

La cuestión del *télos* de la vida moral en Pico della Mirandola

ERNESTO PRIANI SAISÓ

Universidad Nacional Autónoma de México

Todo intento por construir hoy una ética está destinado al fracaso. Una razón, según MacIntyre,¹ es que el abandono de la noción de fin (*télos*) de la vida moral durante el Renacimiento, ese territorio temporal que marca la ruptura entre el pensamiento medieval y el moderno, deja sin posibilidades de conciliación dos puntos medulares de la reflexión moral. Apunta:

...el efecto conjunto de la objeción secular a la teología protestante y católica, y de la objeción científica y filosófica al aristotelismo, fue eliminar cualquier noción del *télos*. A partir de que el punto central de la ética es [...] hacer que el hombre vaya de su estado presente a su verdadero fin, la eliminación de cualquier noción de naturaleza esencial y, con ello, el abandono de la noción de *télos*, deja atrás un esquema compuesto de dos elementos cuya relación resulta poco clara: por un lado, un cierto contenido para la moralidad —el conjunto de los mandamientos derivados del contexto teológico— y, por otro, una cierta visión de un hombre no educado conforme a su propia naturaleza.²

Para MacIntyre, esto explicaría por qué el proyecto de los filósofos morales del siglo xviii no podía tener éxito, pues “herederos de un conjunto de mandatos morales, por una parte, y, por otra, de una concepción de la naturaleza humana que había sido concebida para discrepar de los primeros”,³ no pudieron darse cuenta que dejaban atrás uno de los engranajes que le daban coherencia a esta inconsistencia: la noción de fin. Sin ella, como ha ocurrido hasta ahora, parece imposible reencontrar el camino hacia la vida moral.

A la luz de esta especulación, la discusión acerca del sentido de la *Oratio de dignitate hominis* de Pico della Mirandola cobra rele-

¹ Cf. Alastair MacIntyre, *After Virtue*, p. 53. Las traducciones son mías.

² *Ibidem*, pp. 54-55.

³ *Idem*.

vancia porque nos lleva a discutir la reflexión piquiana entre indeterminación humana y *télos* que no ha sido uno de los temas tratados por la crítica tradicional.

En efecto, la *Oratio* de Pico ha sido tomada por sus principales intérpretes durante la primera mitad del siglo xx, como una reflexión en que se establece definitivamente la defunción de la noción de naturaleza esencial del hombre. En esa medida, se ha dicho que es una defensa de la libertad humana entendida como total auto-creación. Pero esta lectura, sin embargo, no ha sido capaz de dar cuenta del proyecto moral que se describe en la *Oratio*, en buena medida porque se prescinde del tema del fin.

Lo que me propongo hacer aquí es mostrar que la reflexión de Pico parte del carácter indeterminado de la naturaleza humana para, desde ahí, discutir la necesidad de un fin que no está atado ni encuentra su fundamento en esa condición esencial del hombre, sino en la unidad.

Pico inicia su reflexión en la *Oratio* con el pasaje que constantemente se evoca:

Dios, Padre y sumo arquitecto, había construido ya esta casa del mundo que vemos, templo augustísimo de la divinidad. [...] Pero acabada su obra, el gran Artífice andaba buscando alguien que pudiera apreciar el sentido de tan gran maravilla, que amara su belleza y se extasiara ante tanta grandeza. Por eso, una vez acabada la obra, atestiguan Moisés y Timeo, pensó en crear al hombre.

El mejor Artesano decretó por fin que fuera común todo lo que se había dado a cada cual en propiedad, pues no podía dársele nada propio. En consecuencia dio al hombre una forma indeterminada, lo situó en el centro del mundo y le habló así: "Oh Adán: no te he dado ningún puesto fijo, ni una imagen peculiar, ni un empleo determinado. Tendrás y poseerás por tu decisión y elección propia aquel puesto, aquella imagen y aquellas tareas que tú quieras."⁴

Para hombres como Cassirer, Kristeller, Garin y otros, estas palabras—para utilizar una referencia de Kristeller—“tienen un timbre moderno, y se encuentran entre los pocos pasajes de la literatura filosófica del Renacimiento que ha complacido, casi sin reserva, a oídos modernos y existencialistas.”⁵

⁴ Giovanni Pico della Mirandola, *De la dignidad del hombre* p. 105.

⁵ P. O. Kristeller, *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, p. 92.

