

Ordo Palladicus: Los ángeles, el hombre y el filósofo en la Oratio de Giovanni Pico Della Mirandola

Julián Barenstein
UBA-CONICET
aneleutheroi@yahoo.com.ar

Resumen

Los ángeles, la comprensión de su naturaleza, la identificación de sus funciones, el establecimiento de su jerarquía y la relación de éstos con los poderes eclesiásticos y seculares han sido puntos recurrentes en el meditar de filósofos y teólogos desde el período patrístico hasta —por lo menos— el Renacimiento. Hacia finales del s. XV, Giovanni Pico Della Mirandola, partiendo del espectro abierto por la corriente humanista y la filosofía de la escuela neoplatónica de Florencia pero sin desestimar los diversos antecedentes, desarrolla su propia concepción de la jerarquía angélica, la cual implica una resignificación de la misma, principalmente entorno a la relación de los ángeles con el hombre y, especialmente, con el filósofo. Así pues, en este trabajo nos proponemos dar cuenta de las innovaciones efectuadas por el Mirandolano en su famosa *Oratio* —llamada más tarde “*Oratio de hominis dignitate*”—, diferenciándolas de las dilucidaciones de sus predecesores.

Palabras claves

Renacimiento, neoplatonismo, humanismo, Picco Della Mirandola

Introducción

Gran parte de la historiografía de la Edad Media ha dividido la especulación sobre los ángeles en dos grandes períodos, el anterior al s. XIII y el posterior a éste. El primero estaría signado por una cierta asistematicidad y un discurso de tenor más bien misterioso-teológico antes que filosófico acerca de las criaturas celestiales y sería heredero de toda la tradición patrística. El segundo, se caracterizaría precisamente por lo contrario, es decir, por la rigurosidad que diversos pensadores imprimen en sus indagaciones sobre el tema tras el influjo del recién redescubierto Aristóteles.⁹

Si bien, en términos generales no es posible desmentir esta división, creemos que no hace justicia a otros factores y actores que desdibujan la nítida frontera del s. XIII. En efecto, no solo existen conceptualizaciones divergentes y casos excepcionales en cada uno de estos períodos (como los de Scoto Eriúgena¹⁰ y Abelardo), sino también

⁹ Vale esto también para la investigación sobre la naturaleza, poder y acciones de los demonios. En lo que se ha llamado la “demonología del primer milenio” el demonio es considerado un ser débil, expulsado incluso de las ciudades, habitando un desierto real y espiritual que el monje está llamado a conquistar. Hacia el s. XIII —principalmente a partir del *De Universo* de Guillermo de París— comenzará la “demonología del segundo milenio” con un proceso que hará eclosión en el s. XV, en el cual el poder de los demonios, tenidos por seres sin poderes sobrenaturales, se ve acrecentado por los nuevos conocimientos acerca del mundo natural. La magnificación del poder demoníaco que transforma paulatinamente a los demonios en magos, es decir, conocedores absolutos de la naturaleza, será uno de los ingredientes fundamentales para desatar la caza de brujas del año 1430. (Cf. Brakke, D., *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*, Harvard, Harvard University Press, 2006, esp. pp. 3-23. Cf. también Maggi, A., *In the Company of Demons*, Chicago-London, Chicago University Press, 2006, esp. pp. 104-138.)

¹⁰ Según Jacques Le Goff, el primer tratamiento sistemático de los ángeles es el que lleva a cabo Juan Escoto Eriúgena en el s. IX. (Cf. Le Goff, J., *En busca de la Edad Media*, Buenos aires, Paidós, 2007, p. 137)

otros que apuntan a una cierta continuidad (como el de san Bernardo y los Cistercienses). Vale esto también para la angelología renacentista y en particular la que aquí nos interesa: la de Giovanni Pico en su expresión más original, la de la *Oratio de Hominis dignitate*.¹¹

I

Para comprender, pues, la relevancia y originalidad de la concepción piquiana es necesario atender a tres elementos principales que harán eclosión en su angelología: (1) el conjunto de fuentes principales sobre los ángeles y su interpretación, (2) la función que se les ha asignado en la historia de la Salvación y (3) su jerarquía y la relación de cada una con los poderes terrenales.

(1) La fuente primera y fundamental de la angelología es la Biblia; fuente no solo de las teorizaciones más elaboradas, sino también de la mayoría de los problemas, p.e., el que se refiere a la determinación del momento exacto de la creación de los ángeles. Las Escrituras no parecen decir nada al respecto: la primera mención de una criatura celestial es la que aparece en *Génesis 3, 22 (Vulgata)* o *24 (Reina-*

¹¹ Pico no solo trata de los ángeles en la *Oratio*, sino también en otros textos, entre los que sobresale el *Heptaplus*. En esta obra, ciertamente mucho más elaborada desde el punto de vista estilístico que otras tantas, el Mirandolano se remite a una explicación más tradicional de la naturaleza y funciones angélicas. (Cf. *Heptaplus*, III, 1-7)

Valera) y se trata de un querubín,¹² un tipo de ángel que la tradición posterior ubicará en medio de la jerarquía superior.

La falta de referencias exactas dio lugar a la aplicación de diferentes tipos de exégesis:¹³ el literal, el alegórico, el moral o tropológico, el anagógico¹⁴ y en el s. XIII, donde se prioriza el literal y el anagógico, se les sumará el parabólico.¹⁵

Al compás de la exégesis alegórica, Filón de Alejandría pensó que la creación de los ángeles venía señalada en la Torá en el pasaje donde Moisés expresaba que Dios había creado el cielo y la tierra¹⁶ y que en “cielo” estaba incluida toda criatura espiritual. Agustín, siguiendo sus pasos de lejos, postuló que Dios había creado todo de una sola vez, incluso los ángeles.

Más tarde, la escuela de Laón y Guillermo de Auxerre, sostuvieron que la creación se había desarrollado progresivamente, y que convenía, por tanto, investigar qué lugar le correspondía a los

¹² En el AT se los menciona noventa y una veces. El nombre mismo de querubín, forma fosilizada del plural hebreo *kherubim*, significa “repleto de conocimiento” o bien “el que intercede”. De ahí que haya sido considerado precisamente como una suerte de sabio celestial y, al mismo tiempo, como ocupando un lugar intermedio en la jerarquía superior, entre el trono y el serafín. (Cf. Guiley, R. E., *Encyclopedia of angels*, New York, Visionary Living, 2004², pp. 81ss)

¹³ No se afirma aquí que sea el problema en cuestión el que da origen a los diversos tipos de exégesis, sino más bien, que el mismo se debe a problemas de este tipo.

¹⁴ Los último tres de estos cuatro tipos de exégesis clásicos, fueron identificados con las virtudes teologales a partir de los escritos de Casiano (s. V). En efecto, el alegórico corresponde a la *Fides*, el tropológico a la *Caritas* y el anagógico a la *Spes*. Según Buenaventura, hay alegoría cuando por medio de un hecho se indica otro hecho que hay que creer, sentido moral o tropológico, cuando por algo que se ha hecho se da a entender otra cosa que se ha de hacer, anagógico, una suerte de conducción hacia arriba, cuando se da a entender lo que se ha de desear: la eterna felicidad de los bienaventurados. (Cf. *Breviloquium, prol.*, 4, 1)

¹⁵ Tomás define el sentido parabólico como contenido en el alegórico específicamente en lo referido a las palabras que pueden significar algo propiamente y otra cosa figurativamente. (Cf. *Summa Theologiae* I. q. 1 a10.)

¹⁶ *Génesis*, I, 1.

ángeles —sí es que alguno les correspondía— en este progreso creacional. Así, Pedro Lombardo, ya en el s. XII, sostendría que Dios había creado los ángeles y la materia prima el primer día, y todo lo demás a lo largo de seis. Empero, el autor de las *Sentencias* dejó tantos problemas sin resolver que el s. XIII, siglo del florecimiento de la angelología, dio lugar a las más audaces elucubraciones.

En el siglo de la Escolástica descuellan por sus investigaciones sobre los ángeles Tomás y Buenaventura. El primero dedica en su *Summa* unas extensas catorce *quaestiones* al tratamiento de los ángeles confirmados y caídos,¹⁷ mientras que el segundo, en casi todas sus obras hace referencia a ellos: bien ganados tuvieron sus títulos de *doctor angelicus* y *doctor seraphicus*.

Sea de ello lo que fuere, cada uno de estos autores terminó por convertirse en una autoridad más o menos valuada, con sus correspondientes seguidores y detractores.

(2) El marco último de referencia en el que se desarrolla la especulación sobre los ángeles y su función es la historia de la Salvación. El prof. David Keck ha dividido esta historia en seis partes (1) Creación, Confirmación y Caída de los ángeles, (2) el tiempo anterior a la Ley, (3) presentación de la ley —edad que se extiende desde Moisés hasta Cristo—, (4) la Encarnación, (5) la Era de la Iglesia

¹⁷ *Summa Theologiae*, I, q. 50-64.

y (6) el Juicio Final, en cada una de las cuales a los ángeles les correspondería una función determinada.¹⁸

A partir de tal esquema, ciertamente plausible, los ángeles estarían presentes desde el inicio de los tiempos y serían llamados a realizar ciertas acciones y cumplir determinadas funciones. El problema reside en determinar cuáles podrían ser éstas y cuándo y dónde podrían ser llevadas a cabo; todo esto será desarrollado conjuntamente con establecimiento de su jerarquía.¹⁹

(3) La noción de jerarquía es central en el imaginario medieval y en tierra cristiana se articuló trinitariamente. Vale esto también para los ángeles.

En lo que hace a las jerarquías angélicas, la fortuna estuvo de parte de dos pensadores: Gregorio Magno y el pseudo-Dionisio Areopagita. La concepción del primero, presenta a los ángeles como poseyendo funciones y responsabilidades bien diferenciadas. La del segundo, impregnada de neoplatonismo, es inflexible y absolutamente delimitada: en ésta el orden superior transmite el conocimiento y los

¹⁸ No debe esto confundirse con las célebres Siete Edades del Mundo. Si bien a lo largo de la historia de la teología cristiana se ha modificado este esquema una y otra vez, entre toda la maraña de problemas que el mismo ha suscitado nos parece digno de mencionar aquél cuya resolución marca una diferencia crucial: ¿la séptima Edad del mundo, pertenece o no al plano temporal? Agustín sostuvo la respuesta negativa. Para el obispo de Hipona el clímax de la historia ya había ocurrido con la Encarnación, el resto era un período de espera, de arrepentimiento, etc. Joaquín de Fiore respondió que sí, y anunció para 1260 el paso del segundo al tercero y último de los *stati* en los que había distribuido la Edades. (Cf. Bull, M., *La teoría del Apocalipsis y los fines del mundo*, México, FCE, 2000, pp. 109-132. Cf. también Keck, D., *Angels and Angelology in the Middle Ages*, USA, Oxford University Press, 1998, pp. 15ss y *De vera religione*, XXVI-XXVII)

¹⁹ Uno de los primeros textos que trata todos estos temas de manera conjunta es el *De Casu Diaboli* de Anselmo de Aosta.

mandatos hasta el inferior, el único que interactúa directamente con el mundo.

Tan extendida fue la influencia de una y otra que los Cistercienses, con Bernardo a la cabeza, utilizaron la de Gregorio hasta entrado el s. XII, siglo en el que se da una suerte de *revival* dionisiaco, que terminará por imponer la jerarquía descrita en el *Corpus Areopagiticum*.

Los ecos de la contienda resonaron tan fuerte que incluso el propio Dante toma partido en la *Commedia*, al decir que cuando Gregorio llegó al cielo, al darse cuenta de su error, de sí mismo se reía.²⁰

Por su parte, Buenaventura, en las abundantes páginas que dedica al tema, da cuenta de una mezcla de ambas tradiciones. En un esquema, más bien conservador, escribe que los ángeles son espíritus con un ministerio determinado, subordinado enteramente a Cristo y su obra salvífica. Así, los ángeles sirven al plan providencial de Dios en un gran número de actividades, v.g., ofician de ministros, mensajeros, reveladores, castigadores, trabajadores, etc.²¹

Sin embargo, más allá de las diversas innovaciones, la autoridad sobre las jerarquías seguirá siendo el pseudo-Dionisio. Éste había dividido a los ángeles en tres jerarquías: superior, media e inferior; a cada una dividió a su vez en serafines, querubines y tronos, dominaciones virtudes y potestades, y principados, arcángeles y

²⁰ Cf. *Commedia, Paradiso*, XXVIII, 134-135.

²¹ Se trata de las mismas funciones que les asignan la mayoría de los autores que sólo Orígenes y, más tarde, los Cátaros se habían atrevido a cuestionar. (Cf. Keck, D., *Angels and Angelology in the Middle Ages...* pp. 47-68.)

ángeles.²² Al mismo tiempo, apuntaba a una coincidencia de la jerarquía angélica con la eclesiástica, a la que estructurando los datos de la Biblia, dividió no en tres sino en dos tríadas, siendo la primera la de jerarcas u obispos, sacerdotes y ministros o diáconos y la segunda, la de los monjes, el pueblo y los catecúmenos.²³

Lo que produce no una ruptura sino un cambio de paradigma en el s. XIII es el reingreso de Aristóteles en Occidente y, en especial, sus doctrinas sobre las inteligencias separadas a las que hemos de sumar toda una batería de nuevos conceptos sobre la naturalezas de las cosas. Hablamos de cambio de paradigma sin ruptura atendiendo a que los nuevos conceptos serán aplicados hasta bien entrado el s. XVI a la solución de los problemas que planteaba Pedro Lombardo en sus *Sentencias*. Tales problemas son, entre otros, la ya mencionada creación de los ángeles, el tiempo preciso de la creación de los ángeles, el lugar en donde fueron creados, las cualidades de los ángeles al momento inmediato de su creación, la caída y confirmación, la ubicación y el poder de los ángeles caídos, los atributos cognitivos, morales y físicos, la corporeidad de ángeles y demonios, las jerarquías angélicas, los ángeles guardianes.²⁴

²² Cf. *Caelestis Hierarchia*, VI-IX.

²³ Cf. *Ecclasiastica Hierarchia*, V-VI.

Un esquema y coincidencias similares será teorizado, entre otros, por Honorio de Autun, Alan de Lille, Guillermo de Auvernia y, el ya mencionado, Buenaventura. (Cf. Luscombe, D., "The Hierarchies in the Writings of Alan of Lille, William of Auvergne and st Bonaventure" en Iribarren, I.-Lenz, M. (eds.), *Angels in Medieval Philosophical Inquiry*, Hampshire, Ashgate, 2008, Chp. I, pp. 15-28)

²⁴ Paralelamente al desarrollo y amplificación del tratamiento, por así decir, erudito de los ángeles iniciado en el s. XI, pero que aflora en todo su esplendor en el s. XIII, subsiste una tradición subalterna y popular, bajo cuyo influjo los ángeles habrían sido introducidos en la liturgia. Tal

Por otra parte, conviene tener en cuenta que la célebre condena del obispo Tempier de 1277, alcanzó algunas de las tesis sostenidas por los escolásticos —y entre ellos las de Tomás—sobre los ángeles o bien acerca de ciertos temas estrechamente relacionados con ellos.²⁵ Así pues, quienes comentaron las *Sentencias* del Lombardo después de dicha condena se vieron arrinconados ante un callejón sin salida, cuya escapatoria dependía de la altura de su vuelo especulativo, p.e., se condenó la tesis de la ubicación de los ángeles *per operationem* porque llevaba a postular su ubicuidad, algo que habían sostenido Tomás de Aquino y Egidio Romano. Después de la condena, Pierre de Jean Olivi, Mateo de Aquasparta, Ricardo de Mediavilla, Duns Scoto, y otros tantos, explicaron la ubicación de los ángeles recurriendo no a las operaciones angélicas sino a su esencia (*per se*).²⁶

tradicón angelológica cobra renovadas fuerza con el humanismo del s. XII (principalmente de la escuela Chartres) y la invención de los ángeles custodios. Un ejemplo de ello es el culto del ángel Miguel, presente desde la Era patristica hasta la temprana Modernidad. En otro orden de cosas, el segundo concilio de Nicea (787) contra los iconoclastas impulsó las reproducciones de ángeles con un envión que duraría hasta hoy. La aparición de los primeros ángeles sonrientes en la Francia del s. XIII y las representaciones de ángeles como niños desde el s. XIV en adelante, deben ser comprendidas como diferentes manifestaciones culturales de esta misma ideología.

²⁵ Ejemplo de lo primero son las tesis 76 y 218 (*Quod angelus nichil intelligit de novo y Quod intelligentia, vel angelus, vel anima separata nusquam est*), de lo segundo 19, 70 123 (*Quod anima separata nullo modo patitur ab igne, Quod intelligentiae, sive substantiae separatae, quas dicunt aeternas, non habent propter proprie causam efficientem, sed metaphorice, quia habent conservantem causam in esse; sed non sunt factae de novo, quia sic essent transmutabiles y Quod intellectus agens est quaedam substantia separata superior ad intellectum possibilem; et quod secundum substantiam, potentiam et operationem est separatus a corpore, nec est forma corporis humani.*). Cf. también 5, 69, 71, 72, 73, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 111, 113, 116, 123, 124, 204 y 219.

²⁶ Cf. Suarez- Nani, T. “Angels, Space and Place: The Location of Separate Substances according to John Duns Scot” en Iribarren, I.-Lenz, M. (eds.), *Angels in Medieval Philosophical Inquiry*, Hampshire, Ashgate, 2008, pp. 89-111.

Con el trasfondo de lo dicho hasta aquí, vayamos ahora a la *Oratio piquiana*.

II

La *Oratio de hominis dignitate*, como se la llamó más tarde, es un texto de 1486, escrito para ser leído como antesala en una proyectada, más no realizada, asamblea de todos los sabios. El plan de Pico era que la reunión tuviese lugar en Roma, donde él, con tan solo veinticuatro años, pensaba discutir con los presentes, en forma de ataque y defensa, el contenido de novecientas *conclusiones de omni re scibile*, que el mismo había compendiado. Pretendía con tamaña empresa sentar las bases para una *pax philosophica* que posibilitara una ulterior *pax fidei*.

En la primera parte del texto, Pico emprende la exégesis de los primeros versículos del Génesis para dar cuenta de las circunstancias excepcionales de la creación del hombre, demostrando que éste se encuentra en óptimas condiciones para llevar a cabo la ciclópea tarea. En la segunda, enuncia los temas a tratar y postula una suerte de cristología inmanente que campea a lo largo de las doctrinas más heterodoxas. Aquí nos centraremos en la primera parte.

La retórica piquiana, desde las primeras líneas, apunta a una comparación del hombre con los ángeles. Retomando la famosa sentencia de Hermes Trismegistos, “*Magnum, o Asclepi, miraculum est homo*”,²⁷ y declarando que la misma coincidiría en espíritu con la de

²⁷ *Oratio*, § 1, 2

muchos otros autores,²⁸ advierte que las razones aducidas para sostenerla lo llevarían a admirar antes a los ángeles que a los hombres.²⁹ Más, si el hombre es efectivamente un *magnum miraculum*, hay que demostrarlo. Así, Pico se propone exponer la causa de ello desarrollando su propia interpretación de lo sucedido en el momento de la creación de Adán.

Habiendo ya —sigue el Mirandolano— “*Pater architectus Deus*”,³⁰ fabricado y organizado tanto el mundo sublunar como la región celeste y supraceleste,³¹ deseó que hubiese alguien capaz de contemplar y amar la belleza de su obra. Concibió, entonces la idea de crear al hombre, *universi contemplator*. Pero por ser el último ser creado, no se le había reservado ningún *archetypus*, ningún *thesaurus*, ni ningún *subsellis* en el cual pudiese residir.³² “*Archetypus*”, alude — para utilizar la denominación del *Commento* piquiano— al “*essere ideale*” del hombre, y se encuentra relacionado al adjetivo “*Architectus*”, reservado en esta ocasión a Dios y que señala su facultad

²⁸ *Ibid.*, § 1, 1

²⁹ *Horum dictorum rationem cogitanti mihi non satis illa faciebant, quae multa de humanae naturae praestantia afferuntur a multis: esse hominem creaturarum internuntium, superis familiarem, regem inferiorum; sensuum perspicacia, rationis indagine, intelligentiae lumine, naturae interpretem; stabilis evi et fluxi temporis interstitium, et (quod Persae dicunt) mundi copulam, immo hymeneum, ab angelis, teste Davide, paulo deminutum. (Oratio, § 2, 3)*

Magna haec quidem, sed non principalia, idest quae summae admirationis privilegium sibi iure vendicent. Cur enim non ipsos angelos et beatissimos caeli choros magis admiremur? (Oratio, § 3, 5)

³⁰ *Oratio*, § 4, 10.

³¹ El adjetivo *architectus* subraya en Dios su papel de creador, al mismo tiempo que por éste, el texto de la *Oratio* se alinea con lo expresado en el *Commento*.

³² *Iam summus Pater architectus Deus hanc quam videmus mundanam domum, divioitatis templum augustissimum, archanae legibus sapientiae fabrefecerat. Supercelestem regionem mentibus decorarat; ethereos globos aeternis animis vegetarat; excrementarias ac feculentas inferioris mundi partes omnigena animalium turba complebat. Sed, opere consumato, desiderabat artifex esse aliquem qui tanti operis rationem perpenderet, pulchritudinem amaret, magnitudinem admiraretur. Idcirco iam rebus omnibus (ut Moses Timeusque testantur) absolutis, de producendo homine postremo cogitavit. Verum nec erat in archetipis unde novam sobolem effingeret, nec in thesauris quod novo filio hereditarium largiretur, nec in subselliis totius orbis, ubi universi contemplator iste sederet. (Oratio, § 4, 10-14)*

de crear como la más preeminente. “*Thesaurus*” se refiere a lo propio y más sobresaliente de cada criatura, es decir, a la riqueza ontológica propia de cada ente. Y “*subsellis*”, indica el lugar que cada ente ocupa en la *scala creaturarum*.

Decidió, entonces Dios, que como no podía dar al hombre nada *proprium*, es decir, exclusivo, le daría todo lo que había concedido a los otros seres.³³ Así, lo hizo una “*indiscretae opus imaginis*”³⁴ (obra de perfil indefinido),³⁵ lo puso *in mundi meditullio*³⁶ en el medio del mundo (en el medio del mundo) y le dijo:

“*No te di, Adán, ni un lugar determinado (sedes), ni un aspecto propio (facies), ni una prerrogativa tuya (munus), con el fin de que el lugar, el aspecto y las prerrogativas que tu elijas, todo eso obtengas y conserves, según tu intención y tu juicio. La naturaleza definida de los otros seres está contenida en las precisas leyes por mí prescriptas. Tú, en cambio, no constreñido por estrechez alguna, te la determinarás según el arbitrio en cuyas manos te puse.*”³⁷

³³ *Statuit tandem optimus opifex, ut cui dari nihil proprium poterat commune esset quicquid privatum singulis fuerat. (Oratio, § 5, 17)*

³⁴ *Oratio, § 5, 18.*

³⁵ Traducción de Magnavacca, S., p. 207.

³⁶ Cf. *Oratio, § 5, 18.*

³⁷ *Nec certam sedem, nec propriam faciem, nec munus ullum peculiare tibi dedimus, o Adam, ut quam sedem, quam faciem, quae munera tute optaveris, ea, pro voto, pro tua sententia, habeas et possideas. Definita caeteris natura intra praescriptas a nobis leges coercetur. Tu, nullis angustiis coercitus, pro tuo arbitrio, in cuius manu te posui, tibi illam prefinies. Medium te mundi posui, ut circumspiceres inde comodius quicquid est in mundo (Oratio, § 5, 18-19.)* La traducción es procede de *Discurso sobre la Dignidad del Hombre*, Estudio preliminar, traducción y notas de Magnavacca, S., Buenos Aires, Editorial Winograd, 2008, p. 207.

Adam, el hombre, no constreñido por ley alguna, valiéndose *pro voto, pro sua sententia, pro suo arbitrio*, podrá determinar su *sedes, facies* y *munus*. “*Sedes*” remite a “*subsellis*”, “*facies*” a “*archetypus*” y “*munus*” a “*thesaurus*”, como si se tratase de diversas palabras que significan lo mismo, pero desde un punto de vista diferente. “*Archetypus*”, “*thesaurus*” y “*subsellis*” son los nombres que reciben “*facies*”, “*munus*” y “*sedes*”, desde el punto de vista divino en su relación con la Creación, los otros tres atienden a la perspectiva del hombre, que podrá forjar su *facies*, pero no su *archetypus*, esto sería un absurdo, pues no habría distinción entre Dios y *Adam*.

Ahora bien, este hombre sin *archetypus* que Pico llama a dibujarse no es —como se ha creído— expresión de un existencialismo *ante litteram*, antes bien, es un microcosmos:

“*Al hombre naciente (homo nascens) el Padre le confirió simientes (semina) de toda especie y gérmenes (germina) de toda vida. Y según como cada hombre los haya cultivado, madurarán en él y le darán sus frutos. Si fueran vegetales, se hará planta; si sensibles, se embrutecerá, 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 repliega 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, estará por encima de todas ellas.*”³⁸

³⁸ *Nascenti homini omnifaria semina et omnigenae vitae germina indidit Pater. Quae quisque excoluerit illa adolescent, et fructus suos ferent in illo. Si vegetalia planta fiet, si sensualia obrutescet, si rationalia caeleste evadet animal, si intellectualia angelus erit et Dei filius. Et si*

Una vez establecido el carácter microcósmico del hombre, éste se revela como condición de posibilidad de los alcances ontológicos de su libertad, en tanto que es considerado como conteniendo en sí, en potencia, todos los seres que componen la jerarquía de lo creado.

El *homo nascens*, es decir, *Adam*, tiene en sí una serie de elecciones posibles que comprenden todo el espectro de lo creado; espectro que, conviene subrayar, recién aquí se nos revela. El hombre posee, en el plano corporal, la vida vegetal y animal; y en el plano espiritual, la vida racional e intelectual y su elección determinará cuál de estas semillas dará frutos, es decir, cual devendrá en acto. Pero, debemos preguntarnos, ¿cómo es que puede efectivamente elegir ser un ser u otro? La respuesta no es menos sorprendente que la pregunta: el hombre —nos dice Pico— no es aquello que vemos. Así como a la planta no la hace la corteza, ni al buey su cuero, ni al cielo su forma circular, ni al ángel su separación de todo cuerpo, sino la naturaleza insensible, el alma bruta y sensual, la recta razón, y la inteligencia espiritual respectivamente.³⁹ Así, al hombre no lo hace aquello que percibimos con los sentidos, sino su parte superior, la naturaleza más elevada de las que confluyen en él: el alma racional.⁴⁰ De este modo, si

nulla creaturarum sorte contentus in unitatis centrum suae se receperit, unus cum Deo spiritus factus, in solitaria Patris caligine qui est super omnia constitutus omnibus antestabit (*Oratio*, § 6, 28-30.) La traducción procede de La traducción es procede de *Discurso sobre la Dignidad del Hombre...*, p. 209.

³⁹ *Neque enim plantam cortex, sed stupida et nihil sentiens natura; neque iumenta corium, sed bruta anima et sensualis; nec caelum orbiculatum corpus, sed recta ratio; nec sequestratio corporis, sed spiritalis intelligentia angelum facit.* (*Oratio*, § 7, 40)

⁴⁰ Pico había sugerido esto en el *Commento* (Cf. *Commento*, III, II)

actúa como una planta, se convertirá en planta,⁴¹ es decir, si *Adam*, ni celeste ni terrestre,⁴² imita, a la manera de los camaleones,⁴³ la vida de los vegetales, será una planta; si la de los animales de labor, será una bestia; si con recta razón, como un filósofo, todo lo discierne, será un animal celeste; si imita la de un puro *contemplator*, será un espíritu más augusto revestido de carne humana.⁴⁴

En los últimos casos, como es evidente, la elección soslaya el cuerpo y se orienta hacia la transformación del hombre en un filósofo, un ángel o a la unión con Dios.

Centrándonos en la segunda de estas transformaciones, se ha de notar que Pico divide a los ángeles en Serafines, Querubines, y Tronos —es decir, de acuerdo con el último tríptico de la jerarquía según Dionisio— y exhorta a emular su dignidad y la gloria, a no conformarse con la forma de vida de los seres inferiores. Por lo que, refiriéndose a ellos expresa “*Erimus illis, cum voluerimus, nihilo inferiores*”⁴⁵ (con solo quererlo, no seremos inferiores a ellos).⁴⁶

⁴¹ Cf. Magnavacca, S., “Del Microcosmos al Macro-hombre: un nuevo paradigma Humanístico en Pico della Mirándola”, en *La Filosofía Medieval*, Bertelloni F.- Burlando G. (comps.), Madrid, Trotta s.a., 2002, p. 322.

⁴² *Nec te celestem neque terrenum, neque mortalem neque immortalem fecimus, ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fctor, in quam malueris tute formam effingas.* (Oratio, § 5, 22)

⁴³ *Quis hunc nostrum chamaeleonta non admiretur?* (Oratio § 7, 32)

⁴⁴ *Si quem enim videris deditum ventri, humi serpentem hominem, frutex est, non homo, quem vides; si quem io fantasiae quasi Calipsus vanis praestigiis cecucientem et subscalpenti delinitum illecebra sensibus mancipatum, brutum est, non homo, quem vides. Si recta philosophum ratione omnia discernentem, hunc venereris; caeleste est animal, non terrenum. Si purum contemplatorem corporis nescium, in penetralia mentis relegatum, hic non terrenum, non caeleste animal: hic augustius est numen humana carne circumvestitum.* (Oratio, § 7, 40-42)

⁴⁵ Oratio., § 10, 53.

Como es evidente Cada uno de estos tipos de ángeles está correlacionado con un atributo específico, el primero con el amor (*charitas*), el segundo con la inteligencia (*intelligentia*), y el tercero con el juicio (*iudicium*), y cada uno de ellos es, jerárquicamente, superior al otro. (Cf. Oratio, § 11, 56-60. Cf. también *Conclusiones secundum Egidium Romanum Numero XI, I.6.7*)

⁴⁶ *Cum voluerimus* no indica sino la determinación del espíritu (*animi sententia*). Esta determinación u orientación del espíritu, es ya un tipo de acción; tal determinación implica algún tipo de *virtus*, y en lo referente a la asimilación de las cosas divinas, como se ve en las *Conclusiones*,

La vida de los ángeles puede ser emulada una vez que se ha observado lo que éstos hacen y como viven su vida.⁴⁷ De esta suerte, el hombre, al vivir su vida a imagen de la angélica, estará a la par de ellos. En efecto, si, a pesar de estar entregado a la vida activa, el hombre cuida de las cosas inferiores con recta razón, será como los Tronos; si, deja la vida activa, y se vuelca a la contemplación, será iluminado como los Querubines; si arde por el amor del Artífice, adoptará la vida de los Serafines.⁴⁸

Con todo, la potestad de los Tronos —advierte Pico— se alcanza juzgando; la sublimidad de los Serafines, se alcanza amando.⁴⁹ Pero, para juzgar o amar algo hay que conocerlo primero. Por eso la vida querubínica, como intermedia entre la del Trono y la del Serafín, prepara al hombre para la vida seráfica y, al mismo tiempo ilumina el juicio de los Tronos. Este es el vínculo entre los ángeles, el *ordo Palladicus*, es decir, el orden de la sabiduría, a cuya cabeza se encuentra la filosofía contemplativa, que es lo que *Adam* primero debe emular, buscar y comprender.

Entonces, si la vida humana ha de ser moldeada de acuerdo con la querubínica, hay que conocer a fondo en qué consiste esta vida, es

las mismas se entienden como una disposición hacia las mismas. (*Non fit assimilatio ad divina per virtutes etiam purgati animi nisi dispositive. (Conclusiones, conclusiones secundum Plotinum, I.20.9)*)

⁴⁷ *Sed qua ratione, aut quid tandem agentes? Videamus quid illi agant, quam vivant vitam. (Oratio, § 11, 54-55)*

⁴⁸ *Igitur si actuosae ad[d]icti vitae inferiorum curam recto examine susceperimus, Thronorum stata soliditate firmabimur. Si ab actionibus feriat, in opificio opificem, in opifice opificium meditates, in contemplanđi ocio negociabimur, luce Cherubica undique corruscabis. Si charitate ipsum opificem solum ardebimus, illius igne, qui edax est, in Saraphicam effigiem repente flammabimur. (Oratio, § 11, 58-60)*

⁴⁹ *Magna Thronorum potestas, quam iudicando; summa Saraphinorum sublimitas, quam amando assequimur. (Oratio § 11, 65)*

decir, cómo es ella, cuáles son sus acciones, cuales sus obras. Pico insita, pues, a leer los textos de quienes ya han sido iluminados: de los Santos Padres⁵⁰, de Pablo⁵¹, de Job⁵², y principalmente de Dionisio, quien expone qué es lo que hacen los querubines: “...*purgari illos, tum illuminari, postremo perfici.*”⁵³

Así las cosas, el hombre que quiera emular la vida querubínica deberá ascender por tres grados, a saber, *purgatio*, *illuminatio*, y *perfectio*. En este mundo, cada uno de estos grados puede alcanzarse mediante el estudio de las *scientiae especulativae*.⁵⁴ En efecto, el hombre puede refrenar el ímpetu de las pasiones con la ciencia moral; disipar la oscuridad mental con la dialéctica, ya que ésta purifica el alma de las manchas de la ignorancia y del vicio, y en el alma así purificada, se ha de esparcir la luz de la filosofía natural que lo llevará al conocimiento de las cosas divinas, es decir, a la Teología, como la culminación intelectual del proceso purificadorio.⁵⁵ Por consiguiente, la moral y la dialéctica corresponden a la *purgatio*, la filosofía natural a la *illuminatio* y la teología, acerca al hombre a la *perfectio*.

⁵⁰ *Quod cum nobis per nos, qui caro sumus et quae humi sunt sapimus, consequi non liceat, adeamus antiquos patres, qui de his rebus utpote sibi domesticis et cognatis locupletissimam nobis et certam fidem facere possunt.* (Oratio, § 12, 71)

⁵¹ *Consulamus Paulum apostolum vas electionis, quid ipse cum ad tertium sublimatus est caelum, agentes Cherubinatorum exercitus viderit.* (Oratio, § 12, 72)

⁵² *Percontemur et iustum Iob, qui fedus iniit cum Deo vitae prius quam ipse ederetur in vitam quid summus Deus in decem illis centenis millibus qui assistunt ei...* (Oratio, § 16, 88)

⁵³ Oratio, § 12, 73.

⁵⁴ *Summum hominis bonum est perfectio per scientias speculativas.* (Conclusiones, Conclusiones secundum Alpharabum numero XI, I.9.3)

⁵⁵ *Quod cum per artem sermocinalem sive rationariam erimus consequuti, iam Cherubico spiritu animati, per scalarum, idest naturae gradus philosophantes, a centro ad centrum omnia pervadentes, nunc multitudinem quasi Osyridis membra in unum vi Phebea colligentes ascendemus, donec in sinu Patris qui super scalas est tandem quiescentes, theologica foelicitate consumabimur.* (Oratio, § 15, 87)

Pero esto no es todo, al emular la vida angélica, el hombre se acerca a Dios, que respalda cada uno de los atributos de los ángeles.⁵⁶ El Serafín, por su parte, como punto cúlmine de la jerarquía angélica, está en Dios y Dios está en Él, es decir, son uno solo.⁵⁷

El hombre que ha alcanzado la *perfectio*, como en un vuelo serafínico, llega a ser *unus cum Deo spiritus factus*;⁵⁸ en esta *mutatio* reside toda felicidad. Pero quien ha alcanzado este estado, es llamado a un nuevo comienzo que implica la unión de vida contemplativa y activa: quien ha probado el néctar de los dioses, el amor y la felicidad divina, quien, en suma, fue *unus cum Deo spiritus factus*, debe regresar al mundo bien instruido y preparado para cumplir con los deberes de la acción.⁵⁹ Deberá ahora convencer al resto de los hombres para que sigan el mismo camino. Y, así como el fin del ascenso individual residía en la felicidad, el final del ascenso colectivo consistirá en la *vera quies et solida pax*, pero esto es parte de otra historia.

⁵⁶ *Super Throno, idest iusto iudice, sedet Deus iudex seculorum. Super Cherub, idest contemplatore, volat atque eum quasi incubando fovet. Spiritus enim Domini fertur super aquas, has, inquam quae super caelos sunt, quae apud Iob Dominum laudant antelucanis hymnis. (Oratio, § 11, 61-63)*

⁵⁷ *Qui Saraph, idest amator est, in Deo est, et Deus in eo, immo et Deus et ipse unum sunt. (Oratio, § 11, 64)*

Nam in illius eminentissimam sublimati speculam, inde et quae sunt, quae erunt quaeque fuerint insectili metientes evo, et primevam pulchritudinem suspicientes, illorum Phebei vates, huius alati erimus amatores et ineffabili demum charitate, quasi aestro perciti, quasi Saraphini ardentis extra nos positi, numine pleni, iam non ipsi nos, sed ille erimus ipse qui fecit nos. (Oratio, § 20, 119)

⁵⁸ *Ergo et nos Cherubicam in terris vitam emulantes, per moralem scientiam affectuum impetus cohercentes, per dialecticam rationis caliginem discutientes, quasi ignorantiae et vitiorum eluentes sordes animam purgemus, ne aut affectus temere debac[c]hentur aut ratio imprudens quandoque deliret. Tum bene compositam ac expiatam animam naturalis philosophiae lumine perfundamus, ut postremo divinarum rerum eam cognitione perficiamus. (Oratio, § 13, 74-75)*

⁵⁹ *Sed quonam pacto vel iudicare quisquam vel amare potest incognita? Amavit Moses Deum quem vidit, et administravit iudex in populo quae vidit prius contemplator in monte. Ergo medius Cherub sua luce et Saraphico igni nos praeparat et ad Thronorum iudicium pariter illuminat. Hic est nodus primarum mentium, ordo Palladicus, philosophiae contemplativae preses; hic nobis et emulandus primo et ambiendus, atque adeo comprehendendus est, unde et ad amoris rapiamur fastigia et ad munera actionum bene instructi paratique descendamus. (Oratio, § 12 66-69)*

Conclusión

En un giro propio del Humanismo y en sintonía con el pensamiento patrístico, el tratamiento de los ángeles de la *Oratio piquiana* es subsidiario de la antropología; se podría incluso postular la presencia de una latente pneumatología angelomórfica en esta obra.

Ahora, si bien, como hemos visto, confluyen aquí todos los temas legados por la tradición, éstos adquieren una reordenación y una reinterpretación que resulta condicionada por las luminosas circunstancias que tuvieron lugar en el nacimiento del hombre adánico: las fuentes de Pico sobre los ángeles siguen siendo la Biblia y no solo toda la tradición patrística, sino también los escritos de los escolásticos, despreciados una y otra vez por no pocos humanistas.

La exégesis alegórica y anagógica que se utiliza aquí no apunta a la determinación de los ángeles, su poder, etc. sino más bien a poner de manifiesto la libertad humana y la capacidad que posee el hombre para efectuar una suerte de *mutatio angelica* con anterioridad al pecado original. Algo similar sucede con el lugar de los ángeles en la historia de la salvación: éste lugar le es cedido al hombre que pueda alcanzarlo, para el cual los ángeles solo ofician de ejemplo a imitar, ya sea individual o colectivamente.

Por otra parte, en lo que respecta a las jerarquías angélicas, Pico no toma al azar la más alta de ellas según el esquema del pseudo-Dionisio, sino que lo hace a consciencia haciendo hincapié en su

sentido etimológico e incluso, quizás, siguiendo el tríptico agustiniano de *voluntas, intellectus y memoria*.

Por último, no podemos dejar de mencionar lo que creemos que es una consecuencia irrenunciable de la argumentación del Mirandolano, la cual —sin duda— dio algún fundamento extra a la condena que pesó sobre él: por medio del recurso al *ordo Palladicus*, Pico arrebató —a sabiendas o no— todo poder terrenal a los vicarios de la Iglesia y lo subsume no en el filósofo o el teólogo, sino en el sabio.

Bibliografía

Respecto de los textos fuentes, hemos consultado las diversas ediciones que mencionamos a continuación. Con todo, los textos citados corresponden a la edición de 1997, la cual consiste en una nueva edición de la realizada por Eugenio Garín entre 1942 y 1946. Asimismo, en el análisis la *Oratio de hominis dignitate*, hemos seguido la división en párrafos (§) realizada por los integrantes de *The Pico Project*, un programa de colaboración a distancia entre *Brown University* y la *Università degli Studi di Bologna*, cuyo sitio de internet consignamos al final de esta sección.

Fuentes

Pico della Mirandola, G, *De Hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno e scritti vari*, a cura di Eugenio Garin, Firenze, 1942, t. I.

_____, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, a cura di Eugenio Garin, Vallecchi, Firenze 1946-1952.

_____, *Opere complete*, ed. Bausi, Francesco, Roma, Torino, Lexis Progetti Editoriali; Nino Aragno, 1997.

Bibliografía Secundaria

Brakke, D., *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*, Harvard, Harvard University Press, 2006.

Black, C., *Pico's Heptaplus and biblical hermeneutics*, Leiden-Boston, Brill, 2006.

Bull, M., *La teoría del Apocalipsis y los fines del mundo*, México, FCE, 2000.

Burke, P., *El Renacimiento*, Barcelona, Crítica, 1999.

Castellán, A., "Variaciones sobre la antropología del Humanismo (Del *microcosmos* al *microtheos*)" en *Anales de Historia antigua y Medieval*, XIV (1968-69), pp. 7-100 y XVI (1971), pp. 221-230.

Edelheit, A., *Ficino, Pico and Savonarola*, Leiden-Boston, Brill, 2008.

Fummagalli Beonio Brocchieri, M., *Pico Della Mirandola*, Milano, Laterza, 2011.

Garin, E., *G. Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, Firenze, Sansoni, 1937.

Granada, M. A., *El umbral de la Modernidad*, Barcelona, Herder, 2000.

Guiley, R. E., *Encyclopedia of angels*, New York, Visionary Living, 2004.

Hames, H. J., *Like Angels on Jacob's Ladder. Abraham Abulafia, the Franciscans, and Joachimism*, New York, State University of New York Press, 2007.

Hoenen, M., *A Oxford: dibattiti teologici nel tardo Medioevo*, Milano, Jaca Book, 2003.

Iribarren, I.-Lenz, M. (eds.), *Angels in Medieval Philosophical Inquiry*, Hampshire, Ashgate, 2008.

Keck, D., *Angels and Angelology in the Middle Ages*, USA, Oxford University Press, 1998.

Kristeller, P. O., *El Pensamiento renacentista y sus fuentes*, México, Fondo de Cultura Económico, 1993.

Le Goff, J., *En busca de la Edad Media*, Buenos aires, Paidós, 2007.

Maggi, A., *In the Company of Demons*, Chicago-London, Chicago University Press, 2006.

Magnavacca, S., En torno a la noción piquiana de filosofía, en *Patristica et Medievalia*, 10, (1988), pp. 27-45.

_____, “Del Microcosmos al Macro-hombre: un nuevo paradigma Humanístico en Pico della Mirándola”, en, *La Filosofía Medieval*, Bertelloni F.- Burlando G. (comps.), Madrid, Trotta s.a., 2002.

_____, *Discurso sobre la Dignidad del Hombre*, Estudio preliminar, traducción y notas de Magnavacca, S., Buenos Aires, Editorial Winograd, 2008.

Recursos Virtuales

Project Pico´s: www.brown.edu/Departments/Italian_Studies/pico

Biblioteca Italiana: www.bibliotecaitaliana.com

Buenaventura, *Opera omnia*: <http://www.franciscan-archive.org/bonaventura/sent.html>

Tomás de Aquino, *Opera omnia*: www.corpusthomisticum.org