

Una perspectiva sobre la naturaleza en el Humanismo italiano

A point of view about nature in Italian Humanism

Silvia Magnavacca¹
silmagna@ciudad.com.ar

RESUMEN: El artículo comienza por una caracterización general de los rasgos principales del Humanismo florentino del siglo XV y sus fases, insertando la figura de Pico della Mirandola en la fase de intereses primordialmente científico-filosóficos. A continuación, describe los aspectos fundamentales de la filosofía de la naturaleza implícita en las obras piquianas, trazando en ellas un itinerario: en las primeras, dadas por el discurso *De hominis dignitate* al que siguen las *Tesis*, la autora muestra cómo la filosofía de la naturaleza del Mirandolano se revela en su concepción de la magia natural como saber teórico-práctico que recurre a la autoridad agustiniana; en las últimas, representadas por las *Disputationes Astrologiam divinatricem*, Pico apela, en cambio, a la autoridad aristotélica para negar cualquier relación sobrenatural entre los mundos supralunar y sublunar. En tal itinerario, se postula el *Heptaplus* como texto gozne que revela el lugar hermenéutico desde el cual Pico mira la naturaleza. Por último, y a manera de conclusión, se sintetiza la concepción piquiana del mundo natural, síntesis que la confirma como propia del Humanismo esbozado al inicio.

Palabras clave: naturaleza, magia, microcosmos, Humanismo.

ABSTRACT: This article starts by offering a general overview of the main characteristics of 15th Century Florentine Humanism and its stages. Pico della Mirandola belongs to the stage of scientific and philosophical concerns. The article reviews the basic notions of natural philosophy in Pico's works and claims that there is a gradual development on these ideas. First, on *De hominis dignitate* and the *Thesis*, the author points out the underlying natural philosophy in Pico's conception of natural magic as a theoretical and practical knowledge supported by Saint Augustine's *authoritas*. However, in his later works such as the *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, Pico appeals to Aristotelian authority to deny any supernatural connection between supra and sublunar worlds. In this process, *Heptaplus* is the pivotal text that reveals the *locus hermenuticus* from where Pico observes nature. Finally, the conclusion reviews Pico's notion about natural world, which confirms him as a true representative of Florentine Humanism.

Key words: nature, magic, microcosmus, Humanism.

¹ Profesora Titular Regular de la Universidad de Buenos Aires – Investigadora Independiente del CONICET.

La inclusión de un trabajo que aborda una perspectiva humanística sobre la naturaleza, en un volumen dedicado a la cuestión en la Edad Media, obliga a declarar previamente de qué noción de Humanismo renacentista se parte para esbozar cuál es la relación de continuidad-discontinuidad que se advierte entre uno y otro período. Con el objeto de mostrar cómo se dan los matices de tal relación, se tomará el primer período del Humanismo, el del siglo XV con epicentro en Florencia, puesto que él signa la orientación que adquirió después el resto de ese período en la historia del pensamiento. Del *Quattrocento* se ha elegido la figura de Pico della Mirandola por ser paradigmática: de hecho las primeras páginas de su *De hominis dignitate* se consideran el manifiesto mismo del Renacimiento. Aun cuando la filosofía de la naturaleza no aparece formalmente entre las principales preocupaciones de este humanista, el presente trabajo intentará mostrar que es rastreable en sus obras una perspectiva propia sobre el mundo natural.

La mera mención del término "Humanismo italiano" suele suscitar en la mente de quien lo escucha algunas categorías historiográficas, por ejemplo, fenómeno de reacción y período de transición a la Modernidad. Si bien ambas lábiles, estas dos categorías son, en principio, admisibles, sobre todo, en un movimiento tan polifacético como el Humanismo florentino. En cambio, hay otras que responden a prejuicios sin asidero en los documentos puntuales ni en una visión más abarcadora, por ejemplo, el considerarlo proplatónico a ultranza - en todo caso, rígidamente antiaristotélico - o el verlo como un fenómeno decididamente pagano. Establezcamos, pues, como punto de partida, y a manera de introducción, en qué sentido son aceptables las dos primeras categorías y no las dos últimas. Respecto de unas y otras se impone determinar, aun a grandes rasgos, imprescindibles matices.

En cuanto reacción, el Humanismo es, entre otras cosas, un rechazo del pasado reciente. En primer lugar, ese rechazo se dirige al empleo que el movimiento intelectual escolástico hacía de las corrientes filosóficas occidentales, no contra éstas en sí mismas, dado que muchas de ellas son reasumidas por los humanistas en una nueva clave. En segundo término, lo anterior significa que la reacción no se vuelve contra una tradición filosófica en particular, menos aún, contra la aristotélica. En tercer lugar, se impugna el método escolástico, no tanto en sus fundamentos, cuanto en la forma ya esterilizante en que había caído y en su pretensión de constituir el único método filosófico y teológico válido. Por último, se rechaza la limitación de la búsqueda intelectual a los claustros y su exclusividad en manos eclesiásticas. Por ello, no se puede afirmar que el movimiento humanístico se dirija contra la Escolástica propiamente dicha, sino que lo hace contra el escolasticismo, contrapropone una apertura hacia nuevas formas de indagación.

Esas nuevas formas se postulaban como respuesta a las heredadas de la Edad Media, las cuales, durante el primer tercio del *Quattrocento*, se podrían dividir en tres grandes grupos: la línea especulativa, encabezada por las síntesis de Tomás de Aquino y Duns Escoto, se había convertido en mera *theologia disputatrix*; la averroísta, al circunscribir cada vez más sus intereses al mundo de la naturaleza, había sumergido al hombre en ella, no ofreciendo, por lo demás, una visión global de lo real por la separación operada entre los planos filosófico y teológico; por su parte, la línea lógico-experimentalista, la de Roger Bacon o Guillermo de Ockham, había reducido su atención a lo individual, concreto y mensurable, proclamando que la única realidad que merecía el interés de la investigación humana era la empíricamente verificable.

