

PLATÓN EN EL HUMANISMO RENACENTISTA. EL IMPERATIVO DEL AUTOCONOCIMIENTO EN PICO DELLA MIRANDOLA

Silvia Magnavacca

Universidad de Buenos Aires - CONICET

Resumen

El trabajo se articula en cuatro partes: en la primera, la A. se refiere, en general, a algunos aspectos del platonismo en el Renacimiento, destacando entre ellos el regreso a los mismos textos de Platón redescubiertos por los humanistas. En la segunda, focaliza su atención en Pico della Mirandola, en particular, en dos de sus principales obras, el *Discurso sobre la dignidad del hombre* y el *Heptaplus*, donde analiza la noción de bestiario interior en el hombre y el papel de la libertad. En la tercera parte, compara la primera de las tesis mencionadas con la que plantea Platón en *Rep.* 588d. Por último, señala la confluencia de las doctrinas platónicas recogidas por el Mirandolano.

Palabras clave: humanismo, platonismo, Renacimiento.

Abstract

I divide this paper into four parts: the first one dealing in general with some aspects of the Platonism in the Renaissance and emphasizing the return to the texts themselves of Plato rediscovered by the Humanists. Next, I center my attention to Pico della Mirandola, especially into two of his main works On the Dignity of Man and the Heptaplus, where he analyses the notion of the inner man's bestiary and the role of freedom. In the third place I compare the first of the thesis mentioned with that of Plato's in Rep. 588d. Finally, I show the unity of the Platonic doctrines collected by Pico.

Key words: humanism, Platonism, Renaissance.

Uno de los aspectos más destacados del Renacimiento florentino desde el punto de vista filosófico es su condición de puesta en crisis del pasado inmediato dado por el escolasticismo. De hecho, su epicentro, el Humanismo, reacciona contra ciertas formas de aristotelismo que circulaban en los claustros y, sobre todo, contra la actitud de muchos universitarios de entonces que se apoyaban de modo casi excluyente en la apelación a la autoridad del “Filósofo”.

Esto apunta al carácter funcional que revistió la filosofía aristotélica en la última Edad Media. Así pues, el pensamiento humanístico no se identifica necesariamente, ni mucho menos, con un rechazo del pensamiento aristotélico propiamente dicho. Si tal cosa hubiera tenido lugar, no se explicaría que los humanistas hayan recurrido también al examen de la palabra de Aristóteles. Pero, de un lado, volvían a sus obras mismas; 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 –como se sabe– 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 tradicionales posiciones interpretativas –no necesariamente incompatibles– representadas por Kristeller y Lanza: el primero, en consonancia con las investigaciones de Schmitt, subraya que el Humanismo es aún en muchos aspectos un período aristotélico, y añade que ese ataque humanístico contra el escolasticismo fue no tanto un conflicto de filosofías opuestas cuanto una lucha entre disciplinas rivales. Antonio 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 tanto en su individualidad como en su condición social. Esa insistencia conduce, en la literatura, al género de la biografía, y, en las artes figurativas, al retrato. Quizá pueda plantearse una visión más matizada del problema: el aristotelismo escolástico había tendido a homologar al hombre con la naturaleza. Y es precisamente esto lo que los humanistas rechazan. Lo impugnado por ellos es el *uso* que los escolásticos, especialmente los del siglo XIV y comienzos del XV, habían hecho de las perspectivas aristotélicas. En su afán de reconstruir sobre ellas una filosofía de la naturaleza capaz de respaldar tanto la investigación científica como la especulación teológica, 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 della Mirandola recurren también a él a la hora de elaborar sus perspectivas metafísicas, mientras que algunos como Poliziano comentan los tratados éticos del Estagirita. A mero título ilustrativo se podría hacer una confrontación entre los comentarios de Tomás de Aquino, por ejemplo, y los de los humanistas justamente a los libros éticos de Aristóteles para iluminar la diferencia de enfoque a la que se alude. Mientras que el Aquinate revaloriza en la filosofía aristotélica los aspectos naturales del hombre, siempre dentro de ella, los humanistas enfatizan, en cambio, otros rasgos que contribuyen a subrayar la excepcionalidad del hombre entre los seres naturales. Si se nos permitiera expresarlo en términos gestálticos, fondo y figura intercambian sus funciones, en virtud de lo que interesa percibir tanto en la Edad Media cuanto en el Humanismo.

