensamiento que indudablemente hubiera sido de mayores dimensiones y de mayor presencia y reconocimiento al interior de las construcciones filosóficas de la Modernidad. Pero especular en este sentido no tiene aquí ninguna relevancia. Por esto será siempre más conveniente atenernos a lo que él escribió. Es decir, a lo que hemos llegado a conocer de él a través de su obra filosófica. En todo caso en el fondo del asunto lo más seguro es que ese optimismo con el cual Pico se envuelve y se muestra al mundo —aislándose así de las grandes y graves contradicciones de su tiempo— se hubiera visto empañado considerablemente. Cosa que no necesariamente implica que él hubiese abandonado las directrices que guiaron a su propia filosofía. Filosofía que se encuentra prácticamente toda ella bosquejada en sus famosas 900 tesis.

Giovanni Pico della Mirandola y Marsilio Ficino son, como se sabe ampliamente, los dos más grandes filósofos del Renacimiento italiano. A ellos les corresponde el privilegio de haber tenido que compartir un tiempo y un espacio en el cual la mayor pretensión humana era alcanzar la gloria como una fatal resignación a la que se debe atar la conciencia humana cuando comprende que cualquier vía de trascendencia se encuentra pavimentada por incertidumbres de todo tipo y calibre. La no cabal aceptación y, por lo mismo, la comprensible resistencia que ha mostrado la Modernidad para otorgarle el certificado de amplio reconocimiento a estas dos filosofías como filosofías que si bien nunca fueron del todo modernas, son filosofías que contribuyeron, indudablemente, a abrir las puertas

por las cuales debería transitar la reflexión filosófica moderna, radica en el hecho que ni Pico ni Ficino pudieron jamás romper del todo con los presupuestos que engloba toda noción de transcendencia correspondientes a los sistemas filosóficos medievales.

La dificultad estriba en determinar a estas filosofías que cabalgan a caballo entre dos temporalidades en las que —como corresponde generalmente a una condición histórica con tales características; condición que por propia comodidad preferimos reconocer como transitoria— todo es ambiguo e incierto y en donde el perezoso búho de Minerva no decide levantar su famoso vuelo. Pero el problema no para aquí. Pues la discusión sobre el carácter de esas filosofías no se agota en la forma y modo como Mirandola o Ficino —cada uno por su lado y siguiendo sus propios principios— hicieron de la transcendencia uno de los motivos más sentidos y vibrantes de sus respectivas concepciones filosóficas. Si no que, al compartir un ethos embriagado por la antigüedad, les dieron a éstas un sesgo de proporciones considerables y de grado tal que la Modernidad misma sólo ha querido ver en ellas una simple actitud irracional y las consecuencias de un sincretismo hipotéticamente mal encausado. Al parecer lo que ellos pretendían, en esa loable inquietud por conciliar a lo antiguo con lo medieval, era mostrar la posibilidad de hacer coincidir dos temporalidades a través de la amplia gama de tradiciones que ellas mismas han generado a lo largo de su trayectoria e influencia histórica.

Pero que tales filosofías se hayan expresado del modo como lo hicieron, no quiere decir necesariamente que todo lo que ellas pretendieron decir quede reducido al hecho de esa inevitable pasión que vivieron de querer conciliar, cada una a su modo y con sus propias fuerzas, a Sócrates con Cristo. En cierto modo es bastante cierto lo que señala Ágnes Heller¹: que la cultura del Renacimiento italiano y en especial de la imagen que ella proyecta del hombre hacia la Modernidad, subyace en ese esfuerzo extraordinario por sintetizar las dos más grandes tradiciones culturales del mundo antiguo (la tradición griega y la tradición cristiana) que a través de sus constantes roces y tensiones históricas, contribuyeron a forjar toda la configuración definitiva del Renacimiento italiano. Pero, como tales, dichas tradiciones nunca se agotaron a sí mismas a partir de lo que serían sus dos símbolos más representativos: Sócrates y Cristo.

¹ Ver Heller, Ágnes. EL HOMBRE DEL RENACIMIENTO. Barcelona. Península. 1980.

Efectivamente, el gran reto historiográfico que encierra el Renacimiento radica en su infinita resistencia a toda pretensión de reductibilidad que quiera encapsularlo o bien en una sola imagen, en un sólo símbolo o en un sólo referente dual como lo llega a ser el aquí indicado, esto es, con base en la tensión generada por el encuentro y forma de convivencia entre dos culturas sustancialmente disímiles. En el caso particular de las formaciones filosóficas de Giovanni Pico della Mirandola y Marsilio Ficino lo que fácilmente se advierte es una indeterminable predisposición a reformular bajo nuevos principios al cristianismo a partir de determinar el papel que desempeña la figura de Cristo en el orden cósmico por ellos concebido. Al formular en tales términos la pretensión de sus respectivas filosofías, lo que no deja de ser sorprendente es la poca relevancia que a través de ellas le otorgan a quien supuestamente sería la otra gran figura de la antigüedad, figura sobre la cual supuestamente se logra completar todo el gran cuadro de lo que fue la cultura del Renacimiento italiano. Al parecer para Mirandola pero sobre todo para Ficino, la trascendencia de Sócrates es de otras proporciones y, por lo mismo, al mezclar a esta figura con sus respectivas inquietudes filosóficas encontramos que sus resultados son diametralmente opuestos a sus propias inclinaciones y propósitos. Particularmente porque al parecer el viejo filósofo griego no sería en el fondo un verdadero representante de esa concordia que ellos buscaron con gran vehemencia mediante sus respectivas actitudes filosóficas.

