



## Del mito al *logos* moderno: Giovanni Pico della Mirandola o el hombre en busca de imagen

Lorena Esmoris Galán<sup>1</sup>

Recibido: 15 de julio de 2016 / Aceptado: 14 de noviembre de 2016

**Resumen.** Este artículo aborda la construcción de una imagen ejemplar del individuo moderno en el siglo xv. El corpus textual se concentra en una obra fundamental en la historia del pensamiento occidental: el *Discurso sobre la dignidad del hombre* de Giovanni Pico della Mirandola, que representa el «espíritu de una época» y proyecta una imagen ejemplar del ser humano a través de la reescritura del mito del origen del hombre. Así, se analiza la creación de Adán y qué define la nueva hechura adánica, que servirá de fundamento a una forma de ser, liberada de la doctrina del pecado original y de su merma de las capacidades del ser humano. A través de esta reconstrucción mitológica, así como de las modificaciones que se introducen en el relato bíblico, se van decantando algunos de los rasgos más destacables del hombre que está por venir. Entre ellos, se prestará especial atención al desplazamiento que sufre el hombre, en su hiato con el mundo, al erigirlo en contemplador del universo, a las consecuencias de la liberación adánica de la *scala naturae* y al protagonismo del deseo en la concepción piquiana del hombre.

**Palabras clave:** Mirandola; mito; Adán; cadena del ser; libertad; identidad.

### [en] From Myth to Modern logos: Giovanni Pico della Mirandola or Man Searching for an Image

**Abstract.** This article tackles the construction of an exemplary image of the modern man in the 15<sup>th</sup> century. The corpus is centered on a fundamental work in the history of Western thought: *Oration on the Dignity of Man*, by Giovanni Pico della Mirandola, which represents the “spirit of a period” and projects an exemplary image of the human being through the rewriting of the origin myth. The manner in which Adam was created and how that defines the new way in which he is fashioned will be the basis for a new way of being, free from the doctrine of original sin and without seeing his capacities as a human being diminished. Through the analysis of this mythological reconstruction and also through modifications of the biblical account, several characteristics of the man about to come will be uncovered. Special attention will be given to the displacement suffered by man in relation to the world, as Pico establishes man as a contemplator of the universe, the consequences of the liberation from the *scala naturae*, and the prominence of desire in Pico’s conception of man.

**Keywords:** Mirandola; myth; Adam; chain of being; freedom; identity.

**Sumario.** 1. Hacia una nueva constitución adánica; 2. (Re)(des)cubriendo la excelencia de la humana natura; 3. El mito del ascenso del hombre; 4. Una doble falta singulariza al hombre; 5. La liberación adánica de la *scala naturae*; 6. Del jardín del Edén al jardín de Zeus: Adán y Eros, la domesticación del deseo; 7. El hombre en busca de imagen; 8. Referencias bibliográficas.

<sup>1</sup> Universidad Europea de Madrid  
lorena.esmoris@universidadeuropea.es

**Cómo citar:** Esmoris Galán, L. (2017) “Del mito al *logos* moderno: Giovanni Pico della Mirandola o el hombre en busca de imagen”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 50, 105-127.

1496. Un siglo separa el nacimiento de Descartes de la publicación<sup>2</sup>, en Bolonia, del frustrado discurso que Giovanni Pico della Mirandola<sup>3</sup> había preparado para un debate público que nunca tuvo lugar. Su *Oratio*, publicada en París seis años más tarde, semeja el semillero del pensamiento europeo. En él se fragua el que quiso ser el mito del hombre moderno: un nuevo Adán, inocente. Casi al comienzo de su obra *El pensamiento antiguo*, al abordar las relaciones de parentesco del mito con la filosofía, Rodolfo Mondolfo destaca «una observación, tan evidente como olvidada»<sup>4</sup> que viene a delatar que «la reflexión sobre el mundo humano ha precedido a la reflexión sobre el mundo natural»<sup>5</sup>. Mondolfo sostiene una «unidad primordial inmediata entre los problemas humanos y los problemas cósmicos»<sup>6</sup>. Lo que defiende este pensador es que si nos ceñimos al ámbito de la reflexión filosófica, crearemos que «la filosofía comienza como cosmología, para transformarse en antropología, sólo en una segunda y tardía fase»<sup>7</sup>. Pero, al hacer esto, estaremos olvidando la ineludible precedencia del relato mitológico<sup>8</sup>, que revela la prioridad de la reflexión antropológica<sup>9</sup>. ¿Acaso no sucede lo mismo en los albores de la filosofía moderna?

## 1. Hacia una nueva constitución adánica

Giovanni Pico della Mirandola hizo patente la necesidad de revisar y reescribir el mito en torno al cual se retorcián antiguas concepciones del hombre que él pretendía

<sup>2</sup> Si bien la obra fue creada diez años antes, en 1486, para la inauguración de lo que habría de ser la discusión pública de sus 900 tesis.

<sup>3</sup> Giovanni Pico della Mirandola nació el 24 de febrero de 1463 en el castillo de la población que le dio nombre, próximo a las ciudades de Ferrara, Módena y Bolonia. Falleció el 17 de noviembre de 1494, envenenado con arsénico. Sobre su biografía, cf. Quetglas, P. J.: «Prólogo», en Pico della Mirandola, G.: *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Barcelona, PPU, 2002, pp. 11-26; Kristeller, P. O.: *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, pp. 78-80; Garin, E.: *La revolución cultural del Renacimiento*, Barcelona, Crítica, 1981, pp. 161-196.

<sup>4</sup> Mondolfo, R.: *El pensamiento antiguo. Historia de la filosofía greco-romana, I. Desde los orígenes hasta Platón*, Buenos Aires, Losada, 1964, p. 16.

<sup>5</sup> Mondolfo, p. 16.

<sup>6</sup> Mondolfo, p. 15.

<sup>7</sup> Mondolfo, p. 16.

<sup>8</sup> Por su parte, Cassirer señala que «En las primeras explicaciones míticas del universo encontramos siempre una antropología primitiva al lado de una cosmología primitiva. La cuestión del origen del mundo se halla inextricablemente entrelazada con la cuestión del origen del hombre» (Cassirer, E.: *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 18).

<sup>9</sup> Mondolfo sostiene que «no sólo las cosmogonías filosóficas se modelan en parte sobre las precedentes teogonías míticas [...]. La primera reflexión sobre la naturaleza se enlaza siempre, pues, a la reflexión sobre el mundo humano, que debe haberla precedido para poder darle los propios cuadros y conceptos directivos» (Mondolfo, p. 17). Desde esta perspectiva, la reflexión de Rodolfo Mondolfo se encuentra con la de Mircea Eliade cuando defiende que «la “desmitización” de la religión griega y el triunfo, con Sócrates y Platón, de la filosofía rigurosa y sistemática no abolieron definitivamente el pensamiento mítico. Por otra parte, se hace difícil concebir la superación radical del pensamiento mítico mientras el prestigio de los “orígenes” se mantiene intacto» (Eliade, M.: *Aspectos del mito*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 100). También converge con la de Cristóbal Acevedo, cuando este afirma que «En el mito se expresa por primera vez el deseo del hombre de imponer su ley sobre la realidad» (Acevedo Martínez, C.: *Mito y conocimiento*, México, UIA, 1993, p. 55).

rescatar. Para ello, era preciso reescribir el mito de la creación, discurso clave que legitimará la consolidación de una nueva visión del hombre, de su particular naturaleza y de su singular puesto en el mundo, para hacerlo más acorde a las exigencias de la época. En su discurso, fallido, el relato mítico de un nuevo génesis precede a la disputa pública «sobre cuestiones científicas»<sup>10</sup>.

Pico pretendía, con su *Oratio*, posteriormente conocida como *Discurso sobre la dignidad del hombre*, dar *paso* a la dialéctica –en torno a las novecientas tesis propuestas– desde un nuevo horizonte, desde una visión del hombre purificada, libre de pasadas culpas, de antiguas ataduras, de heredadas deudas. En este sentido, el mito adánico que Pico della Mirandola reescribe supondrá dar comienzo a la besana moderna sobre un terreno prodigiosamente fértil. Representa ese estado previo que servirá de lecho, de justificación, a la definitiva imposición de la ley del hombre sobre la realidad, al despliegue ulterior del *logos*, en este caso, moderno. El objetivo del pensador florentino no se limita a recuperar o defender una determinada visión del hombre ya vislumbrada por la tradición, sino que se empeña en fundamentar un nuevo modo de ser hombre, que haga posible el despliegue, el desarrollo, del hombre moderno.

## 2. (Re)(des)cubriendo la excelencia de la *humana natura*

Desde un principio, el pensador italiano pone el foco de su *Oratio* sobre lo que habrá de ser el objeto de su reflexión: *humanae naturae praestantia* («la excelencia de la naturaleza humana»<sup>11</sup>) que sabios de distintas culturas y épocas no cesaron de elogiar<sup>12</sup>. Este potente foco que dirige hacia la naturaleza humana y su supuesta excelencia plasma un sentir enaltecido en su época, al tiempo que articula un discurso que pretende servir de defensa, de protección, a un modo de actuar peligrosamente expuesto. Para ello, emplea su ingenio en un primer movimiento que desvía la atención hacia aquel terreno compartido por quienes, muy pronto, habrán de negarle la palabra. Casi a modo aristotélico, el joven filósofo presenta, al inicio de su *Oratio*, una variada «tradición» para introducir la cuestión que pretende abordar y ganar así, de entrada, tanto el interés del malogrado auditorio como su buena voluntad.

La concesión dura poco, pues en lugar de proseguir conjurando la tradición y sometiendo su juicio a dichas autoridades, el joven Pico se arroga el derecho de pensar por sí mismo, de reflexionar, de meditar dichas máximas y sentencias ejerciendo su libertad –de pensamiento y palabra– para lograr la libertad –de pensamiento, palabra y reunión– con la que llevar a cabo la discusión de las novecientas tesis que él quería someter a juicio público, con la ayuda de los reverendos padres. En la tercera oración

<sup>10</sup> Pico della Mirandola, G.: *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Barcelona, PPU, 2002, p. 79. Desde ahora, DDH. A lo largo de la exposición, junto a cada referencia tomada de la traducción escogida, se añade, en primer lugar, la referencia a la edición canónica. Así, en el caso de la obra de Giovanni Pico della Mirandola, se añade en primer lugar la referencia a la *Editio princeps* de 1496, accesible a través de la página web Progetto Pico Project cf. <[http://www.brown.edu/Departments/Italian\\_Studies/pico/](http://www.brown.edu/Departments/Italian_Studies/pico/)>. De este modo, cada referencia remite a la edición príncipe, junto con los párrafos que comprende. A continuación, se señala entre paréntesis la página a la que corresponde y de qué cara se trata –recto o verso–; por último, se añade el número de líneas comprendido por la cita, con el fin de favorecer su rápida localización. Así, *Editio princeps*, § 24-27 (135v), 25-27. DDH, p. 79.

