La libertad: ausencia de condiciones o "ratio" pedagógica

Dino Pastine

El célebre mito que anuncia el tema inaugural de la *Oratio de hominis dignitate* encerraba, en palabras de Burckhardt, las más altas intuiciones, los conocimientos más graves y perfectos acerca del hombre y de la humanidad en su más profunda esencia. El autor de la *Oratio*, Pico de la Mirándola, se convertía por ella en el más cualificado representante del espíritu del Renacimiento, el escritor y filósofo que había sabido expresar, en su forma más completa y eficaz, el sentido verdadero de esta etapa de la historia. La herencia contenida en dicho mito –en el cual, en acuerdo perfecto con las creencias herméticas de la época, el relato mosaico de la creación estaba revestido de imágenes de inspiración platónica– llevaba finalmente a cabo la identificación de dos tradiciones opuestas (la judía y la helena) y anunciaba la apertura de una época nueva.

La tesis inicial de la *Oratio* estaba contenida en un enunciado de radical simplicidad: la dignidad del hombre reside en su libertad. Es ella el privilegio único que funda y justifica el sentimiento de admiración por el ser humano. Al igual que el berilo de Nicolás de Cusa, tal enunciado nos descubre una visión unificante y conciliatoria; pero, del mismo modo que la pureza y la transparencia de una piedra preciosa no excluyen la complejidad de la estructura del cristal, también la noción de libertad presente en la visión de Pico puede ser descompuesta en una variedad de rayos de luz diferentes.

Si aceptamos la reivindicación entusiasta de Burckhardt, según la cual la noción de libertad enunciada por Pico constituye el más precioso don dejado por el Renacimiento a los tiempos modernos, y si acordamos que tal noción representa la marca distintiva de la nueva era, las variaciones sobre el tema, a cuyo desarrollo asistiremos en los siglos venideros, derivarían, todas, de dicha fuente. Pues la idea moderna de libertad no comporta solamente las visiones razonables y prudentes, en virtud de las cuales la auténtica libertad humana se ejerce a través del lenguaje, la razón, las disciplinas que nos abren el conjunto del saber, que nos permiten edificar la sociedad y realizar la perfecta contemplación de las

realidades divinas, sino que comporta también las tendencias más extremas que rechazan una noción de libertad negada a cada paso por las trabas que la religión, la moral y los prejuicios de la sociedad oponen a la afirmación sin límites de la subjetividad. La historia de esta idea, en los siglos que siguen la eclosión del Renacimiento, no registra únicamente las nobles y frías enunciaciones de rétores, teólogos o filósofos, sino incluso la mirada sin complacencia y sin escrúpulos que Lazarillo de Tormes lanza sobre la galería de personajes que componen su universo social, o el blasfemo desafío de Don Juan.

La noción de libertad propuesta por Pico de la Mirándola parece, en efecto, dar lugar a una variedad de lecturas, pues se presenta –al menos en su inicial formulación– como puramente negativa. Decir que el hombre es esencialmente libre equivale a decir que su naturaleza es, hablando en puridad, indeterminada e indefinible. Todo ser ha recibido, en el acto de su creación, una naturaleza que le es propia. El hombre, *nulla creaturarum sorte contentus,* no pertenece ni a las realidades celestes ni a las terrestres. No es mortal ni inmortal. Si el nombre revela la esencia de un objeto o de una criatura, el nombre mismo de hombre no parece sino una apelación incierta y mutante. Las Sagradas Escrituras mosaicas y cristianas lo llaman tanto por el nombre de cada ser de carne, como por el nombre de cada criatura. La sola condición a la que se halla sometido es la ausencia de condiciones, y es esta ausencia justamente el carácter que define su libertad.

Ultimo ser en la creación, el hombre la siente como algo extraño. Ante él se despliega la inmensa variedad de las criaturas, todas petrificadas en su predefinición inflexible e inmutable. Nada puede cambiar en ese mundo, que encuentra perfectamente realizado y regulado por leyes que puede recorrer, pero sin adivinar sus razones profundas. Semejante predefinición, que hace que las demás criaturas parezcan ante los ojos del hombre como un mundo esencialmente extraño, debe necesariamente ser presupuesta, pues es a partir de ahí que el hombre se reconoce como ser no predefinido en su esencia.

Una vez conquistada su identidad por vía de tal negación, el hombre puede finalmente dejar que su mirada penetre más allá de las fronteras que encierran todo lo que está predefinido, reunirlo en una totalidad concebida por su espíritu y alinear todas las criaturas definidas cada una en su lugar en esa totalidad que, inmutable en su objetividad, deviene perpetuamente cambiante por la acción de su espíritu.

Tal definición negativa lleva, naturalmente, a rechazar toda noción de libertad vinculada a un contenido determinado. De esas nociones pretendidamente positivas, Pico rechaza de manera explícita las que comprometen la libertad en un sentido propiamente político o jurídico. La política, al menos en sus aspectos

prácticos y contingentes, le resulta una actividad menor y prosaica, poco digna de un espíritu que se eleva a la contemplación de las realidades eternas. Todos cuantos pasan sus vidas buscando el poder, las riquezas o la gloria en este mundo no merecen el nombre de filósofos. En lo que respecta a él, declara haber abandonado toda preocupación privada o pública, y haberse consagrado por entero a la búsqueda de su paz espiritual.

Emplazada en un plano ontológicamente más elevado, liberada de toda determinación impuesta por la naturaleza o por la historia humana, la libertad que Pico elogia marca un completo cambio de perspectiva respecto de la ideología proclamada por las primeras generaciones de humanistas italianos. Por otra parte, los acontecimientos políticos apenas dejaban posibilidad de supervivencia a las libertades republicanas, salvo en los dominios de la utopía. Los tiempos en que los humanistas florentinos habían inspirado la resistencia a la política agresiva de Giangaleazzo Visconti, y exaltado el desafío de su ciudad a las amenazas de la tiranía no eran más que un lejano recuerdo. La libertad política, en cualquier lugar de la Italia del siglo XV, estaba muerta o moribunda. Emplazarla en un plano más elevado, pero también más abstracto, bien podía ser fruto de la decepción y de la impotencia.

La larga lucha de las Comunas italianas contra el Imperio había consagrado, a partir de las últimas décadas del siglo XII, un uso del término *libertas* propiamente político. Reivindicar su libertad era defender la independencia de la ciudad frente a las pretensiones hegemónicas del Imperio, y, más tarde, afrontar también otras amenazas procedentes de la Iglesia, de la monarquía angevina, o de las grandes señorías de la Italia del Norte, como las de los Della Scala y, sobre todo, de los Visconti.

Ese sentido político y jurídico del término libertad, que se remontaba a los siglos de las luchas medievales, pero aún bien presente en el espíritu de los humanistas florentinos de la primera mitad del siglo XV -a propósito de los cuales se habla, a justo título, de "humanismo civil"-, fue voluntariamente desechado por Pico de la Mirándola. Al respecto, basta confrontar la *Oratio* con su precedente inmediato sobre el mismo tema -el tratado *De dignitate et excellentia hominis,* de Giannozzo Manetti- para constatar que en la obra de Pico el diseño metafísico prevalece sobre el compromiso civil de su predecesor, el experto diplomático y hombre político que, según el relato de Vespasiano de Bisticci, Alfonso de Aragón habría invitado a celebrar la osadía y la industria humanas en la construcción cotidiana de la ciudad terrestre.

Ahora bien, el concepto de libertad que se deduce de la visión poética de la *Oratio* excluye toda noción concreta. Con todo, si la libertad se revela como un concepto huidizo e impalpable en relación con su contenido, se halla sometida en

cambio a límites formales bien definidos, pues su origen primero y su destino final son perfectamente conocidos. La libertad, por su alfa y su omega, se vincula doblemente a la trascendencia suprema de la divinidad creadora, fin último de todo ser de la creación.

Ese innegable rasgo teológico que la libertad presenta en el mito de la *Oración* ha sido explotado a fin de empequeñecer el carácter original de las tesis de Pico y, en consecuencia, para reducir el peso y el valor de su influencia sobre el pensamiento moderno. Por su rechazo del sentido político y jurídico, y a causa de la concordancia que podía establecerse con las tesis de los teólogos, la tentación de situar al autor de la *Oratio* en el frente opuesto al del humanismo civil de rétores y gramáticos, y de inscribir su nombre al cabo de una línea continua que se desarrolla desde el origen del pensamiento cristiano hasta el alba de la era moderna, uniendo no sólo a los padres de la Iglesia, sino también a los místicos y filósofos medievales, era, naturalmente, fuerte. En esa línea, el cardenal de Lubac, con admirable aparato erudito, ha subrayado paso a paso todas las concordancias, a menudo casi literales, entre las expresiones empleadas por Pico y una cantidad de textos patrísticos y escolásticos, con el fin de poner de relieve la ortodoxia perfecta del filósofo, y de ofrecer otra joya preciosa a la corona de la eterna filosofía.

El historiador jesuita subraya, a propósito, el carácter insostenible de interpretaciones extremas, como la de Cassirer, para quien el hombre de Pico sería depositario de un verdadero poder creador, o como la de Gentile, quien definía el pensamiento del autor de la *Oratio* como un "idealismo cristiano", en oposición al "idealismo griego", atribuyendo al primero, como señal distintiva, justamente, la dignidad del hombre, es decir, la actividad creadora del espíritu humano. Ni siquiera Eugenio Garin estaría exento de símil reproche, pues si bien le reconoce opiniones más moderadas, cabría imputarle el empleo de expresiones peligrosas y extremadas, que podrían vincularse a las tesis idealistas e inmanentistas.

La atribución al espíritu humano de poderes hasta entonces reservados tan sólo al Creador representaría, según tales tesis, la verdadera ruptura con el pensamiento y la civilización de la Edad Media. Una vez rechazadas tales interpretaciones, sólo quedaría reconocer la conformidad de las opiniones de Pico con las de la tradición cristiana. En particular, el carácter paradójico de la naturaleza humana sería una idea de hecho tradicional, en especial tomista. La responsabilidad del hombre ante el universo sería otra idea varias veces retomada en la tradición cristiana. Sobre todo, la doctrina de la libertad no haría sino retomar la antigua doctrina de los padres de la Iglesia griega, que hubieron de luchar contra los determinismos gnósticos y maniqueos. Y en apoyo de tal interpretación, que reduce a su mínima expresión la originalidad del pensador renacentista, el histo-

riador apela a buen número de autores: Ireneo, Clemente de Alejandría, Método de Olimpia, Gregorio de Nisa, Basilio de Cesarea, Cirilo de Alejandría, Macario el Egipcio, Máximo el Confesor, Juan Damasceno y, entre los medievales, sobre todo a Bernardo de Clarivaux.

Ahora bien, aun sin negar la existencia de semejante tradición, e incluso reconociendo que es menester desconfiar de las interpretaciones que modernizan en exceso a un autor del siglo XV, se debe igualmente señalar que la coincidencia, casi literal a veces, entre las expresiones empleadas por autores cronológicamente tan alejados entre sí, provenientes de contextos culturales a menudo incomparables, es un hecho que se verifica con cierta frecuencia. Lo cual no siempre quiere decir que las razones profundas que llevan hasta la superficie ciertas expresiones -y que son las únicas en grado de darnos su sentido propio y su verdadera expresión-, sean también idénticas. Con frecuencia, el único criterio que nos permite medir la distancia que separa entre sí dos doctrinas en apariencia muy semejantes es el de la consideración de las consecuencias que derivarían de ellas -se entiende, por supuesto, en el caso de que tales condiciones no puedan ser razonablemente atribuidas a causas diferentes.

Empero, si se consideran las ideas sobre la libertad que se manifiestan en la época moderna, incluso en el dominio estrictamente limitado de las teorías políticas y de los sistemas jurídicos, se percibe de inmediato un cambio. ¿Quién podría aún hablar de libertad como independencia de la ciudad frente a posibles hegemonías extranjeras, o de la ambición terrible de los aprendices de tirano, sin acto seguido poner en causa los derechos imprescriptibles de los individuos que llevan tales derechos como inscritos en su naturaleza de hombres, y no sólo en su carácter de miembros de una colectividad política? Algunos rasgos de la noción teológica de libertad, que considera la existencia individual -con su intelecto y su voluntad- frente a la omnipotencia divina, han pasado pues al territorio de las disciplinas políticas y jurídicas. Por el contrario, ¿quién podría todavía tratar en abstracto el problema del libre arbitrio sin vincularlo inmediatamente al deber de la caridad, es decir, sin denunciar como falso y mal dirigido un uso del don divino de la libertad no traducido, en el acto mismo de ser conocido, en actitud positiva hacia la vida, y en compromiso con la sociedad humana?

Ciertos rasgos de la antigua noción política, que comportaba la práctica de las virtudes civiles, han franqueado por tanto los límites del jardín bien cuidado de la contemplación de las verdades divinas. Las dos acepciones del término libertad han perdido en lo sucesivo la posibilidad de caminar la una al flanco de la otra, en cuanto se dieron mutuamente la espalda. Los sentidos y las aplicaciones concretas evocadas afectan de inmediato a la otra. Sin duda, esa transformación del sentido del término libertad, en todas sus acepciones posibles, constituye uno

de los más maduros frutos de dicho esfuerzo de introspección, de examen y de búsqueda de un equilibrio nuevo que marca la vida intelectual en ese intervalo dramático que separa la edad de oro del primer humanismo italiano del estallido de la Reforma: un período de profunda crisis espiritual, penetrada de la idea de una renovación religiosa que hubiera debido realizarse -en opinión de los más reputados sabios y de las más nobles conciencias- preservando los valores esenciales del humanismo. Ahora bien, todos los testimonios concuerdan en el hecho que, en el interior de ese paisaje cultural, tanto la *Oratio* como los demás escritos de Pico de la Mirándola, que se estaban imprimiendo uno tras otro, eran considerados como piezas maestras y fuentes permanentes de inspiración.

Si cabe situar el giro decisivo en esta época atormentada, no hay por qué creer que, desde mucho antes, no se hubiese preparado el terreno de encuentro entre la tradición teológica y la ideología política. Las reflexiones filosóficas, la creciente influencia de la literatura clásica -mayor cuanto más progresaban las letras-, la meditación sobre los ejemplos sacados de la historia antigua, no había cesado de enriquecer y complicar las secas fórmulas elaboradas por rétores y juristas. La constante reflexión de los teólogos escolásticos había indicado en la paz el bien supremo sobre esta tierra, y en vistas de ese bien se imponía la renuncia a la adquisición de la libertad. El problema afrontado por Marsilio de Padua en su *Defensor Pacis* era justamente el de demostrar, contra la doctrina pesimista de los teólogos escolásticos, la compatibilidad entre la paz y la libertad. Si los favores de la paz debían ser alcanzados, conservando al tiempo la libertad interior, era preciso situar el bien público por encima de los intereses individuales o corporativos. Y ello comportaba la práctica constante de la virtud.

En sus canciones "civiles", Petrarca había vinculado estrechamente la defensa de la independencia política con la búsqueda de la independencia espiritual de los individuos, exigencias ambas que sólo gracias a la virtud era posible salvaguardar. Ahora bien, el ideal de la virtud, con un sesgo que invertía el tradicional pesimismo agustiniano, era declarado no sólo un camino perfectamente practicable, sino incluso realmente recorrido. Los hombres cuentan con la posibilidad efectiva de alcanzar los más altos niveles de excelencia y de sortear todos los obstáculos. La prueba estaba -para los primeros humanistas que escucharon con entusiasmo la lección de Petrarca- ante los ojos de todo el mundo. Bastaba contemplar los frutos admirables producidos por el renacimiento de las letras y las artes, la riqueza, la elegancia y la dulzura de vivir, que la operosidad, las capacidades de los mercaderes, de los banqueros, de los artesanos de Florencia y de otras ciudades italianas habían hecho crecer y florecer.

Tal concepción activista y dinámica de la libertad de ningún modo es negada por Pico de la Mirándola. Si el filósofo separa la definición limitada de la tradi-

ción política y jurídica para lanzarse hacia las altas esferas de la metafísica no es para rechazar los valores propios del humanismo civil. El hombre de Pico es aún, por cierto, el *vir virtutis* que Petrarca y sus discípulos habían extraído de su original interpretación de los textos clásicos, de Cicerón sobre todo. Su reivindicación del valor de ciertos filósofos medievales, por lo demás no sólo cristianos, sino también judíos e islámicos -testimonio de su libertad de juicio y de la amplitud de su horizonte intelectual-, no puede ser invocada para probar la identidad sustancial de su idea de la libertad con los legados de la tradición patrística y escolástica. Sobre ese punto, también el cardenal de Lubac parece haberse dejado arrastrar por un terreno peligroso cuando aproxima las observaciones de Pico acerca del valor de los escritores de la escolástica -apreciables por su contenido pese a su bárbaro estilo- a las parecidas consideraciones que se encuentran en las *Réflexions sur l'état de l'Eglise en France,* de Lamennais. Ninguna nostalgia por la civilización medieval, ninguna complacencia por la pérdida de una verdad garantizada por una autoridad distinta de la razón, de la ciencia y del amor al prójimo puede encontrarse en los escritos de Pico.

Pico indica la actividad del hombre, la tarea que el Creador le ha asignado en el acto mismo de exceptuarle de toda predefinición, y de hacerlo por ello libre, con las palabras *circumspicere commodius quidquid est in mundo.* En razón de este *circumspicere,* el universo entero pasa a ser el mundo del hombre y para el hombre. Se trata de una actividad que avanza siempre hacia la apropiación del mundo, y que sin cesar produce la aniquilación de un horizonte de posibilidades infinitas. El *circumspicere* jamás puede tener fin. Su sujeto pone la mirada cada vez más alto, desvela siempre algo nuevo y distinto, pero en cada aventura en las regiones inexploradas del conocimiento y de la acción vuelve de nuevo a sí. Reconoce entonces el lugar que define su punto de vista, él mismo se convierte en objeto de conocimiento y, al tiempo que se reafirma como el centro del que irradian las formas cambiantes de su *circumspicere,* otra vez se pone en marcha hacia los mundos desconocidos. A cada barrera que cae, a cada línea de horizonte que se borra, otro obstáculo ha sido por ello superado, desvelado un nuevo secreto hacia el conocimiento de sí. Si el hombre es libre, esta libertad no puede no ser a un tiempo externa -vale decir, dirigida hacia el mundo- e interna, o sea, relativa a sí. En los dos sentidos, sólo puede ser infinita.

Los valores proclamados por los humanistas, revestidos de expresiones sutiles, elaboradas durante largo tiempo por los teólogos -que se veían forzados por la necesidad de hacer compatibles con la razón humana los misterios planteados por la presencia del infinito- se elevaban sobre un plano nunca alcanzado hasta entonces. La libertad dejaba de ser una palabra de orden ideológico, o un expediente de juristas, para adquirir la dignidad de un concepto filosófico. Lejos de ser

un banal ejercicio de retórica, apreciable por la elegancia de su estilo, la *Oratio* de Pico de la Mirándola permite adivinar el milagro del genio. Encierra un auténtico *Wunderakt* metafísico. Las entusiastas palabras pronunciadas por Burckhardt no eran expresión de una tesis historiográfica fundada en la idealización de una pretendida época dichosa, sino una profunda intuición que había apresado con precisión un giro capital en el pensamiento de Occidente.

La opinión de los historiadores, que han querido ver en la obra de Pico el abandono de las ideas más características del humanismo italiano, y la defensa del valor imperecedero de la filosofía escolástica, se fundan, generalmente, en las afirmaciones contenidas en la carta a Ermolao Barbaro.

Si dejamos de lado las disputas -a veces nominales- levantadas por la interpretación de dicha carta, convendría decir que de una lectura sin prejuicios de tan célebre documento se desprende la impresión de que su importancia haya sido quizá algo exagerada. Se trata, en efecto, de uno de los numerosos testimonios de la constante influencia platónica sobre el autor. El tema dominante no es la revalorización de la filosofía escolástica, sino la proclamación de la necesidad de una investigación de la verdad totalmente desinteresada, sin excluir ningún posible recorrido y, ante todo, sin dejarse extraviar por la acción de causas de origen no filosófico.

Los gramáticos y los rétores, que despliegan sus superficiales elegancias, ignorando los verdaderos problemas, y que esconden bajo la profesión de doctos la satisfacción sin escrúpulos de sus ambiciones personales, no son más que los nuevos sofistas. Contra ellos es menester retomar la ironía socrática, así como la búsqueda platónica de un bien absoluto y universal. Lejos de aconsejar rehacer el camino al revés, Pico insiste en su voluntad de avanzar. La polémica contra la vieja escolástica, manifiestamente no le interesa. A este propósito, todo había sido dicho ya en numerosas ocasiones. Era inútil volver a bordar flores secas sobre un cañamazo ya gastado y adornarse con falsos ornamentos, cuando las verdaderas riquezas estaban al alcance de la mano.

La prueba de la inspiración platónica dominante en la carta está constituida por el empleo de la imagen célebre de los Silenos de Alcibíades. Es de sobra conocido que la misma imagen será retornada más tarde por Erasmo para invocar, con acentos polémicos más fuertes que de costumbre, la vuelta a las enseñanzas del Evangelio y a la práctica sincera de una filosofía cristiana. La influencia posible -y en ocasiones cierta- ejercida por el pensamiento de Pico sobre la obra de Erasmo es otro tema de disputa entre los historiadores. En todo caso, no caben dudas de que sobre un punto, al menos, el acuerdo entre los dos autores es perfecto. Ese punto es la idea -central en ambas obras- de la necesidad de una renovación espiritual de la cristiandad.

En la maduración de esa idea, que poco a poco ocupará una posición central en su pensamiento, a Pico le fue de ayuda singular su experiencia parisina. Los medios intelectuales y oficiales de París, bajo la regencia de la dama de Beaujeu, han manifestado repetidamente un gran interés y una viva simpatía por el filósofo italiano. Su primera obra fue redactada en ocasión de una invitación de Lefèvre d'Etaples. Los maestros de teología parisinos habían salido en su defensa en las comisiones de encuestas dirigidas contra él por el papa Inocencio VIII, y sólo tras fuertes presiones se resignaron a suscribir la condena de algunas proposiciones extraídas de sus *Conclusiones*. Su reclusión en el torreón de Vincennes durante su segundo viaje no fue, sin duda, sino una medida de protección contra las persecuciones de la corte romana. Con todo, nos llevaría por un camino equivocado el suponer una conversión de Pico a las doctrinas de la Escolástica parisina, o el pensar que en París habría reafirmado sus intereses por la filosofía medieval esbozados en su juventud paduana, bajo la influencia del aristotélico Nicoletto Vernia, o del sabio judío Elías del Medigo.

Por otra parte, Pico parece ciertamente excluir el nominalismo radical de la síntesis hacia la que se volvía su búsqueda de la paz filosófica. Los medios intelectuales parisinos frecuentados por Pico son de sobra conocidos. Los nombres más ilustres entre sus amigos son los de Lefèvre d'Etaples y Robert Gaguin, es decir, los sabios más cercanos a las ideas del humanismo italiano, y que se hallaban en un proceso de elaboración de un sistema de doctrina que buscaba oponerse a la cultura tradicional de la Escolástica. Los intereses predominantes en tales medios parisinos se habían vuelto hacia el platonismo y el neoplatonismo, el hermetismo, la cábala y la mística de Ramón Llul. Sobre todos estos intereses dominaba un deseo ardiente de renovación religiosa que pronto debía dar lugar a ese movimiento de élite espiritual que se ha denominado la prerreforma fabrista.

Fue justamente ese aspecto religioso del pensamiento de Pico, reafirmado por su presencia en los medios parisinos, lo que lo llevó a aproximarse, en los últimos años de su vida, a la persona y la prédica de Savonarola. Fue también ese aspecto lo que aseguró la fortuna de Pico en el platonismo inglés de comienzos del siglo XVI, y lo que le hizo contar, entre los admiradores de su obra, a dos ilustres personalidades: John Colet y Tomás Moro. Fue, en fin, ese rasgo el que le hizo descubrir en la palabra "libertad" un sentido nuevo, y el que dirigió su pensamiento hacia esa paz y esa *concordia philosophorum,* término último de su discurso.

El teólogo Heinrich Reinhardt ha mostrado, mediante un penetrante análisis de los textos de la *Oratio* y del *Heptaplus,* que la palabra *pax* es, tal como la usa Pico, sinónimo de "libertad", en su sentido más alto y profundo. El concepto opuesto al de *pax* es, en efecto, el de *servitus*. Si el autor no ha empleado en

contextos decisivos el término *libertas* se debe a que su uso estaba demasiado vinculado a la tradicional significación política. La *pax* de la que habla Pico nada tiene que ver, en un plano ontológico, con el sentido exterior o político de paz, como tampoco con el sentido intimista de paz como reposo del alma, en una acepción estrictamente privada. Al contrario, se trata de un dato antropológico fundamental. Esa *pax* es la armonía, activamente alcanzada, entre su propio *yo* y su propia esencia, es decir, la realización de la identidad consigo mismo como posesión de sí mismo (*Selbstidentität als Selbstbesitzt).*

Ese término último, alcanzado por la especulación de Pico sobre la libertad, no privaba a este concepto de toda la ambigüedad derivada de su inicial definición por ausencia. Por una parte, si aceptamos las explicaciones dadas por el teólogo alemán, la insistencia sobre el carácter ontológico debería asegurar a dicho concepto una validez universal y un uso constante y mesurado. Por otra parte, la civilización del Renacimiento, cuya doctrina representada en el mito de la *Oratio* formaba un jeroglífico que resumía todos sus valores esenciales, había sido también el redescubrimiento del individuo, de la personalidad, incluso en su acepción naturalista.

Tal nudo, que resistirá todo esfuerzo por desanudarlo, se constituirá en el origen de esta perpetua dialéctica entre las revueltas individualistas y las búsquedas de apaciguamiento en el interés superior de la colectividad, de la que está tejida la historia moderna de la idea de libertad.

El enigma, velado por los colores del mito, encerrado en expresiones tomadas de la tradición teológica, sugería discretamente que el perfume de la libertad difícilmente podría ser aspirado en las academias de claustro o en las discusiones de derecho constitucional. Las variaciones sobre el tema del *Banquete* de Platón, presentadas a la manera de comentario a la canción de amor de Girolamo Benivieni, dejaban ya adivinar la existencia de un aspecto de la libertad que perennemente escapará a todas las sabias definiciones, y que aun las instituciones más liberales nunca estarán en grado de regular.

Tal separación no es en realidad para el Mirandolano más que efecto de la ilusión que arrastra a los hombres a confiarse a las débiles fuerzas de los medios ofrecidos por la ciudad terrestre. El espíritu puede hallar en sí mismo, merced al ejercicio de la virtud, *unus cum Deo spiritus factus,* la excelencia suprema de la libertad divina. Porque el hombre está dotado de un verdadero poder creador, relativo, es cierto, en cuanto sólo puede ejercerse a través de los obstáculos opuestos por el tiempo y la materia. Pero este poder es ciertamente suficiente para hacer al hombre próximo y solidario de la divinidad.

La tentación de la desesperanza es, así, por siempre evitada. Las sombrías consideraciones sobre la fragilidad de la existencia humana, que serán familiares

a la literatura del Renacimiento tardío y de la época barroca, no aflorarán en la filosofía, pese a las decepciones experimentadas en los últimos años de su vida.

Es menester cultivar cuidadosamente esta presencia divina. La única manifestación positiva de una noción de libertad, definida ante todo por la sola negación, es pues su realización en la *ratio* y la causa de una pedagogía ininterrumpida. De ahí proviene la primacía de la búsqueda filosófica: una filosofía que no puede ser ni la de Platón, ni la de Aristóteles, ni la de Santo Tomás, ni la de Escoto, si tales nombres son tomados como enseña por los sectarios y llegan a ser símbolos de la división. La persecución de la paz requiere la *concordia philosophorum.*

Esa ha sido la tarea que Erasmo ha perseguido durante toda su vida. Pero el príncipe de los humanistas desconfiaba demasiado de las sutilezas de la filosofía. Su universo cultural, aunque vasto, no tenía el vuelo ecuménico de su predecesor italiano. Tenía por más que sospechosas las aventuras en los dominios de la cábala. Su aversión por la cultura hebrea lo llevaba incluso al desdén por el estudio del Antiguo Testamento. Por otro lado, Erasmo deseaba, por cierto, llevar a cabo una profunda reforma moral y pedagógica, pero sin tocar en nada los dogmas fundamentales de la Iglesia Católica. Sin embargo, desde un punto de vista estrictamente teológico, las doctrinas de Pico de la Mirándola, pese a la pureza de sus intenciones, eran siempre de una ortodoxia dudosa, sobre todo en lo que atañe a la interpretación de los dogmas de la Trinidad. Por ello, aunque elogia al filósofo Mirandolano en el *Ciceronianus,* Erasmo conducirá la libertad, piedra angular de su filosofía cristiana, a medirse, desprovista de todo aparato metafísico, a otro y aún más temible avatar del pesimismo antropológico...