Desde nuestro punto de vista el problema no es si ellos conocían o no a Sócrates. Pues es evidente que lo conocían prácticamente del mismo modo en como lo hemos llegado a conocer entre nosotros. Es decir, a través de los escritos de Platón. Cabe señalar aquí un dato de gran importancia; que si de alguna manera sobrevive hasta nuestros días el platonismo, tal y como lo hemos heredado, es gracias al invaluable como excelente trabajo que ellos realizaron al traducir los textos platónicos así como los de Plotino. En especial, en ese trabajo de traducción siempre debe existir un mayor reconocimiento a todo el extraordinario empeño de Ficino así como también al vivo interés de Lorenzo el Magnífico por el conocimiento del pensamiento griego. Con todo esto no se quiere decir que la filosofía de Pico della Mirandola como la de Marsilio Ficino sean antisocráticas. Por el contrario, fueron filosofías en las que las imborrables huellas de Sócrates se encuentran también profundamente dibujadas. Lo que en todo caso se quiere decir es que ninguno de ellos convierte a Sócrates en el héroe central de sus reflexiones. Cosa que señala hasta qué punto se encuentra en estas filosofías un consi-

derable distanciamiento con respecto al conjunto de inquietudes que caracterizaron y determinaron al Humanismo cívico florentino, así como a las más profundas preocupaciones políticas de Nicolás Maquiavelo. Así, lo que se busca a través de estas filosofías no es «educar para la República», como tampoco es reformular desde las nuevas inquietudes políticas que introducen y reclaman los nuevos tiempos a las viejas virtudes perturbadas por los largos siglos de dominación feudal, sino reconducir de nueva cuenta y bajo nuevas propuestas y a partir de un modo específico de reinención de un imaginario de trascendencia, a la vida contemplativa. De este modo lo que debe quedar en claro es que el ideario ético socrático —si es que existe— por sus propias pretensiones resultaba ser en el fondo una propuesta poco aceptable o que encontrara un incómodo lugar al interior de un cosmos como el que formularon Giovanni Pico della Mirandola y Marsilio Ficino a través de sus respectivas inquietudes y propuestas filosóficas.

Si esto es así, es decir, si estas filosofías no responden a los reclamos, exigencias y necesidades que vislumbró el Humanismo cívico florentino para la regeneración del ser humano a partir de sus propios medios, circunstancias y tradiciones, esto es, mediante la historia, la economía, la política, el Estado moderno, el individualismo así como de la propia reinención de la sociabilidad, seguramente será necesario reconocer que dichas filosofías sólo merecen verse como una expresión marginal al interior de todo lo que fue el Humanismo cívico florentino. Pero quizá, por otro lado, convendría mejor explorar a dichas filosofías desde otra óptica. Aceptando de tal forma que éstas, al igual que sus creadores, representan a un extraño como complejo complemento del Humanismo florentino. En todo caso, lo aquí expuesto es que el debate sobre el modo de pertenencia como el modo de identidad entre estas filosofías con el Humanismo cívico florentino, sigue y seguirá abierto por un tiempo que seguramente será de nuestra parte muy difícil de determinar.

Pero lo que en el fondo llega a emparentar más a estas filosofías con la gran herencia filosófica medieval, es que tanto Pico della Mirandola como Marsilio Ficino comprendieron cabalmente que la base para una reconceptualización del hombre; es decir, para la formulación de lo que hoy sería para nosotros simplemente una antropología filosófica, recae en esa especie de ansiedad e inclinación inescrutable que expresa el hombre hacia la salvación. Ansiedad que por razones de diversa índole no pueden ser tratadas aquí. Lo que sí se puede advertir es que esta ansiedad se manifiesta con peculiar fuerza a lo largo y ancho de toda la cul-

tura Occidental. De acuerdo a la proporción como fueron formulados ciertos principios filosóficos resulta claro que para estos filósofos del Renacimiento italiano en esencia el paradigma socrático se encontraba demasiado lejos de ser el fundamento de una antropología en la que todo lo hace depender de un principio de salvación, tal como lo plantea toda la tradición cristiana desde San Agustín hasta nuestros días. En este sentido, y por fuera de otra posible consideración sobre este asunto, lo que esencialmente muestran estas filosofías es la enorme capacidad y habilidad que esgrimen para establecer las bases y fundamentos de una nueva antropología filosófica a través de una no menos sugerente como inimitable platonización del cristianismo. De este modo, lo que se advierte es que al interior de la escala del orden cósmico como en la escala del conocimiento por ellos establecida, para ellos la filosofía es un saber que invariablemente se encuentra supeditado a la religión en cuanto a que ella es la única forma del conocimiento que señala cual es la verdadera vía hacia la trascendencia. Es decir, hacia Dios.

Si fuera el caso de que estas filosofías se hubiesen limitado exclusivamente a una refundamentación de la filosofía a partir del poderoso influjo neoplatónico que las caracteriza y define, seguramente la forma como éstas se hubiesen llegado a conocer sería solamente como una especie de filosofías tardo-medievales. Sin embargo, lo que concede un determinado interés así como una profunda inquietud sobre las características de dichas filosofías, es el hecho de que ellas no se limitaron jamás a lograr la pretendida unidad entre dos tradiciones que en esencia deberían de ser irreductibles como lo es la tradición pagana representada por todo el platonismo y la tradición cristiana. Tradición que por cierto no sólo ha hecho de la figura-símbolo de Cristo, el epicentro de prácticamente todo imaginario de salvación hasta hoy conocido en Occidente sino que en su admirable obsesión por encontrar un principio de concordia (o de tolerancia como posiblemente es la lectura moderna sobre el problema) magnifican a su inocultable sincretismo al introducir en su orden cósmico y en su escala del conocimiento otras tradiciones como lo fueron el ocultismo, la Biblia, el hermetismo, la magia, el Kabbalismo e; incluso, y aunque esto parezca aquí un contrasentido, al propio aristotelismo.

La nota común que distingue a las filosofías de Ficino y de Mirandola es así el enorme desconcierto que provocan al pretender reunir cada una de ellas tantos elementos y tantas fuerzas históricas que resultan ser — de frente al ojo moderno

— aparentemente tan dispares como contradictorias entre sí. No está de más insistir que estas filosofías tienen infinidad de puntos de contacto. Cosa evidentemente cierta. Pero así como mantienen una serie de identidades, cada una de ellas se comprende mejor en la medida en que se relativiza con relación a las inquietudes personales de su creador y en la forma como Ficino o Mirandola influyeron a su propio ethos socio-cultural.