La razón de este entusiasmo, podemos leer en Cassirer, es que para él, Pico dice que “el mundo del hombre es de una naturaleza y de una peculiaridad tales que [...] no es el ser el que impone una dirección precisa y determinada al desenvolvimiento, sino que por el contrario la originaria dirección del desenvolvimiento determina y fija el ser...”.⁶ Así, por expresarlo en otras palabras, Pico señalaría que el hombre puede hacerse cargo de su propio ser; que él es capaz de determinar su propia existencia.

Si somos sinceros, esta interpretación hace fascinante a Pico, pero es excesiva para entender las ideas de un pensador que escribe durante el Renacimiento. Asegurar que en él, el desenvolvimiento determina y fija el ser del hombre es demasiado ambiguo. Puede significar, equivocadamente, que el hombre es increado: nadie, salvo él mismo, sería capaz de dar lugar a su existencia, algo totalmente impensable en Pico. El sentido de este pasaje, en realidad, es mucho más sutil.

Pico escribe, naturalmente, después de santo Tomás de Aquino. Sigue, pues, la idea tomista de distinguir en los seres contingentes la existencia de la esencia, como lo hace en sus “Tesis de acuerdo con la opinión de Aquino”.⁷ Para el caso que nos ocupa, sin embargo, es aun más importante la conclusión que, derivada de esta primera y en función del uso ambiguo que se da a los términos esencia y existencia, aparece en las “Conclusiones paradójicas que introducen las nuevas doctrinas en filosofía” en las que Pico afirma:

En las cosas creadas, de lo mismo se dice ser en relación con su actualidad, y esencia en relación con su determinación.⁸

Así pues, la indeterminación del hombre sólo se dice de su esencia y en ningún sentido de su existencia. En efecto, para Pico la existencia humana puede ser actual o en potencia, en tanto que la esencia puede ser determinada o indeterminada.

Determinación es, aquí, el equivalente a “definible”, por lo que la esencia es lo que responde a la pregunta “qué es lo que la cosa es”. Y eso ya nos enfrenta a una variación del sentido en lo afirmado por Pico en el pasaje citado más arriba, pues deja muy en claro que el hombre no es autor de su existencia, sino sólo autor de la manera en que la existe.

⁶ Ernesto Cassirer, *El individuo y el cosmos en la filosofía del Renacimiento*, p. 113.

⁷ Cf. G. Pico della Mirandola, *900 tesis*, 2.31 p. 228.

⁸ *Ibidem*, 3, 31 p. 403.

De esta forma, el hombre es, como el resto de los seres creados, un ser contingente que, sin embargo, ha de hacerse cargo del hecho de carecer de una esencia determinada. Por lo tanto, Pico rechaza la concepción esencialista de la naturaleza humana que subyace al modelo moral aristotélico, según la cual, la existencia actual del hombre es imperfecta en relación con su verdadera esencia que, por ello, se convierte en el fin de la vida moral. Al contrario, en Pico encontramos que, puesto que la esencia se ha vuelto indefinida, no puede constituir el fin de la vida moral. En consecuencia, la existencia actual del hombre no puede ser considerada como imperfecta en relación con un fin esencial. Rasgos, estos, que MacIntyre identifica como una de las causas de la imposibilidad de una ética.

Pero en Pico no hay propiamente una negación del fin, sino sólo un desplazamiento de éste, de la esencia particular del hombre, a la unidad del ser.

Para Pico en realidad, al hombre no le fue dado "crear" su propia esencia y ser lo que quiera ser. En palabras de Karine Safa, la libertad resulta ser en Pico "un don. El hombre no es el creador de su libertad",⁹ pues el hombre, en la medida en que es y quiera permanecer siendo hombre, necesita continuar indeterminado ya que esta es su condición esencial.

En efecto, Pico retoma del *Corpus hermeticum*, esa extrañísima obra de magia del siglo II de nuestra era, la idea de que el hombre es creado aparte del mundo. Este último tiene como origen el demiurgo, mientras que el primero tiene como origen al "primer Adán".¹⁰ Y es esta condición de extraño, de indeterminado en relación con el mundo de los seres determinados, la razón por la cual el hombre puede tomar la forma que quiera, pero ninguna de las formas puede definir al hombre.

Esto significa, según el *Corpus*, que al hombre le fue dado "transitar" de un lado al otro de la escala; hacerse con la esencia de todos los seres, del más bajo al más alto, pero sin detenerse nunca en una esencia en particular, sino moviéndose a través de todas, sin permitir jamás que se diga de él: es esto o es aquello, pues toda detención sería fijar su esencia a algo e, *ipso facto*, renunciar a su humanidad. "Si cultiva lo vegetal —dirá Pico— se convertirá en planta; si se entrega a lo sensual, será un bruto; si desarrolla la razón, se transformará en un viviente celestial; si la inteligencia, en ángel e hijo de Dios".¹¹

⁹ Karine Safa, *L'humanisme de Pic de la Mirandole*, p. 82.