<sup>11</sup> *Editio princeps*, § 1-5 (132r), 5-6. DDH, p. 48.

<sup>12</sup> Pico alude a la tradición árabe, persa, hermética, así como bíblica, a través de la figura del rey David.

del discurso despacha el asunto con gran elegancia: «Revolviendo yo estos dichos y buscando su razón, no llegaba a convencerme todo eso que se aduce»<sup>13</sup>. Por tanto, al reflexionar sobre el contenido de la tradición –relativo a la excelencia humana– Giovanni Pico considera que las razones aducidas, si bien le parecen importantes, no son las principales para reclamar el privilegio de tamaña admiración<sup>14</sup>, puesto que no explican por qué motivo resultaba tan excelsa la naturaleza humana ni cuál habría de ser la razón de dicha excelsitud.

Pico acusa el desorden de los discursos así como su inconsistencia. Para empezar, evidencia la ausencia de orden, de jerarquía, en las razones alegadas, hecho que lleva a confundir, a no distinguir, las razones principales de las que habrán de ser, aunque importantes, secundarias. Por tanto, será preciso discernir, entre el abanico de explicaciones, aquellas que permitan descubrir por qué sabios de épocas y tradiciones diversas convienen en privilegiar la naturaleza humana. Además, desde este acervo tampoco se comprende por qué habrá de ser más digno de admiración el hombre que cualquiera de los ángeles de los coros celestiales. ¿Tiene sentido admirar más al hombre que a los tronos o a los querubines o a los serafines, que ocupan la cúpula de la jerarquía celestial?

Podría decirse que hasta aquí llega el breve introito de la obra de Pico. Y a partir de este lapso, comienza uno de los movimientos modernos por excelencia que consistirá en patentizar un hiato –deseado y necesario– desde el que observar –y evidenciar– el paso en falso en la implacable marcha de la tradición. Esta propaganda del tropiezo, esta insistencia en el traspie, esta fascinación por el infundio irán concretando –con mayor radicalidad a medida que avanza– una eficaz táctica de desvío de la atención, deliberada. Se trata de destacar el desajuste para justificar la maniobra de reasignación de sentido que suele acompañarse de la necesidad de mirar en/desde otra dirección.

En el caso de Pico, se presenta una creencia extendida y compartida por diversas culturas y épocas –creencia, por tanto, que los reverendos padres a los que dirige el discurso habrán de sostener– para, acto seguido, insinuar su inseguro fundamento y acusar su flagrante incoherencia a la luz de un universo jerárquicamente organizado. El interés del joven pensador no se detiene a cuestionar en ningún momento la oportunidad de dicha defensa de la excelencia humana, ni siquiera incluye una sola cita de autoridad que, al comienzo de su discurso, sirva de contrapunto ilustrativo. La tesis es la correcta, ahora solo falta sostenerla sobre una base sólida. Es decir, Pico no acude al relato bíblico canónico para desestimar esa compartida creencia acerca de la excelencia de la naturaleza humana sino que más bien se sirve de esa firme y consolidada idea para manifestar sus pies de barro. En realidad, lo que pretende es evidenciar la incoherencia de dicha creencia con respecto al mito de la caída del hombre<sup>15</sup>.

El joven pensador dice compartir este extendido –¿aunque mal fundado?– parecer sobre la naturaleza del hombre y, tras meditar acerca del asunto, cree haber comprendido por qué es verdad que el hombre es el animal más digno de admiración. Da *paso* entonces al mito, aunque de un modo peculiar pues, sin mencionarlo directamente, hará patente que el relato bíblico tradicional, el del

<sup>13</sup> *Editio princeps*, § 1-5 (132r), 4-5. En: Pico della Mirandola, G.: *De la dignidad del hombre*, Madrid, Editora Nacional, 1984, p. 103. Desde ahora, DH.

<sup>14</sup> «Muy grande ciertamente todo esto, pero no lo principal, es decir, que se arrogue el privilegio de suscitar con justicia la máxima admiración» (*Editio princeps*, § 1-5 (132r), 9-11. DH, p. 104).

<sup>15</sup> Y, tal vez, desplazar con ello al Nuevo Testamento todo el peso de la tradición.

Antiguo Testamento en el que se expone el mito de la caída del hombre, resulta ya inadecuado, incompatible con la defensa de la *humanae naturae praestantia* que, no solo él, sino la más granada tradición, pretende defender. A partir de este momento podría decirse, en clave hegeliana, que con el fin de aportar un relato bíblico que fundamente dicha creencia cierta, comienza una «suposición hecha a la luz crepuscular de la reflexión hipotética»<sup>16</sup>.

Esta es la revelación que el pensador italiano anuncia a sus contemporáneos: el *summus pater architectus deus* creó el mundo tal y como lo conocemos, con toda clase de animales y seres celestiales pero, acabada su obra, sintió el deseo de contar con alguien capaz de admirar su creación. Fue entonces cuando concibió la idea de crear al hombre, aunque entonces ya no contaba con ningún modelo (*archetipis*) del que imitar esta nueva creación, ni herencia alguna que donarle, ni lugar concreto en el que habitar, pues ya todo estaba repartido. Ante semejante situación, Dios creó al hombre indeterminado (*indiscretae*), lo situó en el centro del mundo (*meditullio*) y le confesó:

No te hemos dado una ubicación fija, ni un aspecto propio, ni peculio alguno, ¡oh Adán!, para que así puedas tener y poseer el lugar, el aspecto y los bienes que, según tu voluntad y pensamiento, tú mismo elijas. La naturaleza asignada a los demás seres se encuentra ceñida por las leyes que nosotros hemos dictado. Tú, al no estar constreñido a un reducido espacio, definirás los límites de tu naturaleza, según tu propio albedrío, en cuyas manos te he colocado. Te he situado en la parte media del mundo para que desde ahí puedas ver más cómodamente lo que hay en él. Y no te hemos concebido como criatura celeste ni terrena, ni mortal ni inmortal, para que, como arbitrario y honorario escultor y modelador de ti mismo, te esculpas de la forma que prefieras. Podrás degenerar en los seres inferiores, que son los animales irracionales, o podrás regenerarte en los seres superiores, que son los divinos, según la voluntad de tu espíritu<sup>17</sup>.

La creación del hombre en este relato mítico propuesto por Pico llega cuando ya todo está hecho, se asoma a un mundo lleno y ordenado al que no le queda nada por repartir ni lugar alguno por ocupar en la cadena del ser<sup>18</sup>. Adán no viene a culminar el acto creativo del supremo arquitecto como la cúpula que coronaría el majestuoso edificio en construcción, tampoco se sitúa en un inmóvil eslabón por debajo de los seres celestiales. Dios ha creado el mundo y todos cuantos seres ha querido, asignándoles un lugar, una apariencia y unas capacidades determinadas conforme a una jerarquía; pero, al poner fin a su obra y regocijarse en su creación, ha experimentado la soledad del artista —¿acaso hay obra sin público?— y ha sentido el deseo de contar con alguien que pudiese reflexionar y valorar su trabajo, amar su hermosura y admirar su grandeza<sup>19</sup>.

En este sentido, si el mundo sin Adán constituía una obra completa, acabada, si ya todo estaba lleno (*iam plena omnia*)<sup>20</sup>, antes cabría pensar al hombre como un excedente que como una criatura excelente —en tanto que viene a culminar una tarea—, pues no se situaría en la cúspide de la pirámide creativa, no cerraría la cadena de la

<sup>16</sup> Hegel, G. W. F.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, 1999, p. 133.

<sup>17</sup> *Editio princeps*, § 1-5 (132r), 32-38; § 5-10 (132v), 1-2. DDH, pp. 50-51.

<sup>18</sup> cf. Lovejoy, A. O.: *La gran cadena del ser. Historia de una idea*, Barcelona, Icaria, 1983.

<sup>19</sup> cf. *Editio princeps*, § 1-5 (132r), 21-22.

<sup>20</sup> *Editio princeps*, § 1-5 (132r), 26.

creación como eslabón último, como pieza final que completara la *scala naturae*<sup>21</sup>, en tanto que ya estaba completa, no faltaba ningún eslabón, ningún peldaño. Todo estaba en su sitio, el cosmos había sido creado. La excelencia de Adán no provendría, entonces, de su elevado rango en la cadena del ser<sup>22</sup>, sino de su desligadura del orden primero de la creación, de su ganada independencia respecto a las leyes naturales prescritas para el resto de la creación.

### 3. El mito del ascenso del hombre

Precisamente en referencia a la época moderna, Ernst Cassirer sostiene que «para que el pensamiento del yo pueda imponerse en su nuevo significado, lo primero es llegar a comprender la naturaleza como *existencia* independiente y fija, como una ordenación propia y un conjunto de leyes sustantivas»<sup>23</sup>. A este respecto, la labor de Pico fundando el hiato en ese tiempo primordial consumaría un importante paso hacia la modernidad y el imperio del «pensamiento del yo». En este nuevo relato sobre el origen, Adán parece representar un capricho creativo del demiurgo que viene a colmar un deseo divino: contar con alguien que admire y reconozca su magna obra<sup>24</sup>, es decir, alguien capaz de contemplar y juzgar su logro, de valorar y admirar su labor.

Lo relevante del caso es que será esta gratuidad, esta ausencia de necesidad, de encaje fijo dentro de un ordenado engranaje establecido por el arquitecto divino, lo que facilitará la proyección del hombre como un ser verdaderamente libre, al no estar limitado a un solo lugar, a una sola forma, a una tarea concretas; al no concebirse como un eslabón fijo e inamovible en la cadena del ser, ni estar subyugado sin remisión a las implacables leyes naturales que rigen el mundo. Se está calculando la base de una nueva teoría antropológica a través de un injerto en el relato del origen del ser humano. Al concretarse como un ser indeterminado, este nuevo Adán no está hecho, acabado, determinado desde su origen sino que habrá de hacerse a sí mismo –conforme a su voluntad y su pensamiento, según su propio albedrío, matiza Pico–; tendrá, por tanto, la posibilidad, el poder, el deber de elegir quién quiere ser, cómo quiere vivir.