En el caso particular de Giovanni Pico della Mirandola su filosofía se entiende como producto de una interesante experiencia individual en la que cada momento de ella adquiere sentido con relación a todo el conjunto de su apasionante sincretismo filosófico. Y, en esencia, todo llega a tener sentido en cuanto que, como ya se anunció anteriormente, para él lo importante es comprender que si bien la filosofía se practica como una guerra, la forma en cómo ésta se ha ejercido puede cambiar drásticamente si se entiende que entre las diferentes filosofías no solamente llegan a existir estrechos puntos de relación, sino también y sobre todo *principios de unidad* a partir de los cuales es posible acercarse al verdadero conocimiento del ser.

Con tal concepción y con tal pretensión, la filosofía de Mirandola, posiblemente a diferencia de la de Ficino, no comparte la opinión generalizada del Humanismo. Es decir, para el joven Conde si el espíritu de todo filosofar debe ser la búsqueda de la *concordia* o *paz filosófica*, será siempre un rotundo equívoco marginar a filosofías tan importantes como lo llegó a ser para su tiempo el aristotelismo o a las enormes influencias de éste en movimientos de más amplia dimensión como lo fueron el tomismo y toda la escolástica. Efectivamente, lo que se sostenía en esas irrepetibles discusiones filosóficas llevadas a cabo en Florencia y que tenían por escenarios a los bellos jardines de esta ciudad del Arno, eran posturas esencialmente neoplatónicas. Pero lo que sabía bien Mirandola era que en esas discusiones resultaba ser siempre imposible escapar a los efectos embriagantes del neoplatonismo. Cosa que no implicaba para él renunciar al importante conocimiento que adquirió en Padua y en París. Lugares que desempeñaron un vital papel al convertirse en una especie de verdaderas trincheras del aristotelismo y del tomismo. Fueron, si se quiere, Padua como París un fuerte contrapeso a todo el Humanismo florentino. Lo importante aquí es observar como Pico della Mirandola no comparte la crisis del aristotelismo. Pero, que no comparta tal crisis no quiere decir que lo que acepta del aristotelismo sea su lado científico o ra-

cional. Insistimos, pues, lo importante para Mirandola será también la salvación, es decir, buscar el modo que el alma vuelva a sus orígenes.²

En cierto modo debemos reconocer que frente al aristotelismo la actitud de Mirandola se entiende también como un compromiso mediante el cual al no prescindir de toda la tradición aristotélica, se asume a ésta de un modo peculiar. Es decir, la transporta y la convierte en parte sustancial del orden cósmico por él imaginado. De este forma el aristotelismo en Mirandola se comprende también como parte definitiva para la comprensión de la relación entre el hombre y su divinidad. Reconciliar de esta forma supuestos opuestos es así para Pico della Mirandola, lo único que nos posibilita y nos acerca al conocimiento del ser como lo que éste es en esencia: unidad cósmica que comprende en sí todo principio y todo fin.

A pesar del fuerte ingrediente aristotélico que preserva esta filosofía, ésta, al igual que la de Ficino, demuestra hasta qué punto nos resulta difícil afirmar que el Renacimiento italiano implicó también un renacimiento de las ciencias como es lo que tanto se ha hecho suponer. El Renacimiento italiano fue en todo caso un movimiento cultural de gran envergadura y considerables efectos históricos. Pero su grandeza fue gracias a que en él se desarrollaron con inimitable maestría y habilidad un conjunto de saberes prácticos, mismos que constituyeron los fuertes andamios para hacer de Florencia una poderosa potencia económica y, si se quiere, una de las principales fuerzas vertebrantes de toda la configuración del capitalismo. Como grandes y hábiles artesanos que fueron y, al igual que sus pares en otras regiones del mundo y en particular del área mediterránea, ellos conocían y desarrollaron considerablemente cierto tipo de saber técnico. Pero que hayan hecho esto así no significa necesariamente que todos y cada uno de ellos así como en la irrepetible estela de artistas italianos de la época, se encontraban hipnotizados por una visión del mundo similar a la que surgirá más tarde. Nos referimos, en efecto, al cartesianismo. Pues en el fondo quizá nada resulte ser más ajeno a la cultura del Renacimiento y nada será más equivoca-

² "si la ciencia aristotélica clásica era racional, ahora va a perder tal carácter. De lo que se trata ahora es de posibilitar la salvación del hombre. Porque ahora la salvación, la sôteria, será la finalidad por todos buscada. Conseguir que el alma vuelva a su lugar de origen. O. como dirá Plotino: 'Hay que remontarse de nuevo al Bien al que tiende el Alma' (anabatéon aûn pálin epi agathôn hou orégetai pása psychê) (1,6.7)». Alsina Clota, José. EL NEOPLATONISMO. SINTESIS DEL ESPIRITUALISMO ANTIGUO. Barcelona. Anthropos. 1989. p. 26.

do que pretender equiparar las inquietudes y presupuestos de dicha cultura, que esta imagen del hombre moderno proyectada por el cartesianismo. Especialmente cuando éste es inequívocamente lo definitivo y propio al prototipo del hombre burgués moderno.