¹⁰ Cf. *Hermetica. The Writings attributed to Hermes Trismegistus*, pp. 48-49.

¹¹ G. Pico della Mirandola, *De la dignidad del hombre*, p. 106.

Al hombre le quedan, entonces, dos opciones: o darse a sí mismo una esencia, pero renunciando con ello a su condición humana —caracterizada por la indeterminación—, o bien permanecer indeterminado; esto es, en un continuo movimiento a través de las esencias, sin una dirección o fin esencial, y por tanto, sin posibilidad de mejorar o de perfeccionar su propia esencia que sirva para justificar una elección y una preferencia.

Por eso, para Pico della Mirandola, la esencia del hombre es un simple transitar descualificado por las esencias de las cosas, una literal metamorfosis reiterada al infinito, que no distingue entre la belleza y la monstruosidad.

Y este asunto es tan radical, que el problema llega hasta el punto de establecer que no hay actos propiamente humanos, pues éstos o lo serían todos, o no lo sería ninguno. Y, bajo esta perspectiva, Pico toma distancia de santo Tomás.

En efecto, la reflexión moral tomista parte de la idea de que la acción humana puede ser definida a partir de su esencia, puesto que es aquella "que solo puede ser atribuida *per se* o como tal a agentes humanos [... por lo] que tiene su fuente en la razón y la voluntad. Facultades privativas de los hombres.¹² Así, para Tomás, los actos humanos, mismos que son objeto de moralidad, sólo serían aquellos que son resultado de lo que es propiamente humano.

Pero esto sería imposible para Pico. La razón es simple: en el terreno de las cosas y de los objetos tales actos son indistinguibles de los actos de los brutos u otros seres porque, ¿cuándo sabríamos que el acto es humano? A fin de cuentas, en la medida en que la esencia del hombre es indeterminada, es imposible hablar de actos esencialmente humanos o determinadamente humanos.

Y es por esto último, por la supresión del horizonte, y porque los actos humanos son ininteligibles como humanos, que la libertad para Pico es simplemente la condición problemática de la naturaleza humana a la cual corresponde dar un camino o, por utilizar un término derivado de Michel Foucault, la indeterminación de la esencia del hombre es su *sustancia ética*, es decir, la parte de sí que constituye "la materia principal de su conducta moral"¹³ con la cual se busca darle cierta forma a su esencia indeterminada.

Pero ¿cuál puede ser ésa? Para comenzar, Pico previene: "No convirtamos en perdición la opción libre y salvadora que nos deparó

¹² Ralph McInerny, "Ethics", en Norman Kretzmann & Eleonore Stump, eds., *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 197.

¹³ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*, p. 27.

la generosidad graciosísima del Padre, usando mal de ella [...]. Debemos ansiar lo más alto y tratar de conseguirlo con todas nuestras fuerzas”

Pero ¿cómo conseguir esto si no se cuenta con un fin que permita elegir una cosa y no otra? Dice Pico: “si insatisfecho con todas las criaturas [el hombre] se vuelve al centro de su unidad, él, que fue colocado por encima de todas las cosas, las superará a todas, hecho un mismo espíritu con Dios, envuelto en la misteriosa oscuridad del Padre”.¹⁴

Vemos, en primer lugar que la forma de no convertir en pérdida la libertad es “ansiar lo más alto”. Pero esto “más alto”, es presentado como un “volverse (del hombre) al centro de su unidad” pues de esa forma será “un mismo espíritu con Dios”. El papel que juega aquí la unidad, que tiene tintes teleológicos, ontológicos, teológicos y místicos, es fundamental para comprender el pensamiento moral de Pico y la relaciones entre naturaleza humana y su fin.