La recreación del mito adánico instala la reflexión en torno a los límites –y libertades– del hombre en un contexto culturalmente asimilado. En el relato del

<sup>21</sup> La idea de una *scala naturae*, de una «escalera de la naturaleza» o de una «cadena del ser» (*chain of being*) está basada en el principio de continuidad y establece una trabazón, una relación entre los seres vivos posibilitando su ordenación y jerarquización.

<sup>22</sup> La idea de una «cadena del ser» formaba parte de las concepciones discutidas en la época: «El conjunto de los seres forma una cadena continua desde lo inteligible hasta lo sensible, sin rupturas ni rebeliones» (Gandillac, M. de: «Introducción», en: Belaval, Y. (dir.): *Historia de la filosofía*, vol. 5. *La filosofía en el Renacimiento*, Madrid, Siglo XXI, 1974, p. 48). Ya en la filosofía patristica, en autores como Gregorio de Nisa y Nemesio, está presente la idea de la escala del ser, que aparecía representada «por estratos, el del reino de los cuerpos muertos, de las plantas, de los animales y el hombre, ocupa el hombre el puesto superior. Sólo los ángeles están por encima de él» (Hirschberger, J.: *Historia de la Filosofía*, vol. I, Barcelona, Herder, 1997, p. 288).

<sup>23</sup> Cassirer, E.: *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*. Vol. I., México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 114.

<sup>24</sup> «[...] acabada su obra, el Hacedor deseaba que hubiera alguien capaz de sopesar el mérito de una tan grande creación, de amar su hermosura y de admirar su grandeza. [...] Sin embargo, ya no tenía ningún modelo a partir del cual conformar una nueva raza [...]. Ya todo estaba lleno: todos los espacios habían sido distribuidos a las clases superior, intermedia y baja de los seres» (*Editio princeps*, § 1-5 (132r), 21-27. DDH, pp. 49-50).

Génesis se fundan estos límites impuestos por su creador, por ello, en los inicios del pensamiento moderno, aquellos pensadores que reconocían la insuficiencia de la capacidad humana podían acudir al relato bíblico para refrendar su opinión. En *The Fall of Man and the Foundations of Science*, Peter Harrison investiga la influencia que tuvo el mito de la caída en el desarrollo de la ciencia durante los siglos XVI y XVII. Su presencia se advertía en las discusiones suscitadas en torno a cuál habría sido el alcance del daño generado por dicha caída en la mente y en los sentidos del hombre. El filósofo australiano apunta a una evolución en cuanto a las argumentaciones empleadas en torno a la justificación de dicha limitación y sostiene que a finales del siglo XVII ya resultaba habitual explicar las limitaciones cognoscitivas del ser humano a través de explicaciones metafísicas alternativas:

La falibilidad de la mente humana podría atribuirse así a nuestra particular situación en la cadena del ser, o considerarse como una consecuencia necesaria de la voluntad libre, y estas explicaciones podrían reemplazar a aquellas que hacían referencia a una pérdida de la perfección primigenia. No obstante, la importancia del relato de la caída y de los debates teológicos sobre el alcance de nuestra debilidad como resultado del pecado lograron centrar la atención en la cuestión básica acerca de los límites de la mente y, por tanto, promovieron epistemologías críticas, así como la búsqueda de cimientos sólidos sobre los que construir el conocimiento<sup>25</sup>.

Harrison destaca que la figura de Adán llegó a convertirse en el núcleo de todo tipo de discusiones científicas, tecnológicas y políticas a través de la discusión acerca de cuáles eran sus capacidades antes y después del momento representado por el pecado original<sup>26</sup>. El relato bíblico, la palabra autorizada, refrendaba una visión del hombre sujeta a unos límites que encontraban en el relato mítico su justificación. Pero, al mismo tiempo, como supo ver Francis Bacon, había un Adán previo al pecado original que venía a representar el ideal de ser humano que se pretendía recuperar: aquel que puso nombre a todas las cosas. La idea del origen como fundamento, propia del mito, se traslada entonces a la filosofía moderna.

Pensar desde los orígenes, buscar los fundamentos supone pensar mitológicamente, tratando de fundar la realidad sobre bases sólidas, estableciendo el comienzo del mundo y del ser humano. Este comienzo mítico será, asimismo, el que ponga en marcha el tiempo histórico, tras el cual quedará siempre el génesis, el origen, el mito. Desde el regreso *ad fontes* del movimiento humanista hasta la *tabula rasa* lockeana, el pensamiento europeo se lanza a un ejercicio imposible –utópico– del que habrá de ser casi imposible librarse. «El investigador camina hacia atrás, hacia la huella anterior»<sup>27</sup>, escribía Marina Tsvietáieva en 1926, fotografiando un desplazamiento ya naturalizado. En 1444, al final del prólogo a su *Elegantiarum linguae latinae libri sex*, Lorenzo Valla sentenciaba: *Atque hinc principium nostrum auspicemur*. «Empecemos, pues, por el principio»<sup>28</sup>.

El mito acerca del origen, de la posibilidad de conocer cómo empezó todo y de que ese conocimiento servirá de fundamento a nuestras preocupaciones –sean

<sup>25</sup> Harrison, P.: *The Fall of Man and the Foundation of Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 247. Trad. propia.

<sup>26</sup> cf. Harrison, p. 249.

<sup>27</sup> Tsvietáieva, M.: *Ensayos*, Pontevedra, Ellago, 2012, p. 21.

<sup>28</sup> VV. AA.: *Humanismo y Renacimiento*, Madrid, Alianza, 2007, p. 45.

epistemológicas, antropológicas o de cualquier otra índole— se presenta como un viejo conocido que asoma con más fuerza en determinadas épocas y contextos. La razón de su conquista del imaginario parece ligada a la defensa de unos valores no predominantes, de ahí que esta vuelta al origen se erija en fundadora de nuevos modelos —de dios, de hombre o de mundo— como efigies de nuevas formas de ser y de actuar que habrán de ser convenientemente justificadas. En *La presencia del mito*, Leszek Kolakowski lo resume con estas palabras<sup>29</sup>: «Todos los fundamentos en que enraíza la conciencia mítica, tanto en su versión originaria, como en las prolongaciones metafísicas, son, por consiguiente, actos de la afirmación de valores».

Empecemos, pues, por el principio: al comienzo de su discurso, para animar a los reverendos padres a discutir las novecientas tesis propuestas, Giovanni Pico della Mirandola no empieza por el principio por el cual todos solían comenzar sino que, anticipando con su gesto lo que habrá de presentar con sus palabras, da comienzo a un inusitado principio e inaugura un nuevo modo de ser a través del recién estrenado mito de Adán. Con ambos hechos, en los estertores del siglo xv, este joven pensador florentino funda un nuevo mito para el hombre moderno.

#### 4. Una doble falta singulariza al hombre

La *Oratio* de Giovanni Pico della Mirandola expone las peculiaridades del nuevo hombre a través de la palabra de Dios, que anuncia y sanciona una nueva constitución adánica. El discurso original se inicia por la falta, por lo que no tendrá: «No te hemos dado...»<sup>30</sup>. Unas frases antes<sup>31</sup>, un narrador omnisciente resume el relato del Génesis con la figura de Dios como padre y supremo arquitecto, donde se describe que con las leyes de la arcana sabiduría construyó el mundo. Pico emplea el verbo *fabrefacio*, que significa fabricar o construir algo con arte, lo cual junto a la asimilación de Dios como supremo arquitecto religa a la divinidad la idea de artista supremo.

El orden creativo arranca con la creación del mundo visible, que es la casa mundana y el templo de Dios. Ese mundo lo embelleció con espíritus inteligentes en el cielo, con almas inmortales en los orbes etéreos y con animales de toda clase en el mundo inferior. Entonces, concluyó su obra: acabó su creación perfectamente<sup>32</sup>. El mundo había sido creado *pero* al poner fin a su creación perfecta, el artífice deseó que hubiera alguien capaz de reflexionar sobre el significado de su gran obra, capaz de amar su belleza y de admirar, además, su grandeza. Es decir, todo estaba hecho, al mundo no le faltaba nada, *pero* a Dios, sí. Fue entonces cuando el *architectus deus* pensó en la creación del hombre para colmar su deseo y, llegados a este punto crucial, el origen del hombre se abisma en una doble falta que habrá de ser reparada: la primera, la evidenciada por el deseo divino que habrá de ser recompensado; la segunda, la plasmada por la escasez de recursos que habrá de ser subsanada.

Tras el deseo divino señalando la carencia, el pensamiento de Dios proyecta la creación del hombre para saciar la insoportable falta. El acto creativo acude en auxilio: «En la criatura humana el Altísimo ha encontrado al digno espectador y

<sup>29</sup> Kolakowski, L.: *La presencia del mito*, Madrid, Cátedra, 1999, p. 17.

<sup>30</sup> cf. *Editio princeps*, § 1-5 (132r), 32-38; § 5-10 (132v), 1-2. DDH, pp. 50-51.

<sup>31</sup> cf. *Editio princeps*, §1-5 (132r), 17.

<sup>32</sup> El empleo del verbo *consummo* indica que algo se ha perfeccionado, que se ha concluido perfectamente.

admirador de su gran obra»<sup>33</sup>. Las cosas ya no son como nos las contaban: ahora Adán se sitúa en el lugar de un espectador privilegiado, como único ser de la creación que puede contemplar la obra del demiurgo, es decir, se destaca su punto de vista. Será esa posición de observador la que, entre otras razones, haga del hombre un ser privilegiado pues dispondrá de la posibilidad de contemplar la creación divina al tiempo que poseerá la capacidad de valorar la belleza y la grandeza de esta obra, gracias a su facultad de juicio. Adán ha sido creado para contemplar y admirar el mundo –desde fuera del orden del mundo–: el hombre será, en palabras de Pico, un *universi contemplator*<sup>34</sup>.

*Este observador del universo* ocupa un puesto privilegiado que no pierde en ningún momento, un lugar desde el cual puede satisfacer el deseo divino por el cual fue creado –contemplar y admirar la obra divina– y convertirse en el espectador que Dios demanda. Este manifiesto deseo divino de contar con alguien que admire su obra evidencia, simultáneamente, un velado empeño por evitar su soledad, la soledad del creador que no cuenta con nadie con quien compartir su creación, al tiempo que sitúa al hombre en comunidad –en diálogo– con la divinidad, no con el mundo, del cual ya ha sido convenientemente desalojado. Y será precisamente el hecho de situarse fuera del mundo el que le permita al hombre contemplarlo, ocupando el puesto de observador: ¿el lugar de Dios? En este sentido, Francis Bacon advertía: «Mas sépase que en este teatro que es la vida humana el papel de espectador queda únicamente reservado para Dios y los ángeles»<sup>35</sup>.