Así como hay razones que permiten desmentir el prejuicio de un Humanismo antiaristotélico, también las hay para rechazar su supuesto carácter proplatónico a ultranza. Recordemos tres de las líneas de tradición platónica que subyacen en la Edad Media: la que marca la recepción de las ideas platónicas en Proclo, el Pseudo-Dionisio y la metafísica agustiniana; la dada por la literatura neoplatónica árabe y hebrea, la *Teología* del Pseudo-Aristóteles y el *Liber de causis*, y algunas corrientes medievales como la de la Escuela de Chartres.

Por cierto, la misma literatura platónica como tal también fue retomada por los humanistas. A condición de no absolutizar los términos, se puede decir que fue preferida por ellos. Pero, sin duda, la preferencia humanística no se inclina por las mediaciones históricas sino por las tesis originalmente platónicas, como las de la ascensión del alma, o las metafísicas, defendidas por Bessarion y Plethon. De esta manera, nos enfrentamos con algo similar a lo que se revelaba en la recepción del aristotelismo entre los humanistas: 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 revelada sino para resaltar la excelencia del alma humana, su relación con Dios y su destino trascendente.

En síntesis, del regreso a las fuentes filosóficas propio del fenómeno humanístico resulta, fundamentalmente, 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.

Sea de ello lo que fuere, compartimos la perspectiva de Kristeller cuando afirma que el platonismo renacentista no se puede considerar solo un aspecto del movimiento humanístico. En realidad, no solamente forma parte de la masa de erudición acumulada por hombres como Ficino o Leonardo Bruni, sino que pesa por sí mismo en cuanto movimiento *filosófico*. Por eso, se convirtió en un factor determinante de la historia intelectual posterior, en un proceso protagonizado por tres

grandes nombres: Nicolás de Cusa, Marsilio Ficino, especialmente, y Pico della Mirandola, cuyo discurso sobre la dignidad del hombre se considera paradigmático del credo humanístico.

**

Como se sabe, la *Oratio de hominis dignitate* forma parte de esa corriente típica del Humanismo que enfatiza la *virtus* del hombre –en el sentido etimológico del término latino– y que está representada por obras como el *De nobilitate* de Bracciolini, el *De dignitate et excellentia hominis* de Manetti, el *De nobilitate animae* de Landino y, sobre todo, el *De excellentia et praestantia hominis* de Bartolomeo Facio, quien, al comienzo de su tratado, aclara que el motivo que lo lleva a redactarlo es cancelar el incumplimiento de una promesa hecha por Inocencio III en el siglo XII acerca de que habría que completar con un escrito sobre la dignidad de la naturaleza humana su *De miseria humanae conditionis*. De hecho, con esta obra Inocencio había contribuido en gran medida a que la mentalidad medieval acentuara las consecuencias del pecado original como una cierta merma de las posibilidades humanas. Vueltos hacia las Sagradas Escrituras y a toda la literatura antigua y patrística, los autores creyentes del siglo XV anhelaban encontrar en esas páginas las razones que les permitieran celebrar al hombre, recuperar la confianza en sus fuerzas y recordar su condición de interlocutor, sin mediación, de Dios. Esto se da en el Mirandolano de manera ejemplar.

Se ha de tener presente que su *Discurso* se abre con la referencia al carácter “milagroso” del ser humano. Sin embargo, nuestro autor manifiesta enseguida su insatisfacción por todos los argumentos que se ofrecieron sobre la grandeza del hombre. Dicha insatisfacción es generalizada: se aducen razones válidas, pero no hay una razón suficiente para fundamentar filosóficamente el lugar supremo del hombre respecto del resto de lo creado. Por ello, prefiere exponer su propia tesis sobre la *dignitas hominis*. Comienza entonces la larga explicación, humanísticamente expresada en clave mítica, de la condición excepcional del ser humano: Dios Padre, Sumo Arquitecto, ya había creado el mundo, dispuesto en orden jerárquico, desde la región supraceleste hasta la *turba animalium* de toda especie. Este es, pues, el escenario, establecido siguiendo un plan, un diseño, un orden universal que conforma una escala ontológicamente jerárquica.