La cuestión de la unidad es, probablemente, uno de los temas más ricos de la discusión metafísica y moral del Renacimiento. No entraré de lleno en esa discusión: me limitaré, por lo pronto, a apuntar la existencia de la disputa entre Ficino y Pico que ha reseñado Michael Allen en torno a la naturaleza de la unidad,¹⁵ en la que Pico toma la posición de defender la tesis aristotélica de la preeminencia del ser sobre la unidad —en *De ente et uno*—, frente a la tesis neoplatónica sustentada por Ficino en su *Comentario al “Sofista”*, de la preeminencia del uno sobre el ser. Así, en *De ente et uno*, Pico sostiene:

Siendo, pues, Dios el que, como decíamos al principio, es todas las cosas (*omnia est*), retirada toda imperfección, si de todas las cosas retiras la imperfección que tiene cada una dentro de su género, y la particularidad de ese su género, lo que te queda es Dios. Dios, pues, es el mismo Ente, el mismo Uno, el mismo Bien e igualmente el mismo Verdadero. (p. 173)¹⁶

La unidad es aquí, como lo son los demás nombres con que se designa a Dios —Ente, Bien y Verdadero— resultado de “retirar la im-

¹⁴ G. Pico della Mirandola, *De ente y uno*, p. 107.

¹⁵ Cf. Michael Allen, *Icastes: Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's Sophist*, pp. 36 y ss.

¹⁶ Los dos textos capitales de Pico, *De ente et uno* y *Oratio de dignitate hominis*, aparecen en la misma edición, que lleva el título sólo del más famoso. Se indicarán únicamente las páginas de las citas, especificando en el texto a cuál de los dos tratados nos referimos.

perfección y particularidad” de todas las cosas. De manera que la unidad —como el bien y la verdad— es la conclusión de un método que postula que el incremento de la perfección de una cosa (su mayor realidad, su mayor bondad y su mayor verdad) es inversamente proporcional a la reducción de su número y viceversa. Es decir, un método, según el cual, entre más perfecta es una cosa, menor es su cantidad y al revés, que a un menor número de entes, corresponde una mayor la perfección de éstos. Un ejemplo lo da Pico, en el mismo tratado:

como la vida es un determinado Ente, la sabiduría un cierto Ente, e igualmente la justicia, si quitas a éstas la condición de particularidad y de las terminaciones definientes, lo que resta no será este o aquel Ente, sino el mismo Ente, el simple Ente, el universal Ente, no con la universalidad de la predicación, sino con la universalidad de la perfección (p. 172)

Este mismo movimiento, que permite encontrar la universalidad de la perfección, es útil para encontrar también la perfección del bien, es decir, el bien mismo:

Semejantemente la sabiduría es un determinado bien, porque es el bien que es la sabiduría y no el bien que es la justicia. Quita pues, como dice Agustín, esto, quita aquello, es decir, quita la particular limitación por la que la sabiduría de tal manera es un bien que no es el bien que es la justicia, y parecidamente la justicia de tal modo tiene la bondad de la justicia que no tiene la que es propia de la sabiduría, y entonces, envuelto en enigma, verás el rostro de Dios, a saber, todo el bien mismo, el bien simplemente, el bien que es el bien de todo bien. (p. 172)

No nos equivocamos si decimos que en Pico la vida moral consiste precisamente en ese movimiento que —en el plano especulativo—, lleva a través de la unidad, a la Entidad, el Bien y la Verdad. Pues no otro parece ser el sentido del pasaje de la escala de Jacob en la *Oratio*, pues

Previamente debemos ser entrenados e instruidos para avanzar debidamente grada a grada. Así no nos caeremos nunca de la escala y encaminaremos nuestros movimientos de subida y de bajada por ella. Y una vez hayamos conseguido esto —sea por vía del discurso, sea por la vía de la razón—, vivificados por el espíritu de los Querubines, discurriendo por los grados de la escala,

es decir, de la naturaleza, recorreremos todas las cosas con un movimiento del centro al centro. Entonces, o bien descendemos disolviendo el uno en la pluralidad —con la fuerza titánica de Osiris— o ascenderemos, recogiendo los miembros de Osiris —devolviéndolos a la unidad con fuerza apolínea. Para llegar, finalmente a la consumación y a la quietud de la felicidad teológica en el seno del Padre que está en lo más alto de la escala. (p. 111)

Este movimiento “del centro al centro”, es el que define la ética de Pico. Dentro de él, es la unidad —que encontramos ascendiendo por la escala o disolviéndose en la pluralidad— lo que se ha tornado el fin de la vida moral. Y lo es por que gracias a la unidad podemos tener una idea del arriba y del abajo, pues eso y no otra cosa es lo que significa el que no caigamos de la escala.

En ese sentido, la unidad es fundamento y es meta de la vida moral en Pico. Principio, en tanto establece una dicotomía: las nociones de arriba y abajo, y meta, en tanto que define una dirección para la vida moral. Por ello puede ocupar el lugar que antes ocupaba la esencia humana. Pues en ella se funda la posibilidad de elegir de manera diferenciada y, en esa elección, avanzar en dirección a un fin. Pero, ¿por qué la unidad y no el bien?