La segunda ausencia se anuncia, en la *Oratio*, a continuación, cuando se detalla que Dios agotó todos los recursos, en su ardor creativo previo: el Artífice se quedó sin modelos a partir de los cuales generar una criatura nueva, repartió todos sus tesoros con lo que consumió su generosa herencia y distribuyó el mundo entre los primeros seres creados. «Ya todo estaba lleno: todos los espacios habían sido distribuidos a las clases superior, intermedia y baja de los seres»<sup>36</sup>, concluye el narrador. Todo estaba lleno, sin embargo, faltaba el hombre para colmar el postrero deseo del Creador. Todo estaba repartido, no obstante, ¿cómo iba a fracasar la potencia creadora divina?

Pico reconstruye una imagen de Dios como *artifex* –como artífice, como artesano, como artista–. Este Dios *artista* creó al hombre una vez culminada la creación del mundo y del resto de seres vivos, por lo que ya no disponía de más modelos, de arquetipos nuevos que emplear para su creación<sup>37</sup>. La creación de Adán acusa así una insuficiencia que habrá de ser subsanada por el deseo divino, y será precisamente esta discontinuidad, esta ausencia de *archetipis* la que el joven florentino se afane en destacar al comienzo de su *Oratio*. En su empeño inicial por desterrar una rígida causalidad ejemplar, incluso evitará en su célebre pasaje las palabras de Dios que insisten en la crónica creación del hombre a su «imagen y semejanza»<sup>38</sup>. En el relato bíblico «revisitado» por Pico se hacen presentes algunas ausencias palmarias. Este

<sup>33</sup> Anagnine, E.: *Pico della Mirandola: sincretismo religioso-filosófico, 1463-1494*, Bari, Laterza, 1937, p. 132.

<sup>34</sup> *Editio princeps*, § 1-5 (132r), 25.

<sup>35</sup> Bacon, F.: *El avance del saber*, Madrid, Alianza, 1988, p. 163.

<sup>36</sup> *Editio princeps*, § 1-5 (132r), 26. DDH, p. 50.

<sup>37</sup> Como apunta Pico: «Verum nec erat in archetipis unde novam sobolem effingeret»; «ya no tenía ningún modelo a partir del cual conformar una nueva raza». *Editio princeps*, § 1-5 (132r), 24. DDH, p. 50.

<sup>38</sup> Si bien en el relato del Génesis (1 26) se recogen las palabras de Dios destacando la creación del ser humano «a nuestra imagen», «como semejanza nuestra», conviene también recordar que en la tradición judía, el tercero de los trece principios de la fe de Maimónides afirma que el Creador no posee cuerpo ni forma alguna, con lo que esa imagen y semejanza habrá de remitir, desde esta tradición, a una imagen y semejanza espiritual.

nuevo Adán no reproduce ningún modelo, ni siquiera el más excelso de todos —el divino—, lo cual hace de él, por su origen, la obra más radicalmente original. Él no reproduce ningún modelo porque él habrá de ser el modelo, la medida de todas las cosas.

En el génesis piquiano justo lo que parece que habrá de limitar las capacidades del hombre —el hecho de no contar el sumo Artífice con recursos propios que asignar, pues no dispondrá, como con el resto de seres creados, de un modelo ejemplar, de una herencia que repartir, de un lugar específico que brindarle— será precisamente lo que haga del hombre ese ser tan especial. Ante la limitación de medios, ante la falta de recursos, el deseo pone en marcha el ingenio para superar los obstáculos: Dios decreta que si bien no puede otorgarle nada propio, privativo y exclusivo para él, disfrutará en comunidad de lo propio de todos los demás. La envidiable condición del hombre ha sido, pues, provocada por unas condiciones creativas indeseadas y muy restrictivas, si bien han redundado en un capricho creativo sin parangón. Más adelante, el florentino aclara en una potente imagen ese reparto de posibilidades como un reparto de semillas de toda clase, de gérmenes de todo género de vida. Esta es la razón aducida por Pico por la cual el sumo Artífice hizo al hombre con una forma indefinida —que contenía en sí todas las semillas— y lo colocó en el *meditullio* —con la posibilidad de transformarse en intermediario—.

Esta hechura indefinida y esta situación singular serán las que hagan posible en el hombre lo que se presentará como su bien más preciado: la libertad. Las palabras de Eugenio Garin en torno al impacto de la *Oratio* como texto definitorio de toda una época<sup>39</sup>, culminado en las palabras que el Creador dedica a Adán, apuntan en esta dirección:

El valor del hombre reside en su responsabilidad, en su libertad. El hombre es el único ser de la realidad que escoge su propio destino, el único que incide en el devenir histórico y se desvincula de las condiciones primarias impuestas por la naturaleza hasta dominarla. El hombre es el único ser hijo de su obra. Aquí nace la consabida y característica imagen del hombre moderno: el hombre está en el acto que lo constituye como tal y en la posibilidad que atesora de liberarse. En una tal concepción del hombre reside la condena a todo tipo de opresión, esclavitud y condicionamiento. Junto al evangelio de la paz, se ofrece el evangelio postulador de la libertad radical del hombre<sup>40</sup>.

Garin destaca el hecho de que el hombre sea el único ser que escoge su propio destino, lo que lo convierte en el «único ser hijo de su obra». Esta nueva independencia del hombre de un guion ya escrito, de la camisa de fuerzas del destino, de una ley natural inevitable, parece proyectar la imagen de un ser humano a expensas de su propio deseo: «podemos, si queremos»<sup>41</sup> insiste Pico. El ser humano se distingue de los demás seres, que no tienen elección. Y si el obrar del hombre cobra peso y sentido no es sino por desligarse del acontecer encadenado y predeterminado impuesto al

<sup>39</sup> La mayoría de los autores que estudian este texto están de acuerdo en considerar que «en la *Oratio* se encuentra una doctrina del hombre revolucionaria» (Craven, W. G.: *Giovanni Pico della Mirandola: Symbol of His Age: Modern Interpretations of a Renaissance Philosopher*, Geneva, Droz, 1981, p. 22. Trad. propia). Aunque no todos atribuyen a esta obra de Pico un espíritu renovador, hay quienes defienden que sus obras «pretenden ser más bien restauradoras que instauradoras y renovadoras» (Gandillac, p. 59).

<sup>40</sup> Garin, p. 194.

<sup>41</sup> «Possumus si volumus» (Editio princeps, § 5-10 (132v), 40).

resto de la creación. Solo los espíritus superiores cataron dicho néctar, pero como algo pasajero, por un breve espacio de tiempo; lapso tras el cual, hecha su elección, «quedaron fijados para la eternidad en su ser, de ángeles o de demonios»<sup>42</sup>. No así el hombre, que en cada acto parece que habrá de poner en obra aquello que quiera ser, cuya libertad de opción no parece agotarse en un solo acto.

Ernst Cassirer insiste en esta misma interpretación de la *Oratio* con Garin, y sostiene que el discurso de Pico constituye «algo más que una brillante pieza oratoria»<sup>43</sup> pues en él se encuentra el que habrá de ser el *pathos* del pensamiento moderno. El filósofo alemán defiende que la dignidad del hombre «no puede depender del puesto que tiene asignado definitivamente en la estructura cósmica»<sup>44</sup>. Esta idea será central para comprender la libertad que se está demandando. Asimismo, Cassirer recuerda que «el sistema jerárquico, al dividir el mundo en gradas y al señalar a cada ser una de ellas como su lugar propio y definitivo en el universo, ignora el sentido y el problema de la libertad del hombre»<sup>45</sup>. Pero ¿qué importancia tiene el relato sobre la creación para fundar o erradicar el concepto de libertad en el hombre? La idea que subyace como obstáculo a evitar emerge como la cifrada bajo la fórmula de la *scala naturae* o de la cadena del ser.

## 5. La liberación adánica de la *scala naturae*

En su investigación acerca del origen y de las modulaciones de la idea de la cadena del ser, Arthur O. Lovejoy<sup>46</sup> propone acudir a Grecia, concretamente a Platón y a Aristóteles, con el fin de hallar las fuentes primarias de las cuales se derivaron las ideas que habrían de cuajar en la configuración de esta popular concepción del mundo. Lovejoy anuncia que dicha visión del universo se apoya sobre tres principios fundamentales: el principio de plenitud y el principio de continuidad, a los que habrá que sumar el principio de gradación unilineal para acabar desembocando en la concepción del universo como la gran cadena del ser.

Lovejoy indica que es en Platón donde el principio de plenitud toma cuerpo, se refiere al relato de la creación del mundo presente en el *Timeo* según el cual el universo se llena de seres vivos, mortales e inmortales, sin que falte ninguna clase para que el Todo sea el Todo<sup>47</sup>. A partir de este mito y de una deducción que, si bien no de forma explícita, se sigue del *Timeo*, el filósofo norteamericano de origen alemán defiende que el principio de plenitud lleva latente «una especie de determinismo cósmico absoluto»<sup>48</sup> que desembocará en la idea de que todo lo que es posible es necesario que exista. Por su parte, Aristóteles no concibe su Motor Inmóvil como razón del mundo, por lo que no servirá de fundamento al principio de plenitud pero

<sup>42</sup> Martínez Gómez, L.: «Introducción», en: Pico della Mirandola, G.: *De la dignidad del hombre*, Madrid, Editora Nacional, 1984, p. 41.

<sup>43</sup> Cassirer, E.: *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires, Emecé, 1951, p. 113. Desde ahora, IC.

<sup>44</sup> Cassirer. IC, p. 113.

<sup>45</sup> Cassirer. IC, p. 113.

<sup>46</sup> Para una explicación más detallada, cf. «Génesis de la idea en la filosofía griega: los tres principios» (Lovejoy, pp. 33-84).

<sup>47</sup> De nuevo, la referencia al *Timeo* manifiesta la relevancia del mito allí recogido para la fundamentación de una determinada concepción del mundo y del hombre.

<sup>48</sup> Lovejoy, p. 68.

aporta «otra concepción –la de la continuidad– que estaba destinada a fundirse con la doctrina platónica de la necesaria “completud” del mundo»<sup>49</sup>. Lovejoy matiza que no fue Aristóteles quien formuló esta ley con la generalidad que después se le otorgó, pero insiste en que a partir de su definición del continuo<sup>50</sup> se introduce este principio en la historia natural.