Esto resume, muy apretadamente, el sentir de los primeros humanistas frente a la cultura filosófica a la que se asomaban, como se ve, por ejemplo, a través de las famosas invectivas de Petrarca. Así pues, a comienzos del *Quattrocento*, la filosofía estaba, todo lo más, en la base de algunos progresos científicos, pero dejando al hombre desamparado en cuanto a la conciencia de sí y su visión de la realidad. Por su parte, la teología resentía la crisis de la metafísica, con la desvalorización y el

extravío superficial de la razón especulativa como potencia capaz de una síntesis de lo real. Ante esto, muchos optaban por una sobrevaloración de la pura fe, pero los estudiosos de la época comenzaron a desinteresarse por los problemas de la relación hombre-Dios en cuanto problemas susceptibles de un tratamiento *filosófico*.

Sólo con Petrarca, esto es, con el primero de los humanistas, asomará una alternativa, especialmente, con lo que se considera el documento fundacional del Humanismo: la célebre carta que escribe al agustino Dionisio da Borgo San Sepulcro, incluida en las *Familiars* (Rossi, 1933, p. 199). En ella Petrarca relata a su amigo la profunda impresión que le produjo la lectura de *Confesiones* X, 8, 15 (Magnavacca, 2005, p. 210) hecha en la cima del monte Ventoux. Recordemos que en ese pasaje Agustín advierte que los hombres van a contemplar la altura de los montes, la profundidad del océano, el curso de las estrellas, pero olvidan lo mucho que deben contemplar en sí mismos. Según su propia narración, a partir de esa lectura Petrarca cambia de perspectiva: el hombre se convierte en el centro de sus reflexiones. Desde ese momento originario, este giro de punto de vista es definitivo (Billanovich, 1966, p. 389-401).

Se inserta aquí la segunda categoría mencionada en relación con el Humanismo italiano del siglo XV: la de transición. Si hay algo que distingue al Humanismo desde el punto de vista filosófico, es precisamente la centralidad de los temas antropológicos.

Pero es más que eso. Se trata es de una mirada, un punto de vista diferente que, desde el teocentrismo medieval pasa al antropocentrismo. Los humanistas del *Quattrocento* no excluyen ninguno de los grandes campos de intereses temáticos propios de la Filosofía, sólo que, en lugar de contemplarlos desde el supuesto punto de vista de un Dios creador, los abordan desde el hombre. Éste ocupa, entonces, el centro del escenario filosófico, desde el cual estudia su relación consigo mismo, con los demás - nuevos planteos éticos y políticos -, con Dios - teología disidente y diferente espiritualidad - y... *con el mundo natural*, dando lugar así a una nueva filosofía de la naturaleza, además de sentar las bases de renovación de las ciencias.

En otros términos, durante el siglo XV se asiste a lo que Kuhn llama un "cambio de paradigma". Y este cambio pone las condiciones de posibilidad del planteo de Descartes como uno de los fundadores del pensamiento moderno: para que el *cogito* pueda constituirse en la piedra basilar de una filosofía, es necesario primero redescubrir el *ego*, el sujeto humano en cuanto punto de partida.

En esto, la razón no asiste a Gilson cuando este gran medievalista afirma que el Renacimiento no consistiría en el Medioevo más el hombre, sino en la Edad Media menos Dios (Gilson, 1955, p. 192). En realidad, el Humanismo renacentista no ha restado ni sumado; ha visto desde otro lugar y con nuevas herramientas, mirando a través de otra lente. En tal sentido, no es poco significativo que haya reemplazado la disputa escolástica universitaria por la conversación del cenáculo, y la confrontación filosófica y teológica entre miembros del clero por la apertura a perspectivas de laicos creyentes.

En efecto, como fenómeno de puesta en crisis del pasado inmediato, el Humanismo reacciona contra la situación que se daba en los claustros mencionada más arriba. Pero, por lo dicho hasta aquí, se comprende, en primer lugar, que dicha reacción tenía como blanco principal la derivación que habían asumido las formas de aristotelismo académico y esa actitud que los universitarios de entonces respaldaban mediante la casi excluyente apelación a la autoridad del "Filósofo". Esto no se identifica necesariamente, ni mucho menos, con un rechazo de Aristóteles propiamente dicho. Si eso hubiera tenido lugar, no se explicaría el hecho de que los humanistas hayan recurrido también al examen de la palabra del Estagirita. Pero, de un lado, volvían a sus obras mismas, muchas veces repristinadas, y no a comentaristas; de otro, no lo asumían con la actitud del "*ipse dixit*" sino que lo

confrontaban con otros autores de la Antigüedad, especialmente con Platón, y aun intentaban con frecuencia una síntesis conciliadora de sus respectivas doctrinas. De modo, entonces, que *"il maestro di color che sanno"*, como había dicho Dante, no es para los humanistas el único maestro. Con todo, en su afán de regreso a la cuna del pensamiento occidental, tampoco estaban dispuestos a prescindir de su lección originaria.

En este sentido, hay dos posiciones interpretativas – no necesariamente incompatibles – representadas por P.O. Kristeller y A. Lanza: el primero subraya que el Humanismo es aún en muchos aspectos un período aristotélico que continúa en parte las corrientes del aristotelismo medieval. Y añade que ese ataque humanístico contra la Escolástica fue no tanto un conflicto de filosofías opuestas cuanto una lucha entre disciplinas rivales. Lanza puntualiza, en cambio, que el aristotelismo medieval se fue desmoronando paulatinamente bajo los golpes de una nueva mentalidad, cuya manifestación más evidente es la insistencia en el valor y la dignidad del hombre que en literatura conduce al género de la biografía y en las artes figurativas, al retrato. Por nuestra parte, creemos en una visión más matizada del problema: el aristotelismo escolástico había tendido a homologar al hombre con el mundo natural, a sumergirlo en él; entre los así llamados *"averroístas"*, por ejemplo, la *scientia de anima* era un parte de la *scientia de natura* (Kristeller, 1961, p. 24 y ss.; Lanza, 1971, cap. I).

