

DOI: 10.25100/pfilosofica.v0i49.7952

EL ARISTOTELISMO DE GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA Y LA CONCORDIA ENTRE PLATÓN Y ARISTÓTELES

Teresa Rodríguez

Universidad Nacional Autónoma de México,
Ciudad de México, México

Resumen

En este trabajo sostengo que el programa de la concordia entre Platón y Aristóteles que Pico della Mirandola desarrolla es una buena herramienta para entender, no sólo su relación con el platonismo, sino su aristotelismo. Para ello, (1) presento las aproximaciones recientes sobre el tema de la concordia entre Platón y Aristóteles en los trabajos de Pico; (2) analizo la forma en que se puede hablar del aristotelismo de Pico desde un enfoque recepcional; (3) presento el programa de la concordia entre Platón y Aristóteles en la Antigüedad Tardía y su recepción piquiana. Concluyo que el aristotelismo de Pico puede ser caracterizado como una actitud explícita de valoración positiva y como un uso de sus tesis para defender la concordia frente a los platónicos.

Palabras clave: *concordia; platonismo; aristotelismo; renacimiento; armonización.*

Cómo citar este artículo: Rodríguez, T. (2019). El aristotelismo de Giovanni Pico della Mirandola y la concordia entre Platón y Aristóteles. *Praxis Filosófica*, (49), 39 - 60. doi: 10.25100/pfilosofica.v0i49.7952

Recibido: 12 de noviembre de 2018. Aprobado: 26 de febrero de 2019.

Praxis Filosófica, No. 49 julio - diciembre 2019: 39 - 60

ISSN (I): 0120-4688 / ISSN (D): 2389-9387

Giovanni Pico's Aristotelism and the Harmonization of Plato and Aristotle

*Teresa Rodríguez*¹

Abstract

This paper will argue that Pico della Mirandola's philosophical program of harmonization between Plato and Aristotle is a good tool to understand not only his relationship with the Platonic tradition but his Aristotelianism. For this purpose, (1) I present the recent scholarly approaches to the concord between Plato and Aristotle regarding Pico's works; (2) I analyze how Pico's Aristotelianism can be studied from a receptional approach; (3) I present the program, starting with a brief historical account as the antecedent of Pico's reception and its characteristics. I conclude that Pico's Aristotelianism can be described as an explicit attitude of positive evaluation and as the use of Aristotelian theses to defend his Concordia against the Platonists.

Keywords: *Concorde; Platonism; Aristotelism; Renaissance; Harmonization.*

¹ Investigadora titular del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Maestra y Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Directora de *Dianoia*. Sus principales áreas de trabajo y de investigación son la historia de la filosofía, especialmente del Renacimiento, historiografía del platonismo, metodología e historia de la historia de la filosofía, incluida la biografía filosófica, y la recepción de la filosofía antigua en la modernidad temprana. Dirección Postal: Instituto de Investigaciones Filosóficas. Circuito Mario de la Cueva s/n. Ciudad Universitaria. Coyoacán, C.P. 04510. México, D.F.

ORCID: 0000-0001-8686-814X **E-mail:** materogo@gmail.com

EL ARISTOTELISMO DE GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA Y LA CONCORDIA ENTRE PLATÓN Y ARISTÓTELES*

Teresa Rodríguez

Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México

I. Introducción

En la literatura secundaria, la cuestión del aristotelismo de Giovanni Pico suele ser poco abordada. Si bien es cierto que el tema ha sido explorado en alguna medida por Schmitt (1983), la mayoría de los estudios académicos se dedica a la relación entre el filósofo y otras “corrientes” o “escuelas”. Por ejemplo, su platonismo (su trabajo suele considerarse dentro del llamado “platonismo florentino”²), su hermetismo o su relación con la Cábala. Todo ello se debe, tal vez, a que el Renacimiento introduce o re-introduce textos de estas escuelas mientras que Aristóteles ha estado “allí” desde tiempo atrás (por ejemplo, desde los siglos XII-XIV y su recepción o apropiación por parte de los escolásticos). En todo caso, suele ser la “influencia” o el uso de estos últimos la que predomina en los trabajos que se refieren, de una forma u otra, a Aristóteles en el pensamiento de Pico (Dulles, 1941; Edelheit, 2007; Edelheit, 2011).