Para la reconstrucción histórica del Renacimiento italiano, la ciudad de Florencia nunca ha dejado de ser el mejor referente para demostrar hasta qué punto las filosofías del Renacimiento fueron prisioneras del influjo neoplatónico. Por esto, a estas filosofías sólo se les llega a comprender como la expresión de un afanoso misticismo que nunca supo evitar los misterios oníricos que encierra el platonismo. Por otro lado, y en contraparte a todo lo que representó dicho influjo, la ciudad de Padua no deja de ser reconocida como un lugar marginal en el cual la filosofía nunca alcanza los templos que conquista el platonismo debido a que el aristotelismo invariablemente fue visto, no como algo superado o que en definitiva se debatía en una profunda crisis; sino como algo más frío en relación directa al tipo de práctica que inspira dicha filosofía. De este modo, es hasta cierto punto natural que para filosofías como las de Ficino y la de Mirandola, Platón es el filósofo que más se acerca a su pretendida inquietud de convertir a la filosofía en una especie de propedéutica teológica. Es decir, en un saber que al interior de la jerarquía del conocimiento por ellos establecida se encuentra en un grado inferior y supeditada siempre a la teología. En este sentido para ellos la filosofía no puede ser otra cosa más que una vía del conocimiento que, como ya se ha dicho con antelación, nos aproxima al conocimiento del ser y de la trascendencia. Por ser esto así, es decir, por ser la filosofía un saber dependiente de la teología, en modo alguno ella puede ser reflejo del conocimiento verdadero del ser, sino, como ya se ha dicho, en todo caso es un medio, quizás el más adecuado, para el conocimiento verdadero del ser. No debe quedar la menor duda que tanto para Mirandola como para Ficino, la filosofía es, invariablemente, un tipo de saber secundario y como tal subsidiario de la teología.

Lo que evidentemente resulta ser una paradoja en la filosofía de Mirandola es la impresionante erudición histórica que subyace a todo lo largo de su reflexión filosófica. Pero conviene aclarar que él, a diferencia de los humanistas florentinos, dispone, efectivamente, de una admirable memoria histórica. Sin embargo, el hecho de que Mirandola haya sido privilegiado con tan admirable memoria, no es indicio para querer encontrar a través de ésta una interpretación sobre la historia. Pues como lo señala Eugenio Garin, a Pico della Mirandola sólo le interesaba

el recurso de la memoria para defender sus propios puntos de vista. Es esta peculiar erudición lo que lleva a concluir que es en verdad una tarea poco atrayente pretender relacionar la filosofía del joven Conde con las más vibrantes inquietudes y presupuestos de todo el Humanismo cívico florentino.

Ahora bien, ¿qué es lo que en todo caso es posible detectar de las filosofías de Ficino y Mirandola? Sin duda alguna, un uso muy particular de la historia. Lo que hicieron ellos con la historia es tal vez lo mismo que en múltiples casos han hecho de ella los filósofos: simplemente dotar de ciertos contenidos a determinados hechos o pasajes de ella. Pero nunca, insistimos, se comprometieron a hacer una lectura ni mucho menos intentaron escudriñar los misterios de su supuesto sentido. Si se quiere decir las cosas con otro tono, para ellos el dispositivo histórico o memoria histórica que está a su alcance sólo les interesa por motivos indudablemente individuales; y nunca como un espacio de reflexión que ahondara en el proceso de secularización del mundo moderno. En otras palabras, lo que dejan ver estas filosofías es que esa memoria se reduce a un uso a través del cual en ella se expresan una serie de fuerzas sincréticas. Fuerzas que ponen de nueva cuenta al orden del día ciertos valores y ciertas tradiciones supuestamente sepultadas.

Aceptando que dichas filosofías hayan constituido parte sustantiva del proyecto Humanista, importa mucho aquí plantear ciertos puntos de vista a partir de los cuales sería posible explicar el modo concreto de relación entre esas filosofías con el Humanismo florentino. Si entendemos al Humanismo como algo genérico, la aceptación de tales filosofías como un componente sustancial y como fuerza generadora de dicho movimiento, quedaría libre de toda duda. Pero si se reduce nuestra noción de Humanismo, necesariamente el problema se complica. Desde nuestro punto de vista la única posibilidad para escapar de este embrollo consiste en aceptar que esas filosofías jamás pretendieron ser reductibles al caso florentino o italiano. Al parecer lo pretendido por ellas era establecer un conjunto de principios universales a través de los cuales fuera posible reformular la imagen del hombre; y de acuerdo con dichos principios determinar: 1) los términos del conjunto de relaciones que contrae consigo mismo; 2) el lugar que ocupa en el universo; 3) la forma de relación con su divinidad, y; 4) a su propio imaginario de trascendencia. Imaginario en el cual ahora el amor adquiere un sentido totalmente diverso en la medida en que éste se convierte en la expresión exacta de lo que tanto Pico como Ficino sostienen con respecto de la beatitud. El amor así es para ellos la clave para el conocimiento de Dios y, por ello, la recompensa

más alta a la que debe aspirar todo ser humano. Esto es, a lo que de acuerdo con ellos debe aspirar todo ser humano es a la contemplación eterna de Dios.

Desde este punto de vista lo único que podría quedar en claro es que este Humanismo sólo merece ser comprendido como un Humanismo filosófico.³ Como un Humanismo universalizante y genérico que busca establecer un nuevo fundamento de trascendencia sobre la base de una distinción neta entre el individualismo y la individualidad. Es decir, entre el individualismo entendido como la base de un principio de identidad entre el “yo” y la comunidad. Y la individualidad comprendida como aislamiento en aras de una supuesta búsqueda de la trascendencia. Pero, con todo lo que implique esta diferenciación sobre el Humanismo, queda bastante claro que en este Humanismo proyectado por Mirandola y Ficino, asume una actitud donde es posible hablar de todo menos de la necesidad de establecer una reforma ya sea de la Iglesia, del Estado o de la sociedad.

En cuanto que todo apunta a tener que referirnos a una antropología filosófica donde sólo es posible hablar de ella en términos abstractos, no tenemos ningún reparo en aceptar — tal y como lo establece Eugenio Garin — que la *ORACIÓN (DE LA DIGNIDAD DEL HOMBRE)* que es por cierto el escrito más célebre de Giovanni Pico della Mirandola, constituye, en efecto, el Manifiesto del Renacimiento. Podemos agregar que esta consideración de Garin es por demás bastante limitada. Pues dicho escrito del Conde della Mirandola bien pudo haberse adoptado como el Manifiesto del hombre moderno. O, si se prefiere, como el Manifiesto de la Modernidad. En cuanto que en dicho escrito su autor coloca al hombre en el “*JARDÍN DE ADÁN*”. Es decir, aquí en la tierra.