Es esto lo que los humanistas rechazan: lo impugnado por ellos es el uso que los escolásticos habían hecho de las perspectivas aristotélicas: en su afán de reconstruir sobre ellas el sustento de una filosofía de la naturaleza – que, a su vez, pudiera respaldar la investigación científica de un lado, y las especulaciones teológicas de otro –, la Escolástica, o mejor aún, el escolasticismo había olvidado el protagonismo del hombre. Pero no es menos cierto que, al reivindicarlo, ante las nuevas circunstancias históricas, el pensamiento filosófico humanístico no margina ni descuida, en su regreso a las fuentes, el magisterio de Aristóteles. Humanistas como Pico recurren también a él a la hora de elaborar sus respectivas posiciones filosóficas, mientras que algunos como Poliziano comentan los tratados éticos del Estagirita y otros como Leonardo Bruni – quien, al mismo tiempo, estaba empeñado en traducir el *Fedón* – emprenden la tarea de recuperar el Aristóteles original retraduciendo su *Corpus* a la luz de los avances filológicos de la época. Todo esto aun sin entrar en la consideración del ámbito científico de ella.

Así como hay razones que permiten desmentir el prejuicio de un Humanismo antiaristotélico, también las hay para rechazar su supuesto carácter de proplatónico a ultranza. Por otra parte, no por harto sabido hay que dejar de tener presente que el reingreso de Aristóteles en el Occidente medieval no desplazó completamente las perspectivas platónicas que seguían subyaciendo sobre todo en los esquemas del neoplatonismo subsistente.

Pero también aquí nos enfrentamos con algo similar a lo que se nos revelaba con la tradición aristotélica en el Humanismo: se vuelve a Platón mismo con otros intereses que aquellos que habían animado a los medievales de tendencia platónica: ya no para buscar los fundamentos filosóficos de una teología dogmática o revelada sino para resaltar la excelencia del alma humana, su relación con Dios y su destino trascendente. De modo, pues, que del regreso a las fuentes filosóficas propio del fenómeno humanístico resulta, centralmente, una vuelta tanto a Platón cuanto a Aristóteles, cuyos magisterios el hombre occidental, y en primer lugar el italiano, intenta hacer confluir en una nueva meditación.

Ahora bien, si los intereses que lo guiaban eran diferentes de los que habían impulsado a los escolásticos, poco ha de sorprender que también lo más característico de la *forma mentis* escolástica, sellada por sus métodos de búsqueda y disputa, también fuera puesto en tela de juicio. Recordemos ante todo que esta actividad se

llevaba a cabo en las universidades y que el método académico escolástico se fundaba en la lógica antigua, sobre la cual eran construidos sus procedimientos dialécticos. Al acercarnos al *Quattrocento*, éstos habían alcanzado un afinamiento formal que, a menudo, hacía olvidar el contenido de lo que se discutía. De ahí que los humanistas hayan mostrado, en general, una profunda desconfianza - que, a veces, rayaba el menosprecio y, otras, llegaba al ataque frontal - hacia dichos procedimientos. Pero la razón profunda de tal rechazo obedece al hecho de que los movimientos culturales oficiales ya no respondían a las inquietudes de la época, en la que los hombres se interrogaban, fundamentalmente, por sí mismos y por su propia condición.

Este replanteo de la propia identidad lleva, como se dijo, a un regreso a la filiación, a una búsqueda de la cuna que, ceñida primero a la latina, se extiende después a otras. Pero este viaje a los orígenes requería también su propia hoja de ruta, presentaba exigencias metodológicas, las cuales, en líneas muy generales, se pueden calificar de literario-filológicas. Desde esta perspectiva, se justifica una posible distinción de tres fases en el Humanismo italiano:

- a) La fase que enfatiza el rescate de la tradición literaria desde la latinidad, fase de intereses fundamentalmente éticos y políticos, que va de Petrarca a Leonardo Bruni.
- b) La fase en que se asume la exigencia metodológica, con la consecuencia de un desarrollo técnico de la filología; en ella se profundizan los intereses ético-religiosos. Está representada de manera principal por Lorenzo Valla, cuya influencia llega a Erasmo.
- c) La fase en que confluyen las dos anteriores para dar lugar a un replanteo profundo en el plano científico y filosófico; en ésta se integran a la corriente neoplatónica - que es su base principal - elementos aristotélicos, el hermetismo alejandrino y las tradiciones orientales. Centrada en la Academia Platónica de Florencia, sus mayores representantes son Poliziano, Marsilio Ficino y Pico della Mirandola. En el presente trabajo nos ocuparemos de esta tercera fase, dado el tema al que convoca el presente volumen.

En una carta de 1490, dirigida a Aldo Manucio, Pico escribe una de sus más recordadas afirmaciones: "La Filosofía busca la verdad, la Teología la encuentra, la religión la posee". Para Pico, el filosofar consiste, pues, en un *quaerere* y un *explorare*, una búsqueda que procede con el paso seguro que sólo la racionalidad puede brindar, pero que se encuentra siempre en camino.

¿Cuáles son los objetos de la indagación filosófica? Lo dice un pasaje del famoso *Discurso sobre la dignidad del hombre*, donde el Mirandolano lamenta la decadencia que en su tiempo tales investigaciones habían alcanzado: "De tal manera invadió los ánimos esta monstruosa convicción que se cree que nadie o muy pocos debieran filosofar, como si no valiera la pena indagar las causas de las cosas, los procesos de la naturaleza, la razón del universo, los designios de Dios, los misterios del cielo y de la tierra, a menos que se obtenga de ello algún beneficio o lucro[...]" (Garin, 1942, p. 130)².

Cabe subrayar, entonces, los objetos que Pico indica como propios de la investigación filosófica propiamente dicha: los primeros que menciona son las causas de las cosas y *los procesos de la naturaleza*. Hay que notar que con estas expresiones se introduce un lenguaje aristotélico en un contexto que no lo es. Giovanni di Napoli se ha referido a la cuestión al afirmar que Pico estima por encima de Platón y Aristóteles al Pseudo Dionisio, y considera el aristotelismo como una *philosophia naturalis*, mientras que el platonismo - especialmente en Plotino y los neoplatónicos - sería para él una teología (Di Napoli, 1965, p. 52). Sin embargo, creemos que, a

² Ésta y todas las que siguen son traducciones propias.

pesar de circunstanciales expresiones suyas, una visión global del pensamiento de Pico revela que la distinción que establece entre Filosofía y Teología no es exactamente paralela a la distinción entre aristotelismo y platonismo: en el texto recién citado, por ejemplo, incluye como objetos del filosofar tanto los propios de una *philosophia naturalis* cuanto los *consilia Dei*. Ello ocurre porque la distinción piquiana entre Filosofía y Teología no se funda en la diversidad de sus objetos sino en la índole de sus respectivos procedimientos. Una vez más, la Filosofía busca racionalmente la verdad; la Teología la encuentra a partir de una revelación sobre la que después medita. Más allá del hecho de que nuestro autor pudo haberse referido, expresándose en términos clásicos, tanto a la “teología” del Motor Inmóvil como a la de la Idea de Bien, lo cierto es que para él la Teología encuentra la verdad.