Pero –continúa el texto– consumada esta obra, el Artífice quiso que hubiera alguien capaz de contemplarla, de admirar su grandeza, de amar su belleza. Desde luego, ese “alguien” anuncia al hombre que, de inmediato, se introducirá en la escena en cuanto interlocutor de Dios. El texto piquiano avanza ahora con ese tono de lírica y “deliberada ingenuidad” que es propio de la literatura humanística. Dispuesto Dios a crear al hombre...

“...no había entre los *arquetipos* ninguno sobre el que modelar la nueva criatura, ni ninguno de los tesoros para conceder en herencia al nuevo hijo, ni sitio alguno en todo el mundo donde residiera este contemplador del universo. Todo estaba distribuido y lleno en sumos, medios e ínfimos grados”.

Como se ve, el platónico arquetipo (*archetypus*) piquiano corresponde a la esencia, es decir a la especie, y representa el ejemplar al que obedece cada cosa según su propia naturaleza. El tesoro (*thesaurus*) alude, sin duda, a la riqueza ontológica de cada ente, o sea a aquello que, limitando y circunscribiendo su identidad, hace que dicho ente individual valga en cuanto tal cosa determinada perteneciente a tal especie. Por último, el sitio (*subsellium*) indica el grado que, en la escala de la Creación, ocupan los entes según la jerarquía ontológica a la que pertenece su especie. El Mirandolano apela a continuación a un supuesto “agotamiento” de la obra creadora, como si esta tuviera un límite *per se* imposible de superar una vez completos dichos planos, como si el Creador –que solo en virtud de un recurso literario es presentado de manera antropomórfica– procediera improvisadamente al modo del artesano humano y no según un plan o designio omnisciente. Mediante este recurso prepara la fundamentación del carácter excepcional del hombre, subrayando así la radical heterogeneidad de este en relación con el resto de lo creado.

Sin embargo, este trámite roza la majestad de un Dios cuya omnipotencia los humanistas subrayan; de ahí que nuestro autor ensaye seguidamente una suerte de justificación del hombre desde la plenitud divina: no hubiera sido digno, dice, de la potestad de Dios, ni de su sabiduría, ni de su infinita generosidad que aquel que estaba destinado a alabar la munificencia divina en los otros, se viera obligado a lamentarla en sí mismo. Es ahora cuando comienza a insertarse en el texto de la *Oratio de hominis dignitate* una tesis de ecos platónicos. En efecto, se lee a continuación que, por tanto,

“estableció el óptimo artífice que a aquel a quien no podía dotar de nada propio le fuera común todo cuanto le había sido dado separadamente a los otros”.

Asoma de esta manera la vieja idea del hombre como microcosmos, de larga tradición en el pensamiento occidental, idea que consiste, como se recordará, en suponer que en él se subsumen todos los niveles ontológicos que se dan en los otros mundos o ámbitos de lo real. No mencionaremos aquí los antecedentes patrísticos y medievales de esa noción, tema que ya hemos desarrollado en otra ocasión. Baste, en esta, señalar lo siguiente: por su condición de ser corpóreo, el hombre está

sujeto a las leyes que rigen la materia; como todo ser animado, contiene también el nivel de la vida vegetativa; pero está dotado, además, de vida animal. Cabe subrayar esto último, ya que es central para nuestro tema. En la perspectiva piquiana, se dan en el hombre no solo las formas inferiores de la vida animal sino también las superiores y las más complejas. Pero para justificar el carácter que él posee de *minor mundus*, de síntesis de lo creado, se le ha de incorporar la condición angélica, ya que, de lo contrario, desde la perspectiva de un autor cristiano como el que nos ocupa, no se estaría ante una síntesis sino ante un animal supremo; el hombre se concebiría como culminación de lo que es inferior a él. No es este el caso en la concepción del Mirandolano para quien tal síntesis implica los principios de la piedra, de la planta, del perro y del ángel, sin reducirse a ninguno de ellos en particular. Este último punto es de extrema importancia y se reitera en lo que se lee a continuación del último texto citado:

“[Dios Creador] tomó, por tanto, al hombre, *obra de perfil indefinido [indiscretae opus imaginis]*, y, habiéndolo puesto en la mitad del mundo, así le habló: ‘No te di, Adán, ni un lugar determinado, ni un aspecto propio, ni una prerrogativa peculiar con el fin de que poseas el lugar, el aspecto y la prerrogativa que conscientemente elijas y que, según tu intención, obtengas y conserves. La naturaleza definida de los otros seres está limitada por las precisas leyes por mí prescriptas. Tú, en cambio, te la determinarás según el arbitrio a cuyo poder te he consignado [...] Podrás degenerar en los seres inferiores que son las bestias; podrás ser regenerado, según tu designio en las realidades superiores que son divinas’”.