El problema no es si a la *ORACIÓN* se le reconoce o no como un Manifiesto de gran trascendencia. Sino por qué —y ya por fuera de toda retórica sobre el reconocimiento y valor del escrito— los humanistas en general nunca se sintieron identificados con dicho Manifiesto. A grado tal ocurrió esto que ellos nunca hicieron propios los presupuestos de los que parte este famoso escrito de Mirandola. Como, por otra parte y de igual modo, el hombre moderno tampoco parece que se haya preocupado mucho del contenido de esa *ORACIÓN*, a pesar que en ella se encuentran ya en cierto sentido el viejo ideal cartesiano de ver al hombre como “amo y señor de la naturaleza”. Es decir, como ese milagro al que se refiere

³ Cf. Barone, Giuseppe. *L'UMANESIMO FILOSOFICO DI GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA*. Milán-Roma. Gastaldi. 1949.

Pico della Mirandola en la *ORACIÓN*, Pero, independientemente de la suerte que ha tenido ese Manifiesto, lo importante es entender que a través de él se percibe un proyecto de regeneración (¿salvación?) del género humano. Un proyecto en el que todo depende, insistimos, de la *reinención* de la idea de trascendencia, idea que en la filosofía de Pico aparece como: la más acabada y aguda expresión de su sincretismo filosófico.

Lo que a todas luces queda bastante claro sobre la valorización histórica que se le da a esta filosofía, es el hecho de haber planteado una radical preocupación por devolver al hombre su dignidad. La *dignitas hominis* es así el centro en el que gravita toda esta filosofía. Por ser esto así entonces no se tiene la más mínima oposición en reconocer a esta filosofía como una filosofía la cual —independientemente de los elementos que recoge de la tradición oculta— al poner en el centro de ella al hombre hace recaer toda la fuerza de su modernidad en la cuestión de la libertad. No reconocer esto así es tanto como insistir en invalidar la importancia que tiene toda la meditación filosófica del Renacimiento sobre el problema de la libertad humana. Pues si algo entienden estas filosofías, es que resulta imposible pretender hablar de la dignidad del hombre sin considerar el reconocimiento de su libertad. No dudamos que la forma como Pico establece los criterios para una nueva refundamentación filosófica de la relación entre el hombre y su Dios, haya implicado en el fondo una verdadera revolución teológica cuyos ecos se hicieron sentir mucho más allá de la Reforma Protestante.

Desde otro punto de vista es claro —como bien lo comenta Ernst Cassirer⁴— que el único criterio interpretativo a la mano para explicar la unidad sistemática que subyace en las filosofías del Renacimiento, es considerar que en esencia todas ellas participan también de la problemática cusana.⁵ Al ser esto así, no es posible negar que dichas filosofías fueron en esencia el resultado de una profunda reflexión teológica que supo poner el acento en las tres grandes cuestiones que todas y cada una de ellas pretendía resolver: el concepto de Dios, el problema de la libertad y la inevitable cuestión de la inmortalidad.

Sin embargo, no por el hecho de disponer de un referente interpretativo sobre el sentido de la hipotética unidad sistemática que subyace en toda la filosofía del Renacimiento, debemos suponer que compartían la misma inclinación a estable-

⁴ Ver Cassirer, Ernst. *INDIVIDUO E COSMO NELLA FILOSOFIA DEL RINASCIMENTO*. Florencia. La Nuova Italia. 1977.

⁵ Ver *ibidem*

cer lo que pareciera ser una inevitable como necesaria restitución o reforma del cristianismo (*christianismi restituito*). Ya que filosofías como las desarrolladas bajo un ethos cultural evidentemente pagano como era el que se vivió en Florencia, el cristianismo en general y el caudal de eventos heréticos ahí presentados o los llamados a la humildad del franciscanismo o los desplantes de ira de Savonarola, supieron establecer sus propias fronteras con respecto a cualquier inclinación que las quisiera convertir en parte de una especie de cristianismo militante o confesional. Y justo por establecer en este sentido sus propias demarcaciones como tales, esas filosofías, y en particular las de Ficino y Mirandola, no fueron ajenas a hacer de la contemplación una virtud o, si se prefiere, una cuestión moral. Pero no por haber pretendido esto pudieron evitar caer bajo la inevitable sospecha de herejía. En especial lo que las hacía merecedoras de tal sospecha, era el fuerte ingrediente pagano que las caracteriza desde siempre. Pero que esto haya sido de tal modo, no implica que las ideas o preocupaciones que tanto Pico como Ficino mantenían, no lleguen a ser enlazadas con el heretismo renacentista o con los movimientos de Reforma protestante que se gestaron en Europa durante el Barroco.

Sin lugar a dudas lo que mejor define al Renacimiento como una cultura de inevitables como imprescindibles tintes paganos es la irrefrenable pasión con la cual el hombre del Renacimiento pretendía escrutar su propio destino. Pero que este hombre no haya podido reprimir su inclinación por conocer y determinar a la fortuna a través de diferentes medios, incluyendo entre todos estos a la magia, la astrología, no es indicio alguno para suponer que dicho hombre era prisionero de una desmesura tal que resulta prácticamente imposible pretender encontrar en él algún mínimo referente de racionalidad. Ya anteriormente nos hemos referido al hecho “dramático” de que la idea que se recoge del hombre del Renacimiento sobre sí mismo, es la de encontrarse lacerado por todos lados. Tal laceración responde así a una imagen en la cual todas las fuerzas tanto divinas como astrales parecen estar dispuestas a evitar que el hombre conquiste su propia dignidad; es decir, su libertad o esencia a través de la imprescindible necesidad de dominar a su propio destino. La revolución cultural del Renacimiento es así un hito histórico en el que lo que se llega a encontrar en primera instancia es un irrenunciable deseo del hombre por liberarse de toda fuerza divina o astral que lo subyuga. Una revolución que participa del deseo de arrancarse el hombre de su mente y de una vez por todas la idea de encontrarse sometido a la inexorable fatalidad de los cielos. De sentirse prisionero de los cuerpos celestes. Es a partir de este deseo

que el ideal de una *renovatio* encuentra, por vez primera en la filosofía de Mirandola, el reclamo de un valor absoluto en el hombre. Es decir, de un reclamo entendido de la única forma y medio a través del cual el hombre puede realizar los fines correspondientes a su esencia humana.