Así pues, la Filosofía conforma para Pico el primer peldaño en la ascensión del hombre hacia la posesión de la verdad, momento en el que la busca. Sin embargo, para lanzarse a dicha búsqueda, es decir para transitar esos caminos, hay etapas de purificación, de preparación socrática que se deben atravesar con anterioridad. Este planteo hace que la Filosofía sea, de un lado, un punto de arribo y el remate de una previa ejercitación personal y vital; de otra, una empresa sin fin, una tarea signada por la incompletitud. Independientemente de la valoración que se quiera imprimir a esta última nota esencial, ello obedece a que, en la perspectiva piquiana, le siguen otros campos de posesión y de unión del hombre con la verdad: el teológico y el religioso.

Un poco más adelante del texto recién citado de la *Oratio de hominis dignitate* (Garin, 1942, p.128), se lee que el conocimiento moral y la dialéctica constituirían un saber inicial, “matutino”; por su parte, la contemplación de lo natural hace al saber filosófico maduro, “meridiano”; finalmente; la contemplación de lo sobrenatural y lo trascendente da lugar a un saber de Dios y lo divino, teológico, “vespertino”, en cuanto que decanta en sabiduría imbricada de adoración.

Ahora bien, ¿cuáles son esos caminos “meridianos” de indagación filosófica sobre el mundo natural? Notemos, en principio, que ese saber es el más luminoso, aquel en el que se ve bajo la potente luz del mediodía, esto es, con la mayor claridad racional. Independientemente de ello, la respuesta piquiana a esta cuestión se desglosa en dos planos: el del conocimiento práctico del mundo natural, y el de la fundamentación teórica de ese saber. Por otra parte, dentro de este último plano, cabría distinguir entre los mismos procesos naturales y la visión del mundo natural considerado como un todo.

Vayamos, pues, al primero de los planos mencionados. También en lo que concierne a la aplicación práctica de los procesos de la naturaleza, la posición de Pico – quien tantas veces reivindicó su condición de cristiano – puede parecer, en principio, sorprendente, puesto que se relaciona con la magia.

Pero es necesario aclarar primero, en términos generales, que en el Mirandolano la magia *no* concierne a ningún tipo de supuesto saber sobrenatural; por el contrario, es la coronación de las *ciencias naturales*. Como, entre otros, ha señalado Copenhaver, ésta es la noción que se transmite a generaciones posteriores de humanistas, Agrippa, por ejemplo (Copenhaver, 1992, p. 264). Lo que el Mirandolano llama “magia natural” - no la nigromancia que él mismo vitupera desde el comienzo - es la parte práctica de la ciencia de la naturaleza y, por eso, el aspecto más noble de la ciencia natural. Más aún, la tesis 5 de las dedicadas al tema, reza: “No hay virtud [en el sentido de fuerza natural] en estado potencial que el mago no pueda unificar y llevar a su estado actual”. Esto también se reencuentra en Campanella, quien distingue entre una *magia naturalis*, una *magia divina* o *teurgia* y una *magia diabolica*. La magia natural reviste así, en Pico, el carácter de una “sabiduría práctica” que emana del conocimiento de las leyes naturales y constituye, por ende, uno de los grados más altos que el hombre puede alcanzar por sí mismo,

es decir, sin el auxilio de la revelación divina, como se lee, además, en su *Apología*: “[...] *quasi aspiciem et fastigium totum philosophiae, peculiari et apropiato nomine Magiam, id est sapientiam [...] appellare voluerunt*” (Del Tuppo, 1487, f. 116). Éste es el sentido positivo de la magia, que Pico se ocupa de deslindar del negativo. De hecho, sus principales tesis al respecto dicen: 3. “*Magia est pars practica scientiae naturalis*”; 5. “*Nulla est virtus in coelo et in terra seminaliter et separata, quam et actuare et unire magus non possit*”; 11. “*Mirabilia artis magicae non sunt nisi per unionem et actuationem eorum, quae seminaliter et separatae sunt in natura*”; 13. “*Magicam operari non est aliud quam maritare mundum*” (Farmer, 1998, p. 118). Así como discernirá después entre la *astrologia* a secas - que se identifica con lo que hoy llamaríamos “astronomía” - y la *astrologia divinatrix* - a la que combatirá firmemente por falaz -, también distingue entre la *magia*, entendida como se acaba de enunciar, y la *goeteia*, que es la mera apariencia de ella o bien su uso demoníaco y con intención moralmente reprochable; en otros términos, la nigromancia.

Establecida esta distinción en las dos primeras “*conclusiones mágicas*”, Pico elabora su noción de magia en sentido positivo, trazando las posibilidades y los límites que existen en el dominio de las fuerzas naturales. De hecho, lo que hace el mago es nada más - y nada menos - que unir y actualizar lo que en la naturaleza existe ya, sólo que en estado potencial y separadamente. En principio, sostiene, no hay ninguna virtud o fuerza operativa *seminaliter et separata* que el mago no pueda unir y llevar al acto. Por eso, tres son los términos latinos que se reiteran en las tesis al respecto: “*unio*”, “*actuatio*” y “*seminaliter*”.