Solo faltaba un criterio de ordenación aplicado a esa totalidad de seres para completar la idea. El pensador norteamericano indica que si bien en los diálogos platónicos ya se insinúa que no todas las Ideas, ni sus contrapartidas sensibles, comparten una misma excelencia, es decir, que se establecen ciertas jerarquías, será más bien Aristóteles quien sugiera «a los naturalistas y filósofos de los tiempos posteriores la idea de clasificar todos los animales (por lo menos) en una única *scala naturae* ordenada según el grado de “perfección”»<sup>51</sup>. Por tanto, con el principio de gradación unilineal unido al de continuidad y al de completud Lovejoy propugna que se obtiene «la concepción de un plan y estructura del mundo que, durante la Edad Media y hasta finales del siglo XVIII, aceptarían sin discutirlo muchos filósofos [...]: la concepción del universo como la “Gran Cadena del Ser”»<sup>52</sup>.

Como es lógico, esta gran cadena estaría formada por innumerables eslabones, ordenados jerárquicamente, desde el ser más ínfimo al más excelso. Ni puede faltar un eslabón, ni se puede eliminar sin destruir la coherencia y forzar la destrucción del orden cósmico. Aunque Lovejoy insiste en la deuda con el pensamiento de Platón y de Aristóteles en la configuración de esta compleja concepción, reconoce que «donde primero aparecen totalmente organizadas en un esquema general coherente de las cosas es en el neoplatonismo»<sup>53</sup>.

Si bien la cadena del ser se transformó en un tema de moda en el siglo XVIII<sup>54</sup>, resulta patente que en la revisión del Génesis de la *Oratio* de Pico también ocupa un puesto relevante. Tanto Garin, al destacar la desvinculación del hombre «de las condiciones primarias impuestas por la naturaleza», como Cassirer, al insistir en que su dignidad no depende de su puesto fijo dentro de la estructura del cosmos, apuntan a la importancia del desencaje del hombre que parece patentizar Pico frente a la gran cadena del ser. También Kristeller insiste en considerar esta obra como «uno de los primeros pasos para la disolución de la noción de la gran cadena del ser que había dominado el pensamiento occidental durante varios siglos»<sup>55</sup>.

No obstante, aunque esta lectura de la obra de Pico está bastante extendida, algunos autores denuncian que se trata de una interpretación interesada y errónea del pensamiento del florentino. En este sentido, los trabajos de Craven, Farmer o

<sup>49</sup> Lovejoy, pp. 69-70.

<sup>50</sup> *Metafísica*, XI, 1069a 4-7: «[...] lo *continuo* es algo propiamente contiguo, y hablo de “contiguo” cuando es uno y el mismo límite de dos cosas que están en contacto y se continúan» (Aristóteles: *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1994, p. 467).

<sup>51</sup> Lovejoy, p. 73.

<sup>52</sup> Lovejoy, pp. 74-75.

<sup>53</sup> Lovejoy, p. 77. Para una crítica a la teoría de Lovejoy, cf. Farmer, S. A.: *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486): The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems*, Tempe, AZ, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 1998, p. 86.

<sup>54</sup> Lovejoy alude, entre muchos otros, a Buffon, Diderot, Kant, Herder o Schiller como autores que abordaron y asumieron esta concepción, frente a Voltaire y Samuel Johnson, que la rechazaron.

<sup>55</sup> Kristeller, P. O.: *Renaissance Concepts of Man and Other Essays*, New York, Harper & Row, 1972, pp. 13-14. Trad. propia.

Copenhaver<sup>56</sup> vienen a sumar una nota discordante al casi unánime consenso<sup>57</sup>. En el segundo capítulo de su libro, donde aborda las ideas acerca del hombre presentes en la obra de Pico, William A. Craven arguye que el famoso fragmento casi al comienzo de la *Oratio*, donde se recogen las palabras que Dios dijo a Adán, no prueba, contra lo que se suele defender, que el joven filósofo considere que el hombre se hace a sí mismo en sentido literal<sup>58</sup>. Craven aduce que este texto debe ponerse en relación con una obra posterior de Pico, el *Heptaphus*, donde se atribuye un lugar concreto al hombre en la jerarquía del universo. Pero, tal como matiza Granada, «lo que el *Heptaphus* deja claro es que a Pico no le interesa ahora desarrollar el tema de la libertad humana, de la autodeterminación dentro de la escala del ser»<sup>59</sup>.

Farmer, por su parte, no considera que el tema central de la *Oratio* deba enfocarse en torno a la dignidad del hombre –ni, por tanto, a su posición fija o no en la cadena del ser–. En una nota a pie de página<sup>60</sup>, Farmer explica que de tener algún título este famoso discurso de Pico tendría que ser algo así como *Oratio ad laudes philosophiae*, tal como aparece sugerido por el propio autor en una carta escrita poco antes de lo que habría de ser el debate público, que nunca se realizó. Por tanto, el título –erróneo– desvía de entrada lo que en realidad habría de constituir el tema de este discurso que, según Farmer, vendría a ser no solo una alabanza a la filosofía sino la propuesta de una nueva filosofía por parte del joven pensador: «el objetivo de la primera parte de la *Oratio* era desarrollar una defensa formal de la filosofía –un conveniente modo de empezar el debate de Pico– y no celebrar la dignidad del hombre o la libertad de la voluntad, como se suele argumentar»<sup>61</sup>, puntualiza.

La interpretación de Brian P. Copenhaver apunta a que el contenido principal de la *Oratio* tiene que ver con las técnicas de ascesis mística cuyo cometido radica en mostrar cómo lograr la extinción del yo y elevarse hasta alcanzar la unión con Dios. En este sentido, el autor destaca que el himno inicial de enaltecimiento de la libre elección que todos acentúan desemboca en que se debe escoger la vida querúbica, para alzarse finalmente al fuego seráfico de la unión divina, cuyo viaje parece solo viable para aquellos que abandonen su cuerpo y huyan del mundo. «No dominar la naturaleza, sino escapar de ella será el objetivo de Pico»<sup>62</sup>, sentencia Copenhaver. Con todo, siguen siendo mayoría los que insisten, como Goñi Zubieta, en que en este fallido discurso «destaca el novedoso tratamiento de la libertad y la dignidad del hombre»<sup>63</sup> y que «no es exagerado afirmar que la *Oratio De hominis dignitate* de Pico della Mirandola es el verdadero “manifiesto del Renacimiento”»<sup>64</sup>.

Sin llegar a cuestionar el hecho de que el florentino resulta el autor más comúnmente reconocido por ser el primero en liberar a la humanidad de su atadura

<sup>56</sup> cf. Copenhaver, B. P.: «Magic and the Dignity of Man: De-Kanting Pico's *Oratio*», en: Grieco, A. J. et. al. (ed.): *The Italian Renaissance in the Twentieth Century*, Firenze, Leo S. Olschiki Editore, 2002, pp. 295-320.

<sup>57</sup> También María José Vega denuncia la hegemonía interpretativa de estos autores, aunque desde la perspectiva de la *dignitas hominis*, cf. Vega, M.ª J.: «La excelencia y dignidad del hombre en *El Criticón* de Baltasar Gracián», *Conceptos. Revista de Investigación Graciana*, 13-37, 2011, p. 20.

<sup>58</sup> cf. Craven, p. 22; p. 32.

<sup>59</sup> Granada, M. Á.: *El umbral de la modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, Barcelona, Herder, 2000, p. 218.

<sup>60</sup> Farmer, p. 18.

<sup>61</sup> Farmer, p. 33. Trad. propia.

<sup>62</sup> Copenhaver, p. 320. Trad. propia.

<sup>63</sup> Goñi Zubieta, C.: *Pico della Mirandola (1463-1494)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1996, p. 26.

<sup>64</sup> Goñi Zubieta, p. 27.

a la cadena del ser<sup>65</sup>, es decir, sin negar que en su obra se defiende la liberación del hombre de unas incómodas ataduras, Craig Truglia matiza este asentimiento generalizado insistiendo en que tal vez no haya sido el primero en hacerlo. Para ello, rescata la figura del filósofo, jurista, teólogo y místico persa Algazel<sup>66</sup>; en concreto, en relación a tres de sus obras: *La alquimia de la felicidad*, *El justo medio* y *Nicho de luces*. Craig considera que estas obras sirvieron «tanto para invocar la doctrina de la cadena del ser como para afirmar que los seres humanos, usando su libre albedrío, tienen la capacidad de trascender su posición en la cadena a lo largo de su vida»<sup>67</sup>.

A continuación, Truglia expone la afirmación de Algazel conforme a la cual los seres humanos «eran libres para ascender o descender por la cadena del ser a lo largo de su vida»<sup>68</sup>. Asimismo, indica que la mejor obra para abordar este asunto es *La alquimia de la felicidad*, pues en ella puede encontrarse con mayor claridad cuál es la postura al respecto del destacado pensador sufi. El fragmento escogido por Craig para establecer el parecido es el siguiente:

Así, el hombre es capaz de existir en planos diferente [*sic*], desde el animal hasta el angélico, y en ello está precisamente su peligro: el de caer en el más bajo. Está escrito en el *Corán*: «Propusimos ser depositarios (de la responsabilidad o del libre albedrío) a los cielos, a la tierra y a las montañas, y se rehusaron; pero el hombre se hizo cargo. En verdad, es ignorante». Ni los animales ni los ángeles pueden cambiar el grado y sitio que tienen asignado. Pero el hombre es capaz de hundirse en la animalidad o remontarse al ángel y éste es el sentido que tiene ese «hacerse cargo» de que habla el *Corán*. La mayoría de los humanos eligen permanecer en los dos estados inferiores mencionados antes, y los así estacionarios son siempre hostiles a los viadores o peregrinos, a quienes superan largamente en número<sup>69</sup>.

Sin la necesidad de abordar la disquisición acerca del conocimiento —o no— por parte de Pico de los escritos y las ideas de Algazel, en la que Craig Truglia se aventura<sup>70</sup>, cabe al menos constatar su familiar interpretación del ser humano como el único ser que, al amparo —o desamparo— de su libre albedrío, del que «se hace cargo», puede ascender o descender a lo largo de la larga cadena del ser en la que se ordena, jerárquicamente, toda la creación.

Pero al forzar, tras la propuesta de Truglia, el diálogo entre ambos autores (Algazel-Pico), la interpretación de Copenhaver acerca del contenido y la intención de la *Oratio* parece ganar peso, lo cual anima las siguientes cuestiones: ¿por qué en el pensamiento occidental la *Oratio* de Giovanni Pico della Mirandola ha tendido a interpretarse como epítome de la defensa de la libertad del ser humano? ¿De qué libertad se trata? ¿Acaso no podría haberse interpretado como epítome de la fisión

<sup>65</sup> cf. Truglia, C.: «Al-Ghazali and Giovanni Pico della Mirandola on the Question of Human Freedom and the Chain of Being», *Philosophy East & West*, 60 (2), 2010, p. 143.