Es sobre la base de tal reclamo que a través de esa cultura se dimensiona una iniciativa encaminada a establecer los términos de una radical ruptura tanto con la magia como con la astrología. De esta forma no quedaría más que reconocer que una filosofía como la construida por Pico della Mirandola participa viva y militantemente a favor de toda una censura de lo fantástico como de ciertos modos de expresión de lo imaginario. En especial con todas aquellas formas de lo imaginario que tengan que ver con cuestiones mágico-animistas. Pero, que Mirandola haya sido uno de los más radicales exponentes de la reacción antiastroológica llevada a cabo durante el Renacimiento italiano, no lo inhibe a reconocer y a definir que el hombre — justo por su extraordinaria habilidad camaleónica que lo caracteriza — es un verdadero mago (o científico de acuerdo a la traducción que haríamos hoy de esta idea de Mirandola). Es decir, para Mirandola el hombre es un ser que debido a la posición privilegiada que ocupa en el orden cósmico como *cupula mundi*, puede hacer de la naturaleza (o libro de Dios o *JARDÍN DE ADÁN*), lo que él quiera a partir de la forma, modo y grado en cómo llegue a conocerla. Como es también un ser a quien le corresponde erigirse en “amo y señor de la naturaleza”. O, si se prefiere, en la viva encarnación del mito de Prometeo.

Lo que a Pico le interesa es llegar a establecer tanto los medios como los fundamentos para el conocimiento de la verdad, o sea, de la esencia divina. Su discusión con los astrólogos es así una discusión que sólo tiene relevancia en cuanto la proximidad en que se coloca de frente a la ciencia moderna. Es decir, en la medida en que esta filosofía es un intento de invalidar desde sus propios presupuestos, los fundamentos sobre los cuales descansa la astrología con respecto a las leyes de la naturaleza. De este modo su discusión no puede pasar desapercibida; ya que su reacción en contra de los astrólogos (incluyendo entre éstos al propio Ptolomeo como a Bacon) implica cuestionar el *modo* en cómo a través del conocimiento se expresan determinados niveles de experiencia que participan en la formulación y construcción de las visiones y prácticas mágicas.⁶ De acuerdo con

⁶ Con respecto a la cuestión de la magia en el Renacimiento, ver en especial: Varios, *MAGIA E SCIENZA NELLA CIVILTÀ UMANISTICA*: Bologna. Il Mulino. 1976. Ver también: Pico della Mirandola, Giovanni. *DISPUTATIONES ADVERSAS ASTROLOGIAN DIVINATRICEN*. Florencia. Vallecchi. 1946.

esto último, tal vez resulte necesario señalar que Pico establece una distinción tajante en la magia al dividirla en magia negra y magia blanca (o magia *naturalis* o verdadera). Es este último modo de la magia lo que a él le interesa y la que en definitiva lo acerca más en la ubicua tradición filosófica y científica de la modernidad. Lo que más lo acerca a una concepción moderna sobre el sistema de la naturaleza y le abre las puertas a la censura de lo imaginario.

Sin embargo, que Pico haya pretendido establecer las demarcaciones distintivas entre los modos y estilos de la magia, no resulta del todo suficiente para suponer que su filosofía haya podido romper con todo aquello que no deja de ser una extraña ósmosis entre lo real y lo fantástico. Es sobre la base de dicha mezcla, es decir, de la combinación entre lo real y lo fantástico, que la cultura del Renacimiento se mueve con gran vigor y dinamismo. Y por citar solo un ejemplo, basta recordar que Venus no fue solamente una deidad que ejercía su irresistible seducción entre los artistas del Renacimiento. Pues filósofos como Pico también se dejaron envolver por sus encantos.⁷ Pero volviendo a la cuestión astrológica por lo hasta aquí dicho, es indudable que para esta filosofía la magia en su sentido negativo es algo problemático para el conocimiento verdadero de las cosas o de los entes. Es, por decirlo en otros términos, un obstáculo epistemológico que nos aleja de lo que de acuerdo con Mirandola y con Ficino, sería en esencia el verdadero propósito de cualquier inquietud por investigar la naturaleza: la búsqueda de Dios.⁸ Por otro lado, no podemos dudar ya que para el Renacimiento la cuestión astrológica constituyó todo un debate de grandes proporciones y el cual no deja de provocar entre nosotros la necesidad de seguirlo incluso de acuerdo cómo éste fue enfrentado en particular por Giovanni Pico della Mirandola. Lo realizado por Mirandola fue, si se quiere, una labor extraordinaria. Y fue esta labor lo que le permitió no dudar de su filiación a esa entrañable pasión humanista del amor hacia el texto. Mirandola no desconoce así el valor que tiene para el conocimiento la crítica filosófica con relación al amor al texto.

Mirandola, al igual que Ficino, fue sin duda alguna también un extraordinario lector de textos antiguos. Pero, a diferencia de Ficino, quizás su labor como tra-

⁷ Con respecto a dicha influencia de la diosa Venus en el ambiente florentino, ver particularmente: More, Thomas. THE PLANETS WITHIN. MARSILIO FICINO'S ASTROLOGICAL PSYCHOLOGY. Londres-Toronto. Associated University Press.

⁸ "la investigación de la naturaleza era una búsqueda de Dios". Debus, Allen. EL HOMBRE Y LA NATURALEZA EN EL RENACIMIENTO. México. FCE. 1986. p. 41.

ductor fue menos significativa. Pues es claro que Pico sentía una especial inclinación de abreviar en otras fuentes; mismas que le servirán para la construcción de todo el complejo andamiaje de su filosofía. Su inocultable preferencia por la Kabbala y el hermetismo, influyó considerablemente para ver en él siempre a un filósofo que no supo demarcar los límites de su propia erudición. Sin embargo, tal vez no sea esto lo más importante de su filosofía. Es decir, no creemos que el propósito de combinar tradiciones tan aparentemente ajenas entre sí como lo es el ocultismo, el hermetismo o el kabbalismo obedezca a la firme idea de ejercer desmesuradamente el esoterismo al interior de la reflexión filosófica. Como mucho menos pensamos que lo que tuvo en mente Mirandola era desconcertar a sus futuros lectores a través de los juegos sincréticos que refleja su filosofía como una filosofía que no pretende negar a todo la gran herencia cognitiva que se encuentra a su disposición.