Cabe acotar que esta defensa de la magia como *ciencia práctica de la naturaleza* tiene un objetivo que no es, por así decir, sólo “científico” sino también apologético: lo que Pico se propone es diferenciar las operaciones mágicas de los milagros de Cristo para confirmar así su divinidad. En efecto, desde la perspectiva piquiana, la índole de los milagros prueba que, para poner en acto como lo hizo las fuerzas de la naturaleza, Cristo hubo de apelar a su autoridad personal. Y, para el Mirandolano, únicamente quien domina la magia puede advertir la distancia entre lo que él mismo puede hacer y los milagros que se consignan en el Evangelio. No se puede evitar aquí pensar, por ejemplo, en la resurrección de Lázaro. En ambos casos, tanto Cristo como el mago operan sobre las vinculaciones de *sympathia* que unen las cosas naturales entre sí; la diferencia estriba en el grado de profundidad que tiene uno y otro en su conocimiento de ellas y, especialmente, en el poder que asiste a uno y otro a la hora de actualizarlas. Con todo, la base es común y radica precisamente en la dimensión - real en sí misma, aunque *oculta* para el profano - del mundo *natural* y de sus leyes intrínsecas.

Esta concepción sobre la magia y su eficacia natural, que hace del mago una suerte de ministro de la naturaleza y *no su artífice*, tiene su origen en Plotino, como el mismo Pico observa en la *Oratio* y Yates se ha encargado de subrayar (Garin, 1942, p. 150; Yates, 1964, p. 159-203). Se refiere a la *Enéada* IV, donde Plotino, al referirse metafóricamente a la magia, parte de una concepción de la naturaleza que la ve con un orden único, captable racionalmente y, además, necesario. Dado el propósito apologético que subsidiariamente lo animaba respecto de este tema, Pico no sigue en rigor el esquema neoplatónico, como Louis Valcke (1987) ha hecho notar en su trabajo sobre la influencia de San Agustín en el pensamiento de Pico. La rígida necesidad de la concepción plotiniana excluye el milagro que, desde el punto de vista piquiano, es, en última instancia, la actualización *excepcional* de una potencialidad existente.

Al rechazar este aspecto del planteo de Plotino, Pico se vuelve a San Agustín y hace suyos los matices que el Hiponense imprime a la doctrina tradicional de las *rationes seminales*. Encontraba en ellas esos principios que, dando a las cosas naturales su razón de ser, garantizan el orden del mundo. Recordemos que, en la perspectiva

agustiniana, por una parte, tales *rationes seminales* no resultan de una emanación necesaria sino de la libre voluntad divina. Por otra, Agustín establece dos órdenes diferentes de *rationes seminales*: el de aquellas cuyo desarrollo y actualización conforma el curso habitual del mundo natural, y el de aquellas otras que subyacen en él latentes y como puras potencialidades. Son esas potencialidades de las *occulta seminorum semina* las que para Pico, sobre las huellas de Agustín, se actualizan cuando tiene lugar esa particular intervención divina conocida como "milagro". Para acudir a un ejemplo, en el primer caso, tenemos la vid que actualiza en su lenta alquimia las *rationes seminales* del vino, contenidas en el agua que baña sus raíces; en el segundo, a Cristo que, en las bodas de Canaá, actualiza *directamente* los contenidos del vino en el agua. Así se lee en varios lugares de la obra agustiniana, por ejemplo, en *De civ. Dei* XXI, 5, 7-8; *In Io. Ev.* 24, 1; sobre todo, *De Trin.* III, 8, 13 y 15.

Comparemos, por ejemplo, un texto piquiano del *De hominis dignitate* con un pasaje agustiniano del *De Trinitate*. Pico dice que la magia, escrutando la armonía del universo en su profundidad, "explora la recíproca relación de las naturalezas, e incitándolas, lo que se llama 'sortilegios de los magos', trae a la luz, como si fuera un artífice, los milagros escondidos en la profundidad del mundo, en el seno de la naturaleza, en los misterios de Dios. Y, como el campesino casa el olmo con la vid, así el mago casa la tierra con el cielo, es decir, las fuerzas inferiores con las dotes y propiedades de las superiores. Por eso, en la medida en que una magia aparece monstruosa y nociva, en la misma medida la otra es divina y saludable" (Garin, 1942, p. 152). El Hiponense, por su parte, había escrito en el *De Trinitate* III, 8, 13: "No se ha de creer que la materia de las cosas visibles obedezca a la voluntad de los espíritus prevaricadores [...]. Los ángeles malos en ningún sentido se han de llamar 'creadores', aun cuando en su nombre hacen los magos nacer serpientes o ranas [Lo que sucede es que] laten en los elementos cósmicos, ocultas, como unas semillas de todas las cosas existentes que nacen a la vida visible. Unas son perceptibles a nuestra vista en sus frutos; otras, más misteriosas, son como semillas de semillas [...]. La voz del Creador, ese poder fecundante, no agota la potencia germinativa al producir los seres primeros [...]"

Es obvio que ninguna otra visión sobre la naturaleza, su orden y su constitución podía ser más apta que la agustiniana para proveer al Mirandolano la base teórica que le permitiera, a la vez, reafirmar la intervención divina en el milagro y, al mismo tiempo, la validez de la magia natural que muchas veces se identifica sin más con la actividad del alquimista, no así con la del astrólogo.

En la inicial concepción piquiana, la expresada sobre todo en el discurso *De hominis dignitate*, el conocimiento práctico de la naturaleza se funda, pues, en la concepción teórica de las *rationes seminales* de vieja raigambre, especialmente, en la tradición neoplatónica y en la estoica, teoría a la que, por lo demás, también el mismo Ficino había adherido con entusiasmo. Con todo, años más tarde Pico matizará esta visión suya sobre el mundo natural.

En efecto, se ha de tener en cuenta, cierta evolución interna en el pensamiento del Mirandolano, la cual tiene lugar aun si se considera la brevedad de su vida que sólo se extiende 31 años. Y, de hecho, en las *Disputationes adversus Astrologiam divinatricem* (Garin, 1946), la última de sus obras de largo aliento, escrita a instancias de su amigo Savonarola y bajo su influencia, Pico encara el mundo natural con espíritu mucho más aristotélico. Esto se traduce en las innumerables citas de Aristóteles que jalonan ese tratado. A mero título de ejemplo, se puede citar un pasaje del decisivo capítulo segundo del libro tercero, donde se resume en cierto modo el propósito de la obra.