Ciertamente Pico identifica en los pasajes de *De ente et uno* la unidad con el bien, al igual que con la entidad y con la verdad. En este sentido, y a diferencia de Ficino, no ve la unidad como algo diferente de la entidad, la bondad o la verdad, sino como una más de esta serie de principios de todo lo existente.

La unidad es, entonces, un principio común a la entidad, la bondad y la verdad; como la entidad lo es de la unidad, la bondad y la verdad, y la verdad del resto, etcétera.

Sin embargo, hay en Pico una suerte de preferencia por la unidad pese a que no constituye, en sentido estricto, algo distinto del bien. Y esto es quizás porque el bien, para el florentino, no puede ser postulado como fin de la vida humana —esa vida humana que es concebida como indeterminada—, sino sólo en la medida en que se identifica con la unidad.

A final de cuentas, frente a la necesidad de dar forma a la libertad humana, la unidad es, más que el bien, la que se contrapone a la condición humana meramente libre —para la cual lo monstruoso es indiferente y, por lo tanto, la unidad puede constituirse como el fin para la libertad, incluso como la condición esencial de libertad. La unidad es, así, la verdadera dirección del hombre libre que, sin re-

nunciar a su libertad, encuentra un fin, y con ello la posibilidad de establecer diferencia entre las cosas.

Pico desmonta uno de los engranajes fundamentales de la ética hasta entonces: la determinación de la esencia del hombre. Al hacerlo, la ética aristotélica y la tomista pierden uno de sus elementos básicos, pues ambas dependen, estructuralmente, de tal determinación. Sin embargo, Pico no abandona la estructura básica de la ética aristotélica. Pues a pesar de disolver aquel elemento que constituía el fin del hombre para la ética de Aristóteles, y el principio para reconocer el acto humano del tomismo, mantiene la idea de que hay un fin del hombre y que este fin es el principio discriminador de lo humano: la unidad.

Así, en lugar de que el hombre persiga su propia esencia, ha de buscar la unidad. En consecuencia, los actos humanos son aquellos que tienden hacia lo uno. Pero esto, que en conclusión parece simple, tiene implicaciones complejas que sólo atisbaremos.

Pico entiende el fin del hombre como aquello que es todas las cosas (*omnia est*), pero en tanto que es uno, no en tanto que puede ser muchos. Y ésta es la diferencia entre la divinidad y el hombre: la unidad de la primera, frente a la multitud del segundo.

De este modo, la ética de Pico se funda en que el hombre alcance su fin en ser él mismo divino; en encarnar la unidad divina en la pluralidad de la existencia humana; en distinguir lo bueno de lo malo en pos de la unidad; en conciliar lo que parece opuesto, y en establecer jerarquías y subordinar unas cosas a otras. Lo dice así en *De ente et uno*:

Porque no somos uno si nos atamos al sentido curvado hacia abajo y la razón mirando hacia arriba con el pacto de la virtud, y, en vez de ello, servimos como a dos príncipes dentro de nosotros alternativamente, unas veces a Dios, según la ley de la razón, y otras a Baal, según la ley de la carne, con lo que se destruye de seguro nuestro reino dentro de sí dividido... (p. 188)

Bibliografía

- ALLEN, Michael, *Icastes: Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's "Sophist"*. Oxford, University of California Press, 1989.
- CASSIRER, Ernest, *El individuo y el cosmos en la filosofía del Renacimiento*, trad. Alberto Bixio. Buenos Aires, Emecé, 1951.
- FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*, trad. Martí Soler. México, Siglo XXI, 1988.

- Hermetica. The Writings attributed to Hermes Trismegistus*, trad. & ed., Walter Scott. London, Solos Press, 1980.
- KRISTELLER, P. O., *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, trad. María Martínez Pe aloza. México, Fondo de Cultura Económica, 1974.
- MACINTYRE, Alastair, *Alter Virtue*. Bloomington, University of Notre Dame Press, 1984².
- MCINERNY, Ralph, "Ethics", en Norman KRETZMANN & Eleonore STUMP, eds., *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni, *900 Theses*, trad. A. S. Farmer. Arizona, Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1998.
- PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni, *De ente et uno, De la dignidad del hombre*, trad. Luis Martínez Gómez. Madrid, Editora Nacional, 1984.
- SAFA, Karine, *L'humanisme de Pic de la Mirandole*. Paris, VRIN, 2001.