<sup>66</sup> Durante el Medievo latino, Abu Hamid Muhammad Al-Ghazali (c. 1058-1111) se conoció por el nombre de Algazel.

<sup>67</sup> Truglia, p. 151. Trad. propia.

<sup>68</sup> Truglia, p. 151. Trad. propia.

<sup>69</sup> Versión tomada de Al-Ghazzali: *Alquimia de la Felicidad*, Buenos Aires, Estaciones, 1988, pp. 79-80.

<sup>70</sup> Basándose en los 4 libros que Pico tenía en su biblioteca del —y sobre el— pensador sufi, en comparación con otros pensadores de los que solo tenía un libro y con los que se han relacionado sus ideas (como Nicolás de Cusa, Juan Escoto Eriúgena o Alain de Lille), Truglia considera lícito concluir que Pico tuviera, al menos, un conocimiento superficial de Algazel.

del núcleo humano en alma y cuerpo, posibilitando el ascenso o el descenso –según se incline el deseo– e invitando a una rígida autodisciplina –ejemplificada en nuevos modelos de actuación– que pasa por un mayor conocimiento de uno mismo?

## 6. Del jardín del Edén al jardín de Zeus: Adán y Eros, la domesticación del deseo

En el discurso inaugural recogido en la *Oratio* para la discusión de las 900 tesis propuestas por Pico, el joven autor presenta una peculiar hechura de Adán, fruto de una doble falta que pone en marcha el deseo divino y que logra salvar las dificultades de un acto creativo –de partida deficitario– a través de un artificio que preña al único, al indeterminado, con la totalidad de las semillas del ser. Con este gesto, se deposita en sus manos la posibilidad de elegir qué hacer consigo mismo, se hace responsable de su devenir. Con ello, la creatividad se introduce de un modo radical en el porvenir del ser humano.

De este modo, se fija un origen que proyecta al hombre hacia la acción, pues tiene la libertad de elegir qué hacer con su vida y, conforme a sus elecciones, ascender o descender en una escala de posibilidades, abierta a su tránsito. «Hemos nacido con la posibilidad de ser lo que queramos»<sup>71</sup>, insiste Pico, ampliando el horizonte humano a regiones que parecían tradicionalmente vetadas. Pero ante este plétórico escenario que se entrega al hombre, tal vez el énfasis de Pico no recaiga tanto en que cada uno sea lo que quiera ser, como en la responsabilidad depositada por el creador en nuestras manos<sup>72</sup>: esta libertad de elección supone un don, un privilegio sobre el resto de la creación, que no conviene malgastar. Pico recalca una y otra vez:

[...] debemos cuidar de manera muy especial que no se nos eche en cara que, aun estando en una posición de privilegio, no nos dimos cuenta de ello y así nos volvimos semejantes a los animales irracionales y a las bestias carentes de juicio [...] de manera que, abusando de la muy indulgente liberalidad del Padre, no convirtamos la libertad de opción, que Aquél nos dio, de saludable en perjudicial para nosotros mismos<sup>73</sup>.

Parece que el pensador italiano asume los peligros de esta recién conjurada libertad, que hace posible elecciones poco saludables, perjudiciales, para este flamante Adán. Aunque la distancia de la afirmación pascaliana («no es bueno ser demasiado libre»<sup>74</sup>) parece cifrarse en cierta fe, todavía intacta, en la capacidad del ser humano para elegir bien. Todavía lejano al descrédito del pensador francés, Giovanni Pico della Mirandola introduce una visión exultante, entusiasta, del ser humano que parece sortear los peligros por voluntad propia, por propia elección, al descubrir que está a su alcance la excelsa divinidad. Pero en esta relectura y adaptación del mito adánico parece que será el amor –a Dios– el que finalmente oriente la acción hacia su máximo provecho, hacia su meta más alta, hacia su plenitud.

Tal como se vislumbra a partir de la lectura de la *Oratio*, destacar la libertad del ser humano impone asumir la responsabilidad de cada acto, lo cual dirige el foco de atención hacia el acto, deliberado, de elección. La diferencia que se instituye

<sup>71</sup> *Editio princeps*, §5-10 (132v), 34. DDH, p. 55.

<sup>72</sup> Como destacaba Algazel.

<sup>73</sup> *Editio princeps*, §5-10 (132v), 34-38. DDH, p. 55.

<sup>74</sup> Pascal, B.: *Pensamientos*, Madrid, Valdemar, 2001, p. 81.

entre Adán y el resto de la creación alimenta el interés hacia el hombre y aumenta la importancia de la toma de decisiones. Sobre un lecho de posibilidades, el hombre debe decidir qué camino seguir, pues ya no está prefijado ni por herencia, ni por nacimiento, cuál habrá de ser su destino. Ya no se concibe una fuerza externa, invisible, que mueve los hilos de la historia y arrastra a unos seres –pasivos– hacia un destino prefijado, sino que se introduce la indeterminación como núcleo constitutivo del ser humano, lo cual provoca la indefectible necesidad de optar, de decidir, de elegir qué hacer, que irá cercando, con cada acto, una forma de actuar que conformará el nuevo rostro de este Adán camaleónico. El movimiento se instala radicalmente en el ser humano como actividad necesaria para su identificación, para su construcción. En su *Teología platónica*, Masilio Ficino escribía<sup>75</sup>:

Los animales son dominados por una ley de necesidad física, no tienen artes, en cambio, los hombres crean un sinnúmero de artes que ponen en acción por su voluntad. Las artes humanas fabrican las mismas cosas que la naturaleza; no somos siervos, sino émulo de la naturaleza. El hombre perfecciona, corrige, enmienda las obras de la naturaleza inferior. Por lo tanto, el poder del hombre se asemeja de veras a la naturaleza creadora divina.

Esta lectura del ser humano en clave «creativa», como «émulo de la naturaleza», es decir, como competidor de la naturaleza a quien procura exceder o aventajar, alimenta una concepción del ser humano activo, poderoso y dominador que si bien parece próximo al ideal baconiano de dominio de la naturaleza, parece distanciarse del ideal piquiano cuya ventaja obtenida por esta autonomía del hombre no se traduce –a priori– en una dominación y sometimiento de la naturaleza inferior en tanto que dominación del mundo, sino, más bien, de dominación y sometimiento de uno mismo, de autocontrol y disciplina para alcanzar, a través de una suerte de ascensión mística, la transformación del hombre en dios. Pero ¿no se trata, acaso, de un mismo trayecto<sup>76</sup>?

La lectura de Pico destaca la distancia del hombre con el mundo al tiempo que resalta su proximidad con el sumo Artífice. Toda la *Oratio* parece orientada hacia este fin: Dios nos hizo libres para elegir lo que quisiéramos, podemos elegir lo que deseamos, pero con aquello que hacemos nos vamos transformando –empeorando o mejorando– por lo que no deberíamos abusar de la liberalidad del padre y perjudicarnos con la elección de nuestros actos. Si bien en Adán se introdujeron las semillas de todas las cosas para que él, libremente, eligiera cómo quería vivir y en qué quería convertirse, hay quienes conocen cuál es la mejor decisión, qué es lo que hay que hacer, qué modelo resulta preferible seguir. En su *Oratio*, Pico della Mirandola muestra un resumido –aunque representativo– abanico de posibilidades. Según cómo se comporte cada uno, así será<sup>77</sup>:

<sup>75</sup> *Theologia platonica*, XIII, 3. Ápud, Mondolfo, R.: *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*, Barcelona, Icaria, 1980, p. 157.

<sup>76</sup> Como ya se intuye, refleja una misma práctica ejercida en ámbitos y con técnicas distintos: el dominio de la naturaleza (del mundo exterior) y el dominio de sí (de la parte de «naturaleza inferior» que le corresponde al ser humano por su heterogénea composición). Ambas prácticas parten de una visión degradada de la naturaleza (inferior), lo cual justifica su sometimiento por parte de una «naturaleza superior». Son las dos caras de una misma moneda.

<sup>77</sup> *Editio princeps*, § 5-10 (132v), 21-27. DDH, p. 54.

[...] si ves a alguien entregado a su vientre, a un hombre serpenteando por tierra, es un arbusto y no un hombre lo que ves; y si a alguien obnubilándose, cual Calipso, en las vanas imposturas de la fantasía e impregnado de cosquilleantes halagos, esclavo de los sentidos, es un animal irracional y no un hombre lo que ves. Si ves a un filósofo discurriendo con recto juicio sobre todas las cosas, venéralo: es un animal celeste, no terrenal; si a un espectador puro, desconocedor de su cuerpo, relegado a las interioridades de su mente, éste no es un animal terreno, ni tampoco celestial, es la divinidad más augusta, revestida de carne humana.

El joven florentino brinda al ser humano la libertad de elegir, entre todo lo posible, aquello que desee hacer, lo cual se traducirá en un modo de vida, de comportarse, de actuar, de ser. Conforme a sus elecciones, devendrá en un simple vegetal, en un animal irracional, en un animal celeste o en una divinidad. Con cada acto, libremente escogido, se aproxima el ser humano a un modo u otro de ser. Pero ese modo escogido se sitúa más arriba o más abajo en la jerárquica escala en la que el cosmos se encuentra perfectamente organizado. ¿Acaso no sería una pena desperdiciar la vida siendo peores de lo que podemos llegar a ser? ¿No estaríamos, además, siendo unos desagradecidos?

En su análisis de la *Oratio* piquiana, Pier Cesare Bori viene a sumar otro enfoque<sup>78</sup> –teológico– a la interpretación de la relectura adánica efectuada por el joven pensador florentino. Bori sentencia: «La dignidad humana no consiste, primordialmente, en un dominio horizontal del cosmos sino en una tensión vertical hacia una meta no criatural»<sup>79</sup>. Esta doble lectura de la dignidad humana ejemplifica dos visiones ampliamente desarrolladas a lo largo de la modernidad en torno a la concepción del hombre y su singular puesto en el mundo. Ambas comparten un mismo núcleo, aunque parezcan distanciarse en cuanto al foco o ámbito de su ansiado dominio –si bien se trata, tan solo, de puntos de vista distintos–. Como ya se apuntó con anterioridad, esta nueva creación que propone Pico desaloja al hombre del mundo, para emparentarlo con el Creador. En este empeño, la tríada mundo-hombre-dios desplaza el hiato entre el hombre y Dios al corte entre el hombre y la naturaleza, de este modo, de la evacuación del hombre del mundo se sigue su aproximación a Dios, y en ella recae el acento.