Ese capítulo, titulado "Cinco argumentos con los cuales la astrología parece poder sostenerse", es una muestra del procedimiento dialéctico de la obra, ya que resume esos argumentos para anunciar brevemente su refutación. Al esbozar la mencionada separación entre la *astrologia* concebida como astronomía y la *divinatricem*,

entendida como superchería, dice: “Es opinión concorde de los teólogos y filósofos que el mundo inferior es gobernado por Dios a través del cielo. Esto enseña la conocidísima afirmación de Aristóteles: ‘Es necesario que este mundo inferior sea contiguo a los movimientos superiores, de tal modo que cada fuerza suya sea dirigida por éstos’ (*Meteor.* I, 3. 339^a)” (Garin, 1946, p. 180).

La influencia de las estrellas sobre la esfera sublunar únicamente se concibe en su condición de agentes universales y en lo que concierne a la causa de la regularidad y el orden que en dicha esfera se verifica. De este modo, en el contexto de la polémica antiastrológica, Pico acota en gran medida la relación supralunar-sublunar, asimilándola a la que se da entre las causas remotas y las próximas; pone el acento así en las fuerzas naturales que actúan sobre la materia. Su planteo cobra, pues, un matiz fuertemente aristotélico; de ahí la proliferación de citas a las que se ha hecho referencia: en las *Disputationes* ellas duplican sobradamente las que Pico hace, por ejemplo, del propio San Agustín.

Un caso paradigmático es el del sol y la luna. Los astrólogos sostienen que, cuando el sol entra en una constelación, ella está caldeada por su poder y rige los avatares humanos. Pico revierte esta tesis, la de que “los planetas, al par que los doce signos zodiacales, dominen por turno, pasándose como de mano en mano y por una suerte de derecho de sucesión el poder, y manden sobre las cosas, doctrina sin duda fundada sobre la analogía de los asuntos humanos, no tanto midiendo con ellos las cosas celestes cuanto mintiendo sobre su base”. En cambio, para hablar del verdadero poder del sol según la filosofía natural, Pico apela a doctrinas aristotélicas: “La luna y el sol, como escribe Aristóteles, son principios del frío y del calor, y el movimiento de ambos constituye el término tanto inicial como final de estas cualidades. El Sol, dice Aristóteles (*De anim. Gen.* IV, 2, 767b), produce el invierno y el verano, la Luna hace otro tanto mensualmente [...]”.

No hay en las *Disputationes* – cabe enfatizar esto – retractación alguna respecto de la magia en su aspecto positivo y en cuanto sabiduría teórico-práctica. Cuando, en el cuerpo de este texto, Pico usa el término “*astrologia*”, lo hace con el significado de presunta adivinación y supuesto determinismo sobre la vida de los hombres, con lo cual su invalidación no hace sino confirmar, de un lado, la inescrutabilidad de los designios divinos; de otro, la libertad humana. Pero de ningún modo extiende esa invalidación a la astrología en cuanto Astronomía, es decir en cuanto ciencia que enseña las leyes reguladoras de los movimientos celestes y su peso sobre ciertos fenómenos del mundo *natural*. De ahí que Pico haya escrito en sus *Conclusiones* que la “*vera Astrologia docet nos legere in libro Dei*”. Recuérdese que ya desde la Edad Media se consideraba que dos son los libros escritos por Dios: la misma Escritura y... la naturaleza. De la misma manera, ningún ataque a la magia como nigromancia invalida la *magia* entendida como sabiduría que opera con el conocimiento de los procesos internos de la naturaleza en las cosas, en un sentido, casi se diría, “químico”. El ataque piquiano a la magia en las *Disputationes* II, 5, vuelve a apuntar sólo a la nigromancia; más aún, el texto piquiano establece vinculación entre ésta y la *astrologia divinatrix*: “No hay superstición que no derive de la astrología [...] Los magos la consideran necesaria al punto de decir que la astrología es la clave de la magia” (Garin, 1946, p. 134).

Alfonso Ingegno ha escrito que Pico, “habiendo restringido el influjo de las estrellas a los principios aristotélicos de movimiento, calor y luz, divorció la Filosofía, concebida como el correcto abordaje de la naturaleza, de las prácticas astrológicas, mágicas y toda otra forma de superstición”. Sin duda, se refiere allí a las “prácticas mágicas” como nigromancia, puesto que las engloba en las diversas formas de superstición. En cuanto a la magia natural, Ingegno anota, con acierto, que, para el Mirandolano, la magia natural era la actividad de un individuo que, a través del conocimiento de los más secretos misterios, podía iluminar la presencia divina en

todas y cada una de las cosas. En este sentido, la magia representaba el otro aspecto de la escala que conduce al hombre hacia Dios, y era a la vez una premisa – en cuanto constituye un conocimiento – y una consecuencia – por ser praxis – de esa ascensión (Ingegno, 1992, p. 240).

El mundo natural, así abordado, se muestra un todo no sólo dispuesto con orden, sino también preñado de fuerzas, es decir, orgánico y viviente, por lo cual constituye, a los ojos de Pico, un universo animado.

Así como las tesis piquianas sobre los procedimientos del mundo natural no contradicen corrientes heredadas, las que hunden sus últimas raíces tanto en la Patrística como en Aristóteles, otro tanto ocurre con la perspectiva sobre el mundo natural considerado como un todo. En este último sentido, también aparece el Humanismo asumiendo puntos centrales de la tradición desde un diferente *locus hermeticus*.

En la *Oratio de hominis dignitate* (Garin, 1942, p. 102), Pico había asumido la doctrina del hombre como microcosmos. En el *Heptaplus* reivindica esa tesis, pero anota que “hay que recordar que Moisés llama al mundo ‘hombre grande’. En efecto, si el hombre es un pequeño mundo, necesariamente, el mundo es un *macrohombre*. Sobre esta base, [el *Génesis*, cuya redacción los humanistas atribuían a Moisés] representa muy oportunamente los tres mundos, el inteligible, el celeste y el corruptible, en las tres dimensiones del hombre [espíritu, alma racional, cuerpo] (Garin, 1942, p. 280)³.