Sin duda alguna la forma como Pico enfrentó a la serie de textos antiguos que influyeron en la construcción de su obra, responde a su propia inquietud por comprender que lo que en el fondo refleja el contenido de dichos textos es también una imagen del mundo. Es decir, una representación de la realidad en la cual los presupuestos filosóficos o prácticos que contienen son equivocados o acertados en cuanto nos aproximan o alejan del conocimiento verdadero de las cosas así como del conocimiento sobre la unidad y orden del cosmos. Si quisiéramos reconocer a esta filosofía en términos modernos, habría que aceptar en principio que la empresa del Conde della Mirandola se expresa como la inquietud por establecer los principios y fundamentos para una concordia filosófica (*PAX PHILOSOPHARUM*). Pero, en esencia: ¿cuál podría ser para este filósofo el sentido de llegar a esto, es decir, a una concordia filosófica? Ningún otro más que el de dignificar a la filosofía misma. De este modo Pico, y en otro sentido Ficino, se sienten preocupados por los derroteros de la filosofía. Es decir, por la forma cómo la filosofía ha llegado a alcanzar niveles tales que la convierte a toda ella en simple subjetividad o en mero desplante retórico. Lo que en sí quiere Mirandola es que la filosofía deje de ser la “desgracia de nuestro tiempo”. Es en esto en lo que se resume todo su extenso alegato filosófico en contra de Hermolao Bárbaro⁹, como es en esto en lo que se resume también su invaluable pretensión por llegar a establecer su ambicionada concordia entre los filósofos.

⁹ Pico della Mirandola. “CARTA A HERMOLAO BARBARO”. EN DE LA DIGNIDAD DEL HOMBRE. Madrid. Nacional. 1984.

A lo que se opone Mirandola es a seguir un tipo de racionalidad la cual — de acuerdo a los cánones del humanismo — se puede expresar de la mejor forma, es decir, que se encuentra perfectamente bien escrita pero tal vez no bien argumentada o alejada de toda referencia con el mundo real. Es esta seria preocupación por la dignificación de la filosofía, lo que nos lleva a verlo como un filósofo embriagado por las aguas de su propia erudición, pero también y sobre todo como un tipo de filósofo quien, seguro de sí y bajo el entendido platónico de que la filosofía es tensión dialéctica, no teme despertar las más incómodas disputas.

Ahora bien, lo que indudablemente constituye el centro de la admiración hacia esta filosofía, radica en la forma cómo a través de ella se determina al hombre como una criatura privilegiada. Pero si el hombre fuera sólo eso, es decir, criatura privilegiada, ¿tendría entonces algún sentido plantear la necesidad de su dignificación? Sería esto un contra sentido en cuanto que, por el hecho de encontrarse este ser colocado bajo tal condición de privilegio con respecto a todas las demás criaturas del universo, la dimensión de su propia libertad no tendría en sí más límite que el que la relaciona con su creador. Como tal, esto es, como ser creado, su naturaleza se encuentra dotada de espíritu libre.

La relación hombre-naturaleza constituye en sí un nexo indisoluble e inalterable en cuanto que su modo de relación se encuentra determinado por el acto mismo de la creación. Pero es un modo de relación en el cual al encontrarse el hombre en contra de la naturaleza, su fin será dominarla. De aquí se desprende la importancia que tiene para esta filosofía el conocimiento de la naturaleza como lo que ésta es: la suma de todos los entes. Y de ahí también por qué los desplantes de su invaluable erudición se comprenden mejor en cuanto que a través de esta filosofía nos es posible entender cuál era el ideal del hombre que subyace en toda la cultura del Renacimiento. Ideal que para el caso de dicha filosofía adquiere toda su dimensión al momento en que Giovanni Pico della Mirandola —a lo largo de su *ORACIÓN*— define al hombre como un *microcosmos*. El definir tales términos al hombre, lo que hace Mirandola es simplemente colocarlo en el centro del *JARDÍN DE ADÁN*.¹⁰ Por fuera de cualquier supuesta implicación que

¹⁰ “La criatura humana —dice José Luis Romero— dejó de ser pensada como una abstracción para ser vista como una realidad de carne y hueso, como un microcosmos realmente anhelante de expresar su personalidad dual, como un individuo que se realiza en el mundo terreno. La nueva imagen del hombre fue también un derivado de la experiencia”. Romero, José Luis. *MAQUIAVELO HISTORIADOR*. Buenos Aires. Signos. 1970. p. 14.

contenga la idea de *microcosmos* como la noción más dramática del Renacimiento, lo verdaderamente importante para Mirandola es que al ser colocado el hombre en la octava esfera, esto es, en la tierra, su misión no es convertir a la tierra en el reino de Circe; sino en el medio a través del cual se pueda efectuar la propia *celebración del hombre*. De hecho, con esta idea de MICROCOSMOS lo que invariablemente ha pretendido y ha buscado afanosamente la modernidad es esto: materializar dicha *celebración del hombre*.

La determinación del hombre como *microcosmos* es quizás por múltiples razones una de las ideas más trascendentes y revolucionarias de todo lo que fue y quiso ser la cultura del Renacimiento. En esta imagen, la de *microcosmos*, encontramos en sí sintetizado todo aquello con lo cual el Renacimiento quiso romper. Empezando, lógicamente, por esa imagen en la cual el hombre, como ya se ha mencionado anteriormente, se encuentra lacerado por todos lados, tanto por las fuerzas astrales como por los inconmensurables caprichos divinos. Sin embargo, así como la idea de *microcosmos* es una noción revolucionaria, ella encierra también, un contenido dramático en cuanto que la pretendida búsqueda de la dignidad humana es, como tal vez ya se comentó, una revolución teológica consistente ésta en establecer sobre nuevos fundamentos la relación Hombre-Dios. La nota dramática que contiene esta idea del hombre radica en que a través de ella se muestra al hombre cuáles son sus propios límites en cuanto ser creado y finito.