En su relectura del mito adánico, Pico della Mirandola «quiere dar a su criatura una tensión que no está presente en la condición estática del paraíso bíblico y, para ello, cambia la imagen y evoca otro jardín»<sup>80</sup>, prosigue Bori en su análisis. Este otro jardín evocado será el jardín de Zeus, el mítico jardín donde fue engendrado el divino Eros. El desplazamiento y la reubicación mítica manifiestan el sincretismo piquiano que trata de acomodar dogmas y credos en una compleja visión unitaria. La historia pertenece al acervo occidental y remite al conocido diálogo platónico en

<sup>78</sup> cf. Bori, P. C.: «I tre giardini nella scena paradisiaca del *De hominis dignitate* di Pico della Mirandola», *Annali di storia dell'esegesi*, 13/2, 1996, pp. 551-564. Artículo disponible en la siguiente dirección web: <[http://www.brown.edu/Departments/Italian\\_Studies/pico/saggi/tre\\_giardini.html](http://www.brown.edu/Departments/Italian_Studies/pico/saggi/tre_giardini.html)> [Consultado: 2 de febrero de 2015]. Bori insiste en que, frente a la lectura dominante –presente en Gentile, Garin, Cassirer o Kristeller– y frente a las últimas aportaciones que enfatizan los vínculos de Pico con la cultura mágica, astrológica, esotérica y cabalística, se abre paso la interpretación de este discurso de Pico desde la tradición teológica, bíblica y patristica. Bori señala a H. de Lubac y H. Reinhardt como serios representantes de esta otra línea de análisis.

<sup>79</sup> Bori. Trad. propia.

<sup>80</sup> Bori. Trad. propia.

el que se relata el nacimiento de Eros. Tal y como apunta Bori, los ecos entre ambos jardines ya habían sido señalados por Orígenes en su famosa obra *Contra Celso*. Allí, Orígenes censuraba la mofa de Celso del relato bíblico al hacer «comedia de la serpiente, “que se opone a los mandatos que da Dios al hombre”, imaginando ser el relato bíblico cuento parecido a los que se transmiten las viejas»<sup>81</sup>.

Orígenes manifiesta que el texto bíblico debe leerse «tropológicamente», es decir, en sentido figurado, también en cuanto que en él se recoge un mensaje doctrinal, dirigido a la reforma o enmienda de las costumbres. Apela a leerlo con buena voluntad pues de leerlo como si fuese un cuento ridículo, lo mismo sucedería con otros textos de la tradición que, leídos como cuentos, parecerían también ridículos y, por tanto, no se descubriría la verdad que en ellos ocultó su autor, bajo la forma de un mito. Es entonces cuando Orígenes decide proponer, para la comparación, un fragmento del *Banquete* platónico; en concreto, aquel en el que Sócrates expone la «verdad» sobre el divino Eros, verdad que aprendió de boca de la extranjera de Mantinea, la sabia Diotima<sup>82</sup>. Recordemos, someramente, el mito platónico<sup>83</sup>:

Quando nació Afrodita, los dioses celebraron un banquete y, entre otros, estaba también Poros, el hijo de Metis. Después que terminaron de comer, vino a mendigar Penía, como era de esperar en una ocasión festiva, y estaba cerca de la puerta. Mientras, Poros, embriagado de néctar –pues aún no había vino–, entró en el jardín de Zeus y, entorpecido por la embriaguez, se durmió. Entonces Penía, maquinando, impulsada por su carencia de recursos, hacerse un hijo de Poros, se acuesta a su lado y concibió a Eros.

Orígenes cifra el parecido entre ambos mitos en que «la Penía del uno puede compararse con la serpiente del otro, y Poros asediado por Penía, con el hombre asediado por la serpiente»<sup>84</sup>. Lo cierto es que esta comparación, aun en clave tropológica, resulta un tanto endeble puesto que en el mito platónico no hay seducción ni asedio por parte de Penía; simplemente, se aprovecha de la ocasión que le brinda la embriaguez de Poros, es decir, de su enajenación transitoria. Asimismo, esta comparación de Orígenes resulta lejana en el caso de Pico, pues en su mito adánico no aparece la serpiente para adoptar el papel de Penía. Entonces, ¿resulta oportuna la comparación entre ambos mitos? Como es sabido, Metis es la Prudencia, Poros, el Recurso y Penía, la Pobreza o, mejor dicho, «Penía es ante todo una privación de forma, una materia bruta, e indica la ausencia de toda determinación»<sup>85</sup>. ¿No recuerda acaso a ese Adán indeterminado fruto de una original escasez de medios pero preñado con todas las semillas? ¿O está simulando el Adán de Pico al Eros de Platón?

Diotima describe a Eros<sup>86</sup>, conforme a la doble influencia de sus progenitores, como alguien rudo y escualido, que camina descalzo y no tiene hogar, pero que es,

<sup>81</sup> Orígenes: *Contra Celso*, Madrid, La Editorial Católica, Biblioteca de Autores Cristianos, 1976, p. 276.

<sup>82</sup> «En *El banquete*, Diotima, la gran sacerdotisa de Mantinea, la sabia extranjera cuyos sacrificios habían salvado a Atenas de la peste, dicta a Platón la concepción ideal, idealizada y en este sentido “platónica”, del amor. [...] El verdadero ideal, el Sócrates ideal, es Diotima» (Kristeva, J.: *Historias de amor*, México, Siglo XXI, 2004, p. 61).

<sup>83</sup> *Banquete* 203b-203c. Platón: *Diálogos III. Fedón. Banquete. Fedro*, Madrid, Gredos, 1992, pp. 248-249.

<sup>84</sup> Orígenes, p. 278.

<sup>85</sup> Kristeva, p. 62.

<sup>86</sup> cf. *Banquete*, 203c-204c. Platón, pp. 249-250.

asimismo, audaz, valiente, hábil cazador, siempre al acecho de lo bueno y de lo bello, amante del conocimiento, ávido de sabiduría. Por su naturaleza, no es ni mortal ni inmortal, ni sabio ni ignorante pues el amante de la sabiduría se encuentra siempre en medio de estos dos extremos. Y la causa por la que Eros es como es se encuentra en su origen, en «su nacimiento, ya que es hijo de un padre sabio y rico en recursos y de una madre no sabia e indigente»<sup>87</sup>, lo cual explica su peculiar condición.

En su comparativa entre la *Oratio* y el *Banquete*, Pier Cesare Bori señala cuatro rasgos compartidos por Adán y Eros: su potencial para lograr aquello que se propongan; su condición intermedia –ni mortales ni inmortales, ni celestiales ni terrenos–; su particular situación en el medio –que los capacita para el ascenso– y, por último, la centralidad del amor, el deseo y la voluntad como elementos imprescindibles para su desarrollo espiritual. Bori destaca que la lectura intelectualista del mito platónico se reconduce, en Pico, hacia el deseo.

Como es sabido, en el relato bíblico del Génesis Dios prohibía probar la fruta del árbol de la ciencia del bien y del mal, su mandamiento era explícito, no dejaba lugar a la duda. En el nuevo relato adánico de Pico della Mirandola, Dios no verbaliza prohibición alguna, en su discurso se expone la hechura de Adán y se manifiestan sus variadas posibilidades, para que, conforme a las cuales, «como arbitrario y honorario escultor y modelador de ti mismo, te esculpas de la forma que prefieras»<sup>88</sup>. El deseo se erige en motor de la acción, no solo en este Adán renovado, sino también en la figura divina que, como ya se señaló, deseaba contar con alguien que admirara su obra; y fue ese deseo el que puso en marcha la acción creativa que dio como resultado la creación de Adán. No obstante la ausencia de prohibición divina –de mandamiento–, en la *Oratio* se reitera un consejo, una advertencia –aunque no en boca de Dios, sino del narrador omnisciente, ¿el propio Pico?–: no abusemos de esta libertad, no nos perjudiquemos con nuestras elecciones. La advertencia dirige el foco hacia el interior del ser humano, depositando en él todo el peso de la responsabilidad sobre sus actos, apelando a su conciencia. Esta conquista de la autonomía irá interiorizando las normas a través de una constante domesticación del deseo y, también, de las pasiones.

Tras este desplazamiento parece subyacer la idea de que la tradicional prohibición divina no surte el efecto deseado de control del comportamiento del ser humano sino todo lo contrario, al llamar la atención –y despertar el deseo– en torno a lo prohibido. Desde este enfoque, la relectura del mito adánico elaborada por Pico parece sortear este imponente escollo –la prohibición– apabullando el deseo ante posibilidades ilimitadas. Al ponerlo todo al alcance de la mano, al preñar de posibilidades al hombre y dirigir la atención hacia el anhelado ámbito de lo posible, el interés del hombre, su insaciable deseo, lo detiene ante la ineludible elección –que todo ser humano querrá que sea la acertada–.

¿Qué elegir? ¿Cómo saber qué es lo mejor? ¿Qué criterio seguir? Se introduce en la conciencia del hombre, como respuesta inevitable ante el impulso primario del deseo, la necesidad de reflexión, el inevitable ejercicio de una razón que irá acaparando mayor protagonismo. Se instila así, en el hombre, la necesidad de reflexionar acerca de lo que habrá de hacer –de cómo habrá de vivir– además de la imperiosa tarea de conocerse mejor a sí mismo, si lo que pretende es orientar sus

<sup>87</sup> *Banquete*, 204b. Platón, p. 250.

<sup>88</sup> *Editio princeps*, § 1-5 (132r), 38; § 5-10 (132v), 1. DDH, p. 51.

acciones hacia un fin determinado –que en el caso de los creyentes cristianos habría de ser la salvación de su alma a través del amor a Dios–.

De algún modo, el Adán de Pico parece conquistar, por nacimiento, parte de lo que el Adán bíblico alcanzó por el pecado: obrar conforme a su propio criterio y elegir lo que está bien o mal para él. No obstante, el nuevo Adán no dicta lo que es bueno o malo conforme a un criterio propio y particular pues no parece depender de su arbitrio. Hay un orden previo, una jerarquía, una escala del ser en la cual el Bien ocupa el lugar supremo. El Adán piquiano no decide lo que está bien o lo que está mal, simplemente elige actuar de un modo o de otro y esa acción lo sitúa más o menos cerca del bien al que podría aspirar. Por ello, ante ese escenario abierto a todo tipo de posibilidades, Pico recoge la advertencia de emplear con responsabilidad ese don que nos ha sido entregado. Pier Cesare Bori considera que esa advertencia se refiere a la necesaria «orientación del deseo, que debe empujar el conocimiento y la sabiduría hacia la identidad más alta»<sup>89</sup>, que no es otra que la identidad con Dios. Se trata, pues, de promover la ascesis mística para lograr la meta suprema, llegar a ser uno con Dios. Se trata de elegir bien, de elegir el Bien.