Una posible influencia hay que señalar en este punto, la de Filón de Alejandría, no sólo porque las categorías hebreas que Pico usa en este texto hacen más plausible la implícita referencia a un autor como Filón, sino también por el contenido mismo de lo que aquí se afirma. De hecho, en sus comentarios al *Génesis*, Filón (*Quis rerum divinarum* 155-157) observa que “algunos *llegan a decir* que el hombre, un minúsculo ser animado, es igual al cosmos, porque ven que ambos están constituidos de cuerpo y alma racional, de modo que dicen sea que el hombre es un pequeño mundo [*braxún mén kósmon*] sea que el mundo es un hombre grande [*mégan dé ánthropon*]. Han comprendido que [...] el Creador usó todos los números y todas las formas mirando a la perfección [...]”⁴. Tanto por el catálogo de la biblioteca piquiana hecho por Kibre (1936, 182) como por las citas de Filón que él mismo hace en el *Heptaplus* (Garin, 1942, 170 y 178), sabemos que Pico conocía bien este texto. No obstante, hay que decir, en primer lugar, que Filón apunta solamente a una simetría entre mundo y hombre; en segundo término, que, como ha subrayado Allers, se advierte por sus expresiones en la cita recién transcrita que a veces parece considerar la idea del cosmos como macrohombre bastante arriesgada. Hay que indicar, además, que, si bien la noción de cosmos como macrohombre es muy antigua en la tradición platónica, en ella se asocia a la tesis del alma del mundo que sólo sostiene que el universo es un ser animado.

El punto importante lo constituye el hecho de que Filón retoma la expresión y la categoría de mundo “macrohombre” a propósito de su comentario a la creación divina, con lo que la afirma poniendo el énfasis en el Dios creador de la Escritura y ésta es la razón por la que el Mirandolano lo asume en su propia obra: el antecedente filoniano le garantizaba que una tesis sobre el mundo natural como la del

³ Sólo para conservar el paralelismo con “microcosmos”, me he permitido el neologismo “macrohombre” en la traducción de este pasaje.

⁴ Nótese, por lo demás, que el paralelismo entre macro y microcosmos se hace en el plano de lo que es animado, como en la *Oratio* piquiana. Por otra parte, si se quisiera buscar un antecedente de Filón en este punto, se podría mencionar el estoicismo antiguo que había señalado el mundo como *zoon logikón*. No obstante, así como el uso filoniano y el piquiano de la noción de “macrohombre” no equivalen, de la misma manera, tampoco coinciden exactamente el significado y el contexto de esa expresión estoica y el “*mégan ánthropon*” filoniano.

macrohombre – si no heterodoxa al menos poco familiar en la literatura filosófica y teológica – no era pagana.

En la concepción de hombre como microcosmos, Pico había abordado el punto para rastrear el hilo conductor que, *desde el hombre*, le permite recorrer el cosmos para llegar a Dios. Sobre el final del *Heptaplus* reitera la exhortación a la autoconciencia justamente por la armonía establecida por el Creador entre hombre y cosmos. Más aún, descubre mundo y Dios precisamente a través de esa autoconciencia que no es pura introspección psicológica sino que reviste un carácter metafísico. En efecto, no es sólo el alma la que contiene en sí todas las formas en cuanto principios de conocimiento; es el hombre por entero el que reproduce en sí todos los niveles de ser que se dan en la realidad.

El uso que el Mirandolano ha hecho de esa noción en el *Discurso* no constituye en tal sentido una innovación; la verdadera reversión tiene lugar en esas páginas finales del *Heptaplus*. Cuando se dice “microcosmos”, se sigue pensando lo real a partir *de la creación* – y, por tanto, del Creador – aunque esa síntesis de lo creado que es el hombre se considere, desde el punto de vista piquiano, el punto supremo de ella; en cambio, cuando se dice “macrohombre” la realidad creada, todo el mundo natural, se piensa a partir *del hombre*, y el Creador es un Dios a alcanzar partiendo del yo universal.

La perspectiva, pues, se ha invertido. Al respecto, encontramos exageradas las opiniones de quienes leen en el Mirandolano “la atribución al hombre de los predicados tradicionalmente asignados a Dios”. Se va aun más allá al decir que Pico “ha reescrito el *Génesis* para reacomodar nuestra nueva paridad con Dios” (Kerrigan y Braden, 1989, p. 122 ss). Por el contrario, en el *Heptaplus* el Mirandolano afirma claramente que Dios contiene en Sí todas las cosas naturales en cuanto principio de ellas, mientras que el hombre es su *medium*. El yo universal piquiano se revela descubridor de un Dios hacia el cual debe elevarse, precisamente porque no tiene paridad con Él. Respecto del cosmos, y aunque sea obvio, se ha de subrayar que, en Pico, a diferencia de lo que ocurre en el sistema cartesiano, el pensamiento del yo no es fundante de lo real. En este sentido, el realismo del Mirandolano lo inscribe claramente entre los autores premodernos. No obstante, como se decía, es un enfoque distinto lo que le permite construir, con elementos tradicionales, una visión nueva de la realidad. Y, es en este otro sentido, más de cuanto se dijo a propósito del *De hominis dignitate*, que Pico della Mirandola debe incluirse *eminenter* entre los humanistas que contribuyeron más decididamente a abrir las puertas de la Modernidad.

Si se examina la obra de Pico en su conjunto, se advierte que hay implícita en ella una filosofía de la naturaleza que rompe con las concepciones escolásticas sin prescindir en ningún momento de la noción de un Dios que crea y mantiene el universo. Ello se pone de manifiesto, al comienzo de la producción piquiana, a través de su defensa de la magia natural, como saber teórico-práctico que lleva a descubrir las leyes impresas por Dios en el seno de lo natural y a utilizarlas en servicio del hombre. Al final, en el último texto completo del Mirandolano, hay una ulterior confirmación de lo anterior, puesto que se sostiene con ímpetu polémico la necesidad de escrutar las entrañas de la naturaleza, sin atribuir a influencias precisamente sobrenaturales lo que en ella tiene lugar. De este modo, el postrer legado piquiano en tal sentido es una reivindicación de lo natural, como se ve en la mayoría de los humanistas (Colombero, 1992; Debus, 1999). Por su parte, el texto que media como gozne entre los que ocupan los extremos muestra lo más propio del Mirandolano en cuanto humanista.