Varias son las notas a señalar en este pasaje, sin duda el más célebre de todas las páginas renacentistas. Antes de retomarlo, cabría subrayar solo dos: en primer lugar, hay que abordar la discutida expresión “*indiscretae opus imaginis*” que reitera, en el solo caso del hombre, la falta de un arquetipo específico desde el cual llegar a la existencia. Ello no implica, como a veces se ha querido ver, que el hombre sea un puro “hacerse” o un puro *Dasein*, es decir, que no se está ante una anticipación de toda esa vertiente que encuentra en el existencialismo uno de sus puntos de arribo. Significa que, en cuanto síntesis de lo creado, el hombre parte ya de cierta estructura ontológica, aunque los contornos cabales de su ser *no hayan sido dibujados todavía en cada individuo*: este último es el sentido del término “*indiscretae*”. El hombre recién creado es ya un *opus* divino en el sentido fuerte del sustantivo latino, y no una pura posibilidad. Con todo, precisamente por ser una síntesis, alberga dentro de sí un plexo de principios naturales entre los cuales *cada* ser humano habrá de discriminar para elegir entre ellos el que será definitivamente suyo. En segundo término, elegir implica

el ejercicio del libre albedrío: la indeterminación que subsiste en el hombre así creado se cancela con una definición última, construida a lo largo de una vida, justamente mediante la libertad.

Una vieja idea platónica resuena como un eco lejano pero claro en la primera parte de esta tesis. Es la que se lee hacia el final de la *República* 588 d y ss. Platón se explaya allí sobre la declinación del alma: al examinar los efectos de la injusticia en la ciudad, apunta también a los efectos similares que ella tiene en el alma del hombre: cada condición injusta del alma humana remite a la dominación de una de sus partes no racionales. Así pues, la imagen que el Ateniense ofrece del alma resulta, al fin y al cabo, de su definición de la justicia como subordinación necesaria de las partes inferiores a la que ha de ser rectora. Pero, a diferencia de lo que ocurre con la representación del cochero y los dos caballos del *Fedro*, el planteo platónico del pasaje que nos ocupa es más complejo.

En efecto, como señala Leroux, en el mencionado texto de la *República* se recurre a una suerte de *collage* que recoge tanto la Quimera de Hesíodo (*Theog.* 319 y ss.) como la Escila, el monstruo marino de Homero (*Od.* XII, 73 y ss.). Pero vayamos al texto mismo.

A comienzos del XII del libro noveno, establecida la determinación esencial sobre el tema de la justicia, se dice que al hombre verdaderamente injusto le compete cometer injusticias, siempre que guarde la apariencia de hombre justo. Para eso, es decir, para que se compruebe con claridad lo dicho anteriormente y, como suele hacerlo, Platón culmina su teoría confiriéndole una imagen. En esta ocasión se trata de representar el alma como la unión biológica de un ser humano, un león y una bestia mitológica policéfala, como la Quimera, la Escila y el Cerbero que, en el pensamiento mitológico, constituyen una unidad de muchas figuras de distinta naturaleza. La propuesta ahora es modelar mentalmente, es decir, imaginar un monstruo polícromo y de varias cabezas, rodeado de varios animales, unos domésticos y otros feroces, que saca de sí mismo.