Con su noción de *microcosmos* es bastante claro que Pico participa también desde su filosofía en esa inquietante pasión que tuvo el hombre del Renacimiento hacia esa sed de conquista de gloria e inmortalidad. La cuestión aquí no es por qué el hombre como criatura que contiene alma y cuerpo tiende a preocuparse por la muerte, si entendemos que la muerte, en relación a lo que establece esta filosofía, lo que implica es la privación del ser. Sino por qué el hombre deba — a través de la vida contemplativa, esto es, del conocimiento filosófico — nutrir su alma para estar de este modo en posición más cercana a su creador.

Es claro que para Mirandola el conocimiento de los entes o conocimiento del mundo natural, es siempre un conocimiento que nos acerca al conocimiento del ser, esto es, de Dios. El afán de inmortalidad en el hombre es así para él reflejo de un deseo por restablecer el sentido de la unidad fracturada o perturbada por el pecado. A través del *HEPTAPLUS* entendemos que lo que el hombre llega a cono-

cer son los orígenes del cosmos a través de la creación.¹¹ Como llegamos a entender también el por qué el hombre fue colocado en el centro mismo del universo como un ser privilegiado. Convirtiéndose así — tal vez debido a la presencia del pecado — en el actor de un drama de proporciones cósmicas, en la medida en que este ser lo único que tiene ante sí es la aspiración a superar su propia condición humana mediante el perfeccionamiento de su propio ser. Si esto es así, entonces el problema de la libertad humana comprende también el problema ético de la elección en cuanto que — de acuerdo con Pico della Mirandola — somos nosotros quienes decidimos a través de nuestros actos — si preferimos participar del mundo divino (*angélico*) o de un mundo inferior al nuestro. Desde este punto de vista es claro que para esta filosofía el fin de la existencia individual depende también del eterno juego del premio y del castigo. Juego en el que al parecer cualquier posible solución de inmanencia que pueda contener dicha filosofía, simplemente sería algo ajeno a ella.

Pero a Pico en verdad estas cuestiones no parecen preocuparle ni interesarle. Para él lo verdaderamente importante es que el hombre como ese Adán de la creación que es, se encuentre justo colocado en medio del Jardín de la creación, con el sólo fin de reencontrarse y reconciliarse con su divinidad. Lo que le preocupa a Mirandola es entonces el fin del hombre. Su destino entendido como la realización de un movimiento en el que principio y fin constituyen en sí una misma unidad.

En este Jardín adánico, como un orden que fue jerarquizado desde el momento de la creación, el fin del hombre no es realizar ni emprender una teodicea ni tampoco desplazar a Dios del centro del Universo. Es claro que Mirandola no tuvo en mente jamás tal cosa. Lo que constituye la ubicuidad de toda su filosofía como lo que ella es: un platonismo cristianizante, que compite en los mismos términos con la de Marsilio Ficino, esto es, en la inquietud por realizar la síntesis entre el cristianismo y el platonismo; un platonismo al que se le incrustan los agudos colores del ocultismo, radicó en que su cristología permite comprender que para él sólo Cristo puede ocupar el verdadero centro del universo. La reivindicación de esta filosofía por el cristianismo es comprensible no sólo porque las propias inclinaciones de Pico lo llevaron a convertirse — al igual que su amigo Girolamo Savonarola — en un sacerdote dominico, sino que en el fondo esta fi-

¹¹ Ver Pico della Mirandola. HEPTAPLUS. Florencia. Vallecchi. 1942.

lososofía lo que quiere es insistir en el hecho evidentemente cuestionable para nosotros como para toda la Modernidad: que el verdadero filósofo es el filósofo cristiano. En esto último es en lo que concluye su discusión en torno a la necesidad de dignificar tanto a la filosofía como de establecer las bases para una concordia o paz filosófica.

La filosofía del Renacimiento y en especial las filosofías de Marsilio Ficino y Giovanni Pico della Mirandola se expresaron, como bien sabemos y como se ha insistido aquí, como las más sensibles inquietudes de renovación de la filosofía platónica.¹² Siendo lo esencial a dicha renovación sujetar al platonismo a los intereses del cristianismo. Cosa que no debe extrañar sobre todo si se quiere comprender a fondo el por qué estas filosofías pretendieron reducir todo, es decir, al ocultismo, al kabbalismo, al hermetismo, al aristotelismo, etc., a un mismo interés, esto es, a una deseo de develación de la verdad cristiana. Es sobre la base de dicho interés que todo ese saber nunca dejó de ser un “método” como un “instrumento” para la interpretación de la verdad cristiana. De este modo, todo ese saber se comprendía como vías diversas que participan también del deseo de lograr la tan buscada unidad con Dios. Así, si algún sentido tiene el sincretismo por ellos ejercitado, éste consiste en que en su conjunto todo ese saber culto y oculto servía para hacer de la filosofía una especie de propedéutica teológica o vía para el conocimiento verdadero de Dios. Pero cabe mencionar que a pesar de que esto haya sido así, lo verdaderamente importante para la modernidad es el hecho que a pesar de que el hombre pueda llegar a disfrutar cabalmente de los medios y recursos que están a su disposición en dicho Jardín adánico, éste, en vez de realizar la posibilidad de su fusión con su divinidad, prefiere seguir siendo ese ser fáustico. Un ser que, si bien como lo señala Pico della Mirandola concibe la idea del pecado porque ésta se encuentra en su memoria, al parecer sus preocupaciones para lograr su inmortalidad le son cada vez más ajenas.

¹² Cf. Kristeller, P.O. *IL PENSIERO FILOSOFICO DI MARSILIO FICINO*. Florencia. Sansoni. 1953.