En efecto, el *Heptaplus* es instancia bisagra en la evolución que lleva a nuestro autor desde su condición de heredero de las tradiciones patrísticas y medievales a su papel humanístico de nuncio de la revolución moderna. De hecho, en la *Oratio* asume, sin demasiados matices, la noción tradicional de hombre microcosmos para

constituirla después en base de su tesis central: la del hombre que cincela su propio perfil. En las obras inmediatamente siguientes, enriquece el concepto de microcosmos incorporando otras tradiciones que implican al cuerpo humano en esa noción. Pero es sólo en el *Heptaplus* como obra de madurez donde ese hombre-microcosmos del *Discurso*, nacido bajo Dios y obligado a elegirse constantemente, recupera el centro del escenario filosófico y decide examinar el mundo examinándose, convencido de la armonía que hay entre él mismo y el cosmos. Al retomar la idea de mundo natural como macrohombre, la concepción de Pico muestra que la naturaleza ya no es para él sujeto de un proceso que culmina y se sintetiza en el hombre, sino que ahora éste es el sujeto que se proyecta en un ámbito al que, por lo demás, debe "humanizar".

Aun el rápido itinerario que se ha recorrido a grandes trazos, revela que, más allá de los matices en la evolución del pensamiento piquiano, hay coherencia interna en él. Su concepción sobre el mundo natural lo ve, en primer lugar, como un cosmos, es decir, un todo ordenado y armónico; pero además, y en segundo término, como un mundo "animado", en tercer lugar, las leyes internas - en el sentido de "ocultas" - de esa vida de la naturaleza pueden ser y han de ser descifradas; en cuarto término, se afirma la analogía entre el mundo natural como macrocosmos y el hombre como microcosmos; en quinto lugar, tales convicciones piquianas sientan las bases de otra, la de la posibilidad de intervenir sobre el mundo natural, instalando un supuesto que será decisivo para la concepción moderna del saber. Si bien en lo que concierne a las tesis de Pico sobre la magia, no se puede establecer continuidad alguna entre ese conocimiento mágico-hermético y la ciencia moderna, su temprana contribución reviste importancia como forma de reacción contra el paradigma del saber tradicional en su impostación escolástica. Por otra parte, y en sexto lugar, ésta ya no rige ni siquiera en lo que concierne al recurso a la autoridad aristotélica. Más allá del empleo del aristotelismo en el campo lógico-experimental, la última Edad Media había apelado a la autoridad de Aristóteles, sobre todo, para la constitución de la Teología como ciencia. Como se ha visto a propósito de las fuerzas operantes en el ámbito sublunar, en su perspectiva sobre el mundo natural, Pico recurre a Aristóteles con un objetivo que, en última instancia, es apologético del Cristianismo, pero en un contexto completamente diferente del escolástico.

La mirada piquiana sobre la naturaleza se revela así profundamente humanística. Lo es en la medida en que ofrece rasgos tanto de continuidad como de ruptura de paradigma respecto de las perspectivas medievales; porque es reacción contra algunas de éstas pero también transición a las modernas; porque incorpora decisivos elementos aristotélicos a una base fundamentalmente neoplatónica. Lo es porque prescinde de la teología oficial acuñada en los claustros universitarios y, desde su condición de creyente que celebra al Creador, lee libremente el otro libro escrito *digito Dei*.

Referencias

- BILLANOVICH, G. 1966. Petrarca e il Ventoso. *Italia Medioevale ed Umanistica*, 9:389-401.
- COLOMBERO, C. 1992. *Uomo e natura nella filosofia del Rinascimento*. Torino, Loescher, 432 p.
- COPENHAVER, B. 1992. Astrology and Magic. In: C.B. SCHMITT; Q. SKINNER y E. KESSLER (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, p. 77-110.
- DEBUS, R. 1999. *L'uomo e la natura nel Rinascimento*. Milano, Rizzoli, 288 p.
- DEL TUPPO, F. (ed.). 1487. *Apologia Joannis Pici Mirandulani Concordia comitis*, Napoli, Panzer, 121 f.
- DI NAPOLI, G. 1965. *Giovanni Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo*. Roma, Desclée, 292 p.

- FARMER, S.A. 1998. *Sincretism in the West. Pico's 900 Theses (1486). The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems*. Arizon, tempe, Medieval and Renaissance Texts and Studies, 425 p.
- GARIN, E. (ed.). 1942. *De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno e scritti vari*. Firenze, Vallecchi, 584 p.
- GARIN, E. (ed.). 1946. *Giovanni Pico della Mirandola. Disputationes adversus Astrologiam divinatricem*. Firenze, Vallecchi, II, 326 p.
- GILSON, E. 1955. *Les idées et les lettres*. Paris, Vrin, 324 p.
- INGEGNO, A. 1992. The New Philosophy of Nature. In: Ch. SCHMITT (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, p. 236-263.
- KERRIGAN, W. y BRADEN, G. 1989. *The Idea of the Renaissance*. Baltimore-London, Hopkins Univ. Press, 286 p.
- KIBRE, P. 1936. *The Library of Pico della Mirandola* Columbia, Columbia Univ. Press, 342 p.
- KRISTELLER, P.O. 1961. *Renaissance Thought. The Classic, Scholastic and Humanistic Strains*. New York-London, Harper and Row, 242 p.
- LANZA, A. 1971. *Polemiche e berte letterarie nella firenze del primo Quattrocento*, Roma, Bulzoni, 422 p.
- MAGNAVACCA, S. (trad.). 2005. *San Agustín. Confesiones*. Buenos Aires, Losada, 444 p.
- ROSSI, V. (ed.) 1933. *Francesco Petrarca. Le familiari*. Florence, Sansoni, vol. I, CLXVII, 208 p.
- VALCKE, L. 1987. Influence d'Augustin sur la pensée de Jean Pic de la Mirandole. In: CONVEGNO INTERNAZIONALE SU SANT'AGOSTINO, 22, 1987, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, *Atti del Convegno Internazionale su Sant'Agostino*, p. 303-323.
- YATES, F. 1964. Pico della Mirandola and Magic. In: CONVEGNO INTERNAZIONALE PER IL V CENTENARIO DELLA NASCITA DI GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *L'Opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*. Firenze, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 2 vols.