El interlocutor no pasa por alto la observación de que solo podría hacer esto un artífice muy experto; no obstante, se presta a imaginar tal bestia porque “el pensamiento es más plástico que la cera y otros materiales semejantes”. A continuación, se insta a imaginar la figura de un león y, enseguida, otra de hombre, subrayándose, con todo, que esta ha de ser menor que aquella. Por último, se invita a rodear estas tres cosas de una figura humana, “para que el que no pueda ver lo interior, sino únicamente la envoltura, no aparezca más que un ser vivo, que sea el hombre”. Nótese, en primer lugar, que esta imagen representa

el alma del hombre como el conjunto, bajo forma humana, de tres aspectos: el monstruo de los deseos más variados; el león del valor, y el hombre interior de la razón. En segundo término, y respecto de este último, de manera marginal, la idea del *entòs ánthropos* recuerda la noción paulina del hombre interior. En tercer lugar, hay que tener presente que, para vencer a la fiera de los apetitos, el hombre es frágil –de ahí su menor tamaño en la imagen que se invita a crear– y requiere del auxilio del león impetuoso e irascible que, con todo, siempre puede inclinarse a establecer su alianza con la bestia policéfala. En cuarto término, la razón se reivindica como la única parte específicamente humana del alma del hombre. En suma, el hombre justo y, por tanto, feliz, según ya se ha establecido, será aquel en el que el hombre interior gobierne la conducta con la ayuda de la fuerza leonina, necesaria para contener y reprimir las pulsiones provenientes del monstruo. Como sostiene Vegetti, toda otra forma de política del alma que deje espacio a alianzas indebidas entre león y monstruo contra el hombre, dará lugar a formas diversas de injusticia –por ende, de infelicidad– en el individuo y en la ciudad.

Por eso, sigue el texto, al hombre injusto que, en términos medievales y aun renacentistas, se caracterizaría como “no virtuoso” le interesa “tratar con todo regalo a la fiera monstruosa y hacerla fuerte, y lo mismo al león y a lo relativo a este, y, en cambio, dejar hambriento y débil al hombre, de manera que sea arrastrado adonde le lleve el uno o el otro de aquellos; asimismo, no acostumbrar a ninguno de ellos a la compañía de los demás ni hacerlos amigos, sino dejar que se muerdan mutuamente y se devoren en su lucha”. Por mucha que sea su fuerza el pasaje es, como se ve, alegórico. Se trata de una *alegoría ética*, por lo que está inserta en un texto eminentemente político.

Pico della Mirandola lo cita en otra de sus obras: el *Heptaplus*, comentario multiforme al Génesis. Dice allí que en la Escritura se alude

“a esas partes del alma que tienen como característica el apetito, es decir que son sede de la ira y la concupiscencia. Las llama ‘bestias’ y ‘especies vivientes irracionales’, puesto que las tenemos en común con los animales y, lo que es peor, nos empujan a una vida animal [...] aprendemos de Platón en la *República* que tenemos dentro de nosotros diversas especies de animales. De tal manera que no es difícil creer, a condición de entenderla bien, la paradoja de los pitagóricos acerca de que los hombres malvados transmigran en bestias. De hecho, las bestias existen en nosotros, en nuestras entrañas, de modo que no hay que recorrer mucho camino para transmigrar en ellas. De ahí la fábula de Circe y el dicho de Teócrito por el cual no podían dañar las pócimas de Circe a quien era asistido por las diosas, es decir, por la virtud y la sabiduría”.

¿Cuál es el uso que Pico della Mirandola hace de lo que Henri de Lubac ha llamado nuestro “bestiario íntimo”? El Mirandolano no se limita a recoger y suscribir sin más en su literalidad –sería históricamente imposible– este pasaje platónico. Como no podía ser de otra manera, a propósito de este punto en particular se verifica lo que hemos señalado en general acerca del platonismo renacentista: las tesis del Ateniense se insertan y se tejen en una concepción de vida y de hombre diversa de la antigua y, en este nuevo bastidor, cobran un significado distinto, porque es distinta, por así decir, su funcionalidad.

Una vez comprobada la fuente piquiana, volvamos a lo que se convirtió en su texto-testamento: la *Oratio de dignitate hominis*, discurso en el que, después de la exhortación que nuestro autor pone en boca de Dios Padre dirigiéndose a Adán para que este se convierta en cocreador de sí mismo, a continuación se lee:

“¡Oh suma liberalidad de Dios Padre, oh suma y admirable suerte del hombre al cual le ha sido concedido el obtener lo que desee, ser lo que quiera! Las bestias en el momento mismo en que nacen, sacan consigo del vientre materno todo lo que tendrán después. Los espíritus superiores, desde un principio o poco después, fueron lo que serán eternamente. Al hombre, desde su nacimiento, el Padre le confirió gérmenes de toda especie, principios de toda vida. Y, según como cada hombre los haya cultivado, madurarán en él y le darán sus frutos. Si fueran vegetales, será planta; si sensibles, será bestia; si racionales, se elevará a animal celeste; si intelectuales, será ángel o hijo de Dios. Y si, no contento con la suerte de ninguna criatura, se replegara en el centro de su unidad, transformado en un espíritu a solas con Dios, en la solitaria oscuridad del Padre, él, que fue colocado sobre todas las cosas, las sobrepujará a todas [...] Por eso, si hay alguien esclavo de los sentidos, cegado como por Calipso por vanos espejismos de la fantasía y cebado por sensuales halagos, *no es un hombre lo que veis, sino una bestia*. Si hay un filósofo que con recta razón discierne todas las cosas, venéralo: es animal celeste, no terreno. Si hay un puro contemplador desdeñoso del cuerpo, adentrado por completo en las honduras de la mente, este no es un animal terreno ni tampoco celeste: es un espíritu más augusto, revestido de carne humana”.

Primero, a diferencia de lo que se lee en Platón, aquí el plexo de posibilidades entre las que cada ser humano ha de elegir para modelar su propio perfil se extiende: no se trata solamente del mundo animal, o sea, de las características esenciales de animales superiores o inferiores con las que él puede asumir identificarse ontológicamente. También puede hacerlo, por ejemplo, con las del ángel; o con las de la planta, si decidiera

ejercer mínimamente sus posibilidades de autodeterminación y abandonarse a la mera economía de lo natural. Ese conjunto de posibilidades, que constituye el “desde donde” cocrearse de todos los hombres, se define en cada hombre, en un sentido u otro, cuando, a lo largo de una existencia ética, él se va identificando con una de esas naturalezas o especies. En el hombre recién creado subsiste, en cambio, cierta indeterminación que habrá de cancelarse con una definición última.

Segundo, lo que en el Ateniense es alegoría ética, en el Mirandolano es punto de partida de una afirmación metafísica: el hombre no responde, como en Platón al arquetipo Hombre, porque, según hemos visto, carece de arquetipo fundante; él mismo, en cada caso, lo elige. Se asiste así a una doble inversión: de un lado, la del *operari sequitur esse*, que se convierte en un *esse sequitur operari*, ya que es el deliberado obrar moral lo que dibuja el perfil ontológico humano. De otro, y este es un punto fundamental, ello se hace posible por la *desubstancialización* o –si se permitiera el término– la *deseiditización* planteada por Pico della Mirandola en el único caso del hombre. Esto constituye el principio de su carácter excepcional en lo creado y, a la vez, la condición de posibilidad de la razón más alta de su *dignitas*: la libertad de elegir-se, metafísicamente hablando. Así pues, la autodeterminación consiste en una definición que no se limita al ser moral sino que, en alguna medida, es también ontológica.

Tercero, las consecuencias de tal libertad de elección, tema central en el pensamiento tanto patrístico-medieval cuanto renacentista pero marginal en el antiguo, son, pues, fundantes del ser humano en cuanto “árbitro y soberano artífice de sí mismo”. Se talla el propio perfil a través de las elecciones que resultan de tal albedrío. Este se articula sobre la base de la inteligencia y la voluntad, pero opera sobre una suerte de bloque de mármol originario, el microcosmos, en el que cada uno realiza su propia escultura.

Al identificarse con alguno de los niveles de la realidad cuyos principios se reproducen en él, opta por un cierto ámbito del ser y, consecuentemente, se ubica en un orden determinado en la jerarquía del cosmos. En este sentido, se puede decir que todas las instancias de la tríada arquetipo, tesoro y sede están tan íntimamente relacionadas entre sí que la elección de cualquiera de ellas determina la de las dos restantes. La *facies* o el perfil que cada hombre dibuja en sí mismo es el correlato del arquetipo en las demás criaturas. Los *munera* conferidos a los otros seres constituirán el tesoro ontológico, escaso o prodigioso, de cada ser humano. En virtud de su elección, éste tendrá las prerrogativas, funciones y dones propios de aquel orden específico de la realidad por el que haya optado, confiriendo así a su existencia el sentido último y esencial de ese orden y poniéndolo en el lugar o *subsellium* que a dicho orden corresponde.

Cuarto, la inicial situación intermedia –recuérdese que Dios ubica a Adán en la mitad de lo ya creado– pone al hombre en condiciones de contemplar a distancia todos los ámbitos ontológicos que existen fuera de él, aunque sus principios también están reproducidos dentro de él a modo de *rationes seminales*, para discriminar entre ellos el que será el definitivamente suyo. Como se ha dicho, una vez cumplido esto, su imagen ya será de “perfil indefinido” y cada persona habrá completado, entonces, su principal e ineludible tarea.

Ahora bien, para llevar a cabo todo esto, y especialmente dado que se trata de una tarea personal, individual, se impone la necesidad del autoconocimiento como condición previa al ejercicio más alto de la libertad en la cocreación de sí mismo. En efecto, si es una pluralidad de bestias la que habita cada alma, es menester que cada uno conozca la más feroz entre ellas con el fin de someterla a su razón.

Es aquí donde confluye la otra gran tradición platónica en el pensamiento piquiano: la del “conócete a ti mismo” socrático, máxima que no pocos autores signan como una de las inspiraciones básicas del *Discurso sobre la dignidad del hombre*, al menos, en sus páginas iniciales, aquellas que conforman el manifiesto mismo del Renacimiento.

Con todo, creemos que es el *Heptaplus* el texto definitivo en este sentido. De hecho, en el Proemio a la exposición cuarta de esta obra, se lee la explícita remisión que hace el Mirandolano a la tesis platónica del autoconocimiento. Esta parte de la obra es crucial para nuestro tema, precisamente porque, dentro del comentario general a lo afirmado por la Escritura sobre toda la Creación, es decir, sobre el macrocosmos, la cuarta exposición está dedicada al mundo humano, específicamente, a la naturaleza del hombre. Allí se lee:

“Aun sin remitirnos a la sentencia de Delfos, en el *Alcibíades* Platón ha demostrado cuán útil y necesario es para el hombre el conocimiento de sí mismo. Y lo hizo de tal modo que no dejó casi nada para añadir de nuevo sobre este tema”.

Pero, más allá de la reivindicación general de este principio y de la célebre autoría platónica del mismo, la vinculación de la cuestión del bestiario íntimo con la del autoconocimiento se halla en el pasaje inmediatamente siguiente:

“Volvámonos, pues, hacia nosotros mismos y veamos cuántos bienes Dios creó para nuestra alma. Con el fin de que, por haber sido poco diligente en el conocimiento de ella misma, no escuche el Padre decir en los cánticos: ‘Si no te conoces a ti misma, tú la más hermosa entre las mujeres, vete y sigue las huellas de tu rebaño’”.

Naturalmente, al tratarse de una exégesis escrituraria sobre la Creación proliferan las citas del *Génesis*. Pero, en este caso, nuestro autor recurre aquí a una cita del comienzo del *Cantar de los Cantares*, donde, según una de las interpretaciones clásicas, la Reina representa justamente al alma humana. ¿Cuál es el principio de la pérdida para ella de sus más altas posibilidades, en especial, la de habitar con el Padre, como se leía en el *Discurso*? Precisamente el desviarse de sí misma, el renunciar a conocerse, porque esto significa desconocer las fieras a domar:

“Ved qué castigo nos espera –sigue el texto– por el *desconocimiento de nosotros mismos* [Entonces, no solo seremos desheredados; también] iremos *tras* las huellas de nuestro rebaño, de *los brutos que hay en nosotros* [...] ¿Qué hay más miserable que eso? ¿Qué hay más envilecedor y despreciable que ir detrás de las bestias, siendo que la naturaleza nos había antepuesto a ellas como guía?”

Por último, reaparece de esta manera la mención de la vocación originaria del hombre a ser antepuesto o sobrepasar todas las cosas, a alcanzar el alto destino que el optimismo piquiano le asigna. Pero se ha de insistir en que ello solo se hará posible sobre la base del autococonocimiento más íntimo y verdadero, al que ya Platón instaba.

Así pues, también en Pico della Mirandola, el célebre comentario de Whitehead acerca de que la historia de la filosofía occidental se puede considerar como una serie de notas a pie de página a Platón mismo, se verifica una vez más.