Pico destaca en varias ocasiones la liberalidad del padre pues, a diferencia del Dios bíblico, no impone mandamiento alguno al hombre más que la posibilidad –el deber– de escoger, conforme a su «voluntad y pensamiento»<sup>90</sup>, dónde quiere vivir, qué aspecto quiere tener y a qué se quiere dedicar, dado que su naturaleza no está definida. La condena se diluye ante el néctar de la recompensa de quien elige ser lo mejor que puede ser. La condena se torna en insatisfacción, en infelicidad, en sinsentido. ¿No es esta, acaso, mayor condena?

## 7. El hombre en busca de imagen

Si lo que el ser humano es o habrá de ser no aparece ya como dado, si no está respondido de antemano, prefijado, cada ser humano habrá de enfrentarse a estas preguntas: ¿qué soy?, ¿quién soy? Y no solo eso: ¿quién quiero ser? Erradicado el sentido de nuestras vidas, vivimos condenados a darle sentido nosotros mismos. ¿En la nada? No, ante un abanico de propuestas, de consignas, de modelos de actuación preñados de promesas –de éxito, de felicidad, de iluminación...–. La posibilidad se ofrece sobre un abanico ya ponderado, donde lo bueno y lo malo aparecen prefijados. En aras de una libertad responsable se promete, bajo un régimen disciplinario –¿cada vez más severo?–, el éxito futuro, la felicidad plena, la auténtica verdad. El sacrificio emerge como el camino adecuado a aquel que aspire a ser dios.

Tal vez en este sentido logren encajar, como las piezas de un mismo rompecabezas, las distintas lecturas de la *Oratio*, conformando una imagen menos distorsionada que la proyectada por la eufórica visión del texto de Pico como «manifiesto del Renacimiento» a través de la exaltación de la dignidad humana. Esa repetida lectura de la *Oratio* en tanto que cuna del antropocentrismo moderno y sede de una nueva visión del ser humano libre, capaz, consciente de sí mismo y de sus responsabilidades, prefigurada como la nueva imagen del hombre moderno, liberado, parece dejar fuera de la instantánea gran parte del texto. Llegados a este punto, las preguntas asoman,

<sup>89</sup> Bori. Trad. propia.

<sup>90</sup> DDH, p. 50.

insistentes: ¿qué «nueva» antropología se fragua en este texto canónico?, ¿qué es lo verdaderamente novedoso del Adán de Pico?, ¿qué modelo de ser humano se está proponiendo?, ¿cuál es, pues, el antimodelo?

[...] no puede sostenerse que la dignidad del hombre sea el nuevo discurso del Renacimiento europeo, ni el manifiesto o el vehículo de una nueva visión de la naturaleza humana, ni el eje conceptual del antropocentrismo moderno. Antes bien, en las letras de los siglos xv, xvi y xvii, el hombre *digno y excelente* es, en sustancia, el de la tradición cristiana, el de los comentarios del Génesis, el de la literatura hexameral y el de los tratados *de opificio hominis*. Ciertamente, en ese cañamazo argumental pueden incluirse otros elementos, platónicos, estoicos o procedentes del *corpus Hermeticum*, como, por ejemplo, la exaltación del milagro del hombre que abre el diálogo *Asclepius*. Pero tales insertos se sostienen sobre una estructura fundada en la antropología teológica cristiana y en la teología de la imagen<sup>91</sup>.

Juntemos las piezas del rompecabezas: Dios nos hizo de modo que fuésemos nosotros quienes decidiéramos qué queríamos ser; dependiendo de nuestras decisiones podríamos degenerar en seres inferiores que apenas sacan partido sino a su alma vegetativa y nutritiva o podríamos tratar de elevarnos y ser mejores de lo que somos. Si elegimos este último camino veremos que resulta indispensable la filosofía, pues nos enseña qué es el Bien, el cual una vez conocido –en clave socrática– no se puede no querer. Ya estamos entonces preparados para iniciar el ritual místico de ascenso, disciplinándonos hasta lograr la ansiada unión con Dios, con el Bien, con la Verdad. Desde esta perspectiva, la inicial indeterminación parece achicarse en una humilde –aunque ambiciosa– posibilidad de autocontrol bajo un ideal ascético severo. Desde este prisma, la prometedora liberación del hombre de ataduras externas, provocada por su desencaje de la cadena del ser y su hiato con la naturaleza, se ve lastrada por el anhelo de una férrea autodisciplina que anule todo cuanto entorpezca la consecución del ideal, sea este la unión con Dios, la felicidad, la verdad o cualquier otro.

«Así, pues, el que no cree estar necesitado no desea tampoco lo que no cree necesitar», enseñaba la sabia Diotima<sup>92</sup>. En su *Oratio*, Pico decide arrancar de raíz en el hombre un sentido originario, despertando el deseo –infatigable e insaciable– de una imagen con la que identificarse<sup>93</sup>. Se aventura «un periodo cultural oscilante entre necesidades de certeza e impulsos hacia lo infundado», anuncia Tafuri, y sentencia: «aunque dialogante, aquella cultura sostiene una batalla con los modos de vida, mentalidades consolidadas, comportamientos cotidianos, estructuras de lo imaginario»<sup>94</sup>. Al ser humano se le ofrecen ahora todas las semillas, todas las posibilidades, puede ser lo que desee, pues si quiere, puede –insiste Pico–. En este viejo teatro, del que apenas se acaba de alzar el telón, todavía no se han repartido los papeles; unos se miran a otros, como perdidos: ¿quién soy?, ¿qué puedo hacer para ser feliz?, ¿y para encontrar la verdad?, ¿y para fundirme con Dios? Entonces, al borrar el rostro del hombre, se impondrá la máscara y se generalizará la demanda de nuevos modelos de acción.

<sup>91</sup> Vega, p. 21.

<sup>92</sup> *Banquete*, 204a. Platón, p. 249.

<sup>93</sup> Tal vez creyó que así el hombre se esforzaría más por ser, cada día, mejor.

<sup>94</sup> Tafuri, M.: *Sobre el Renacimiento. Principios, ciudades y arquitectos*, Madrid, Cátedra, 1995, p. 39.

## 8. Referencias bibliográficas

- Acevedo Martínez, C.: *Mito y conocimiento*, México, UIA, 1993.
- Al-Ghazzali: *Alquimia de la Felicidad*, Buenos Aires, Estaciones, 1988.
- Anagnine, E.: *Pico della Mirandola: sincretismo religioso-filosófico, 1463-1494*, Bari, Laterza, 1937.
- Aristóteles: *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1994.
- Bacon, F.: *El avance del saber*, Madrid, Alianza, 1988.
- Bori, P. C.: «I tre giardini nella scena paradisiaca del *De hominis dignitate* di Pico della Mirandola», *Annali di storia dell'esegesi* 13/2, 1996.
- Cassirer, E.: *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires, Emecé, 1951. (IC)
- Cassirer, E.: *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Cassirer, E.: *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas. Vol. I.*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Copenhaver, B. P. «Magic and the Dignity of Man: De-Kanting Pico's *Oratio*», en A. J. Grieco (ed.); et. al., *The Italian Renaissance in the Twentieth Century*, Firenze, Leo S. Olschiki Editore, 2002.
- Craven, W. G.: *Giovanni Pico Della Mirandola: Symbol of His Age: Modern Interpretations of a Renaissance Philosopher*, Geneva, Droz, 1981.
- Eliade, M.: *Aspectos del mito*, Barcelona, Paidós, 2000.
- Farmer, S. A.: *Syncretism in the West: Pico's 900 theses (1486): The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems*, Tempe, AZ, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 1998.
- Gandillac, M. de.: «Introducción», en: Y. Belaval (dir.): *Historia de la filosofía, vol. 5. La filosofía en el Renacimiento*, Madrid, Siglo XXI, 1974.
- Garin, E.: *La revolución cultural del Renacimiento*, Barcelona, Crítica, 1981.
- Goñi Zubieta, C.: *Pico della Mirandola (1463-1494)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1996.
- Granada, M. Á.: *El umbral de la modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, Barcelona, Herder, 2000.
- Harrison, P.: *The Fall of Man and the Foundation of Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- Hegel, G. W. F.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, 1999.
- Hirschberger, J.: *Historia de la Filosofía, vol. I*, Barcelona, Herder, 1997.
- Kolakowski, L.: *La presencia del mito*, Madrid, Cátedra, 1999.
- Kristeller, P. O.: *Renaissance Concepts of Man and Other Essays*, New York, Harper & Row, 1972.
- Kristeller, P. O.: *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974. (OFR)
- Kristeva, J.: *Historias de amor*, México, Siglo XXI, 2004.
- Lovejoy, A. O.: *La gran cadena del ser. Historia de una idea*, Barcelona, Icaria, 1983.
- Martínez Gómez, L.: «Introducción». en, G. Pico della Mirandola, *De la dignidad del hombre*, Madrid, Editora Nacional, 1984.
- Mondolfo, R.: *El pensamiento antiguo. Historia de la filosofía greco-romana, I. Desde los orígenes hasta Platón*, Buenos Aires, Losada, 1964.
- Mondolfo, R.: *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*, Barcelona, Icaria, 1980.

- Orígenes: *Contra Celso*, Madrid, La Editorial Católica, Biblioteca de Autores Cristianos, 1976.
- Pascal, B.: *Pensamientos*, Madrid, Valdemar, 2001.
- Pico della Mirandola, G.: *De la dignidad del hombre*, Madrid, Editora Nacional, 1984. (DH)
- Pico della Mirandola, G.: *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Barcelona, PPU, 2002. (DDH)
- Platón: *Diálogos III. Fedón. Banquete. Fedro*, Madrid, Gredos, 1992.
- Quetglas, P. J.: «Prólogo». en, G. Pico della Mirandola: *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Barcelona, PPU, 2002.
- Tafari, M.: *Sobre el Renacimiento. Principios, ciudades y arquitectos*, Madrid, Cátedra, 1995.
- Truglia, C.: «Al-Ghazali and Giovanni Pico Della Mirandola on the question of human freedom and the Chain of Being», *Philosophy East & West, Volume 60, Number 2*, april 2010.
- Tsvietáieva, M.: *Ensayos*, Pontevedra, Ellago, 2012.
- VV. AA.: *Humanismo y Renacimiento*, Madrid, Alianza, 2007.
- Vega, M.<sup>a</sup> J.: «La excelencia y dignidad del hombre en *El Criticón* de Baltasar Gracián», *Conceptos. Revista de Investigación Graciana*, 2011, pp. 13-37.