*Este artículo contó con el apoyo del proyecto PAPIIT-UNAM 400317 para su realización. Agradezco la lectura y los comentarios de Ricardo Salles, de los miembros del Seminario de investigación en filosofía antigua y su recepción (SIFAR) y del Seminario de historia de la filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Asimismo, fueron muy valiosas las recomendaciones del dictaminador anónimo que revisó el texto.

² Al respecto puede verse (Rodríguez, 2015) y (Rodríguez, 2017).

Una manera de abordar el aristotelismo piquiano, que tal vez pueda dar cuenta de la complejidad de las relaciones entre fuentes que estructuran la “arquitectura” de la relación de Pico con Aristóteles, es a través del programa de la concordia³. En su versión amplia, el proyecto piquiano de la concordia buscaría mostrar que todo el saber teológico o filosófico, como manifestación de una sola verdad primigenia revelada por Dios a los primeros sabios, se encuentra en armonía⁴. En la versión “filosófica”, la concordia se expresa principalmente en el programa que busca establecer el acuerdo básico o la armonía entre Platón y Aristóteles.

En tiempos recientes, el tema ha sido abordado de dos formas principales. La primera supone que Pico retoma el programa de los filósofos platónicos (Ficino⁵, sus antecesores bizantinos y, en última instancia, de los platónicos de la Antigüedad tardía). La segunda, propuesta por Dougherty (2014), supone que toma este programa de su primera formación en derecho canónico.

Respecto a la primera, Valcke, por ejemplo, asume el carácter platónico del origen de tal empresa. Este programa, según él, fue sugerido por Ficino mismo quien tomaría como prerequisite al estudio de la filosofía platónica el de la aristotélica, de acuerdo con el tradicional currículo neoplatónico. A partir de aquí, desde su temprana estancia en Ferrara, la concordia entre Platón y Aristóteles sería el objetivo de la vida intelectual de Pico (Valcke, 2005, p. 93). Este carácter platónico del programa puede ampliarse hasta la Antigüedad. La interpretación estándar ve los antecedentes de éste en Cicerón⁶, Agustín⁷, Boecio⁸ y Simplicio⁹.

³ Para mayores referencias sobre el tema de la concordia en el humanismo renacentista puede verse (Borghesi, 2017, n. 4)

⁴ Al respecto, (cfr Borghesi, 2010): “G. Pico became convinced that the very same *sapientia*, uncreate and creator, was reflected in each and everything. In this sense, he became the propagator of an ethical, religious and political program that sought to affirm man’s absolute freedom and his or her dignity as the only creature able to choose his or her destiny. It is within this specific frame of reference that one must approach Pico’s project to overcome human division and conflict by a shared concordia of all beliefs and an expression of a common *sapientia*” (217).

⁵ Cfr. Rodríguez (2016) para una descripción de la valoración de Platón por Ficino a través de su biografía.

⁶ *Platonis autem auctoritate, qui varius et multiplex et copiosus fuit, una et consentiens duobus vocabulis philosophiae forma instituta est Academicorum et Peripateticorum, qui rebus congruentes, nominibus una, nihil enim inter peripateticos et illam eterem Academiam differebat* (*Acad.*, I, 17-18); cfr. También (*De Finibus* IV, 5)

⁷ (*Contra Academicos* 3, 19).

⁸ Ver nota 13.

⁹ En sus comentarios a las Categorías (Simplicius, 2003).

En contraposición, Dougherty ha sugerido que el concepto de concordia tiene como fuente la primera formación en derecho canónico de Pico. Este movimiento, le permite evitar, según él, que Pico sea considerado como un mal exegeta de la filosofía antigua puesto que su herramienta (este concepto de concordia) no pertenecería a la historia de la filosofía, sino a la jurisprudencia. La idea propuesta por Dougherty permitiría, según él, romper con las preconcepciones exegeticas contemporáneas que suponen que una concordia es una empresa ridícula debido a que los programas de Platón y Aristóteles se contraponen.

Dougherty examina las interpretaciones de la concordia articuladas a partir de los pares *res/verba* o *medulla/cortex* (distinción metodológica utilizada por Pico a lo largo de su obra). Algunas de ellas suponen que la distinción se deriva de la interpretación bíblica y que se toma de la literatura clásica. A su vez, Dougherty afirma que en los tratados de derecho canónico, la distinción aparece profusamente con el fin de lograr la concordia entre distintos cánones. Si los primeros estudios de Pico, en su juventud temprana, fueron en esta disciplina, es razonable suponer que su concepción de la concordia entre Platón y Aristóteles deriva de este ámbito.

Frente a estas interpretaciones, mi objetivo no será dilucidar el origen del programa sino proponer que éste es una buena herramienta para entender, no solo el platonismo piquiano (resultado que parece derivarse de la interpretación estándar), sino también su aristotelismo. Sostengo que la concordia es una buena herramienta para entender el aristotelismo piquiano porque permite desplegar la diferencia entre la recepción que Pico hace de este programa en relación con las fuentes mencionadas, en particular el platonismo. Si bien, las actitudes de la recepción de Aristóteles en la Antigüedad Tardía han sido explicadas recientemente por Falcon (2016), como veremos a continuación, la recepción de Pico tendrá ciertas características que lo impulsan a renovar el programa de la concordia en un marco distinto.

II. El aristotelismo de Pico

Si regresamos a la cuestión de la relación de Pico con Aristóteles, podríamos notar que él mismo afirma su fidelidad al Estagirita¹⁰. Sin embargo, hablar de aristotelismo respecto a los filósofos del Renacimiento puede ser complicado. Si tomamos como referencia el artículo sobre el aristotelismo en el Renacimiento en la SEP (considerando a ésta como

¹⁰ Cfr. OO, fol. 368 “Diuerſi nuper ab Aristotele in Academiam, sed non transfuga, ut inquit ille, uerum exploratur”. Citado por Valcke, 2005, p. 141

muestra del estado actual más básico de los estudios sobre el tema), se considera que el término “aristotelismo” es problemático porque

[s]ome authors did indeed consider themselves as part of a “peripatetic” (i.e., Aristotelian) current or school, but it would be counterintuitive to limit the application of the term “Aristotelianism” only to those authors of whom such statements are known (since it probably would exclude most renaissance commentators on Aristotle). On the other hand, if we use the term “Aristotelianism” to denote everything in Renaissance philosophy that with some high degree of probability makes direct or indirect use of Aristotle’s texts would mean that “Aristotelianism in the Renaissance” and “Philosophy in the Renaissance” are equivalent terms (Kuhn, 2017).

44

Para solucionar esta dificultad, conviene notar que el Renacimiento ha sido considerado como un movimiento de renovación cultural sustentado en el proyecto, inaugurado por Petrarca, en el que la Antigüedad griega y romana provee los modelos teóricos y prácticos. Esta concepción general oscurece uno de los elementos fundamentales de la recepción¹¹ de Aristóteles en este periodo: sus textos no fueron recibidos directamente (en nuestro caso: Aristóteles - Pico) sino que la recepción es también recepción de y a través la Antigüedad Tardía. Si esto es así y tornamos la mirada a los estudios sobre la recepción de Aristóteles en la Antigüedad y la Antigüedad Tardía, tendremos que Falcon propone como actitudes ante Aristóteles en este periodo, las siguientes:

- a. Apropiación de las ideas de Aristóteles. Esta apropiación puede ser: emulación, apropiación inconsciente, apropiación selectiva (lo aceptado, por ejemplo, por los estoicos dentro de un contexto teórico distinto).
- b. Resistencia. Como en el caso de Ático¹².
- c. Compromiso crítico con Aristóteles. Esta actitud está identificada con la escritura y el uso de comentarios como una práctica exegética consolidada que forma un elemento de continuidad en la recepción de Aristóteles en la antigüedad. Esta reacción puede

¹¹ Sobre el problema de la recepción y la interpretación de los textos clásicos por la historia de la filosofía puede verse Martindale (2006), Porter (2008) y Silva (2016).

¹² “Atticus (second half of the century AD) is the champion of this reaction in antiquity. His work is extant only in the form of a few excerpts. Eusebius is our source of information, who tells us that Atticus was a Platonist and his ultimate polemical target were those philosophers who used Aristotle to interpret Plato. When we look at the few extant excerpts from this work, we can safely say that he did not attempt to engage with Aristotle’s philosophy. Rather, he rejected it en bloc”. (Falcon, 2016, p. 8).

ser considerada como común a la escuela peripatética (Alejandro), quien a través del enfrentamiento crítico de Aristóteles con otras escuelas desarrolla su interpretación, y a la platónica (Porfirio) cuyo compromiso crítico además incluye la siguiente reacción o actitud.

- d. Integración de la filosofía aristotélica en el marco filosófico inspirado por una lectura específica de Platón. (Esta forma de recepción reaparece en el Renacimiento con Ficino).

A partir de lo anterior, podemos concebir el aristotelismo como *las actitudes explícitas que un filósofo o grupo de filósofos tienen frente a Aristóteles*. Así, podemos distinguir entre un tipo de recepción que podríamos denominar “emotiva” (pensemos en el rechazo a Aristóteles por parte de varios filósofos renacentistas o en la adhesión entusiasta a su filosofía). Por ejemplo, Pico puede pensar que Aristóteles es un gran lector, que es un buen filósofo, que es una autoridad en ciertos temas, etc. Existe, además de ésta, una recepción funcional que consistiría en un tipo de aristotelismo que usa a Aristóteles para ciertos fines: teológicos, como Aquino, o cosmológicos, como los astrónomos anteriores a la revolución científica.

En este sentido, el aristotelismo (de Pico, pero también el de otros) podría estudiarse desde dos puntos de vista. El primero supone el esclarecimiento de su valoración. El segundo el uso de ciertas posiciones y principios para dilucidar las propias posiciones filosóficas. Estos usos pueden no significar una adhesión al aristotelismo doctrinario, sino sólo la utilización de argumentos o posiciones para debatir o afianzar posiciones filosóficas.

A partir de esto, conviene regresar a un breve recuento del programa de la concordia en la Antigüedad Tardía con el fin de dilucidar cómo el aristotelismo de Pico condiciona su recepción en sus obras filosóficas desde muy temprano (1482) hasta uno de sus últimos textos (1491), pasando por el célebre periodo creativo que dio origen a la *Oratio* y las *900 tesis* (1486).

III. El programa de la concordia en la Antigüedad Tardía y la recepción piquiana

El programa de la concordia se inaugura en el llamado platonismo medio y se puede resumir como sigue: el proyecto de armonización en la antigüedad tardía supone que la filosofía de Aristóteles, correctamente entendida, es compatible con la doctrina de Platón. Para los detalles, refiero a Karamanolis (2006), Hadot (2015) y Gerson (2006), basta mencionar aquí las líneas generales del programa.

Los platónicos que adoptan esta actitud mantienen que (1) el núcleo de la filosofía de Aristóteles apoya y complementa la de Platón; (2) las

contradicciones entre ambos son solo aparentes o superficiales; (3) las obras de Aristóteles son tanto “useful and philosophically important for a Platonist. For this reason, such a study, they believed, had to be done in a systematic and proper way” (Karamanolis, 2006, p. 3). Además, el estudio de Aristóteles constituyó un prerrequisito para la comprensión del pensamiento de Platón. Gerson (2006), por su parte, encuentra dentro de las posibilidades que podría adquirir el programa de la concordia, los siguientes grados:

1. La concordia como mera *no-contradicción*, esto es, la posición de Aristóteles no contradice, de hecho, la posición de Platón.
2. La concordia a partir de principios comunes compartidos por dos sistemas filosóficos. Aunque se compartan estos principios, debido a que otros difieren, se llega a conclusiones opuestas.
3. La concordia como apoyo mutuo. En este caso lo que Platón y Aristóteles dicen sobre los mundos inteligibles y sensibles se apoyaría mutuamente. Debido a esto, Aristóteles puede ser una herramienta para interpretar a Platón.
4. La concordia como identificación. En este caso la filosofía de Aristóteles sería idéntica a la filosofía de Platón, a la manera en que Sócrates sugiere (en el *Parménides*) que el libro de Zenón sostiene la misma posición que el de Parménides y sólo difiere en que se enfoca en el ataque a los enemigos de este último. Esta es la versión fuerte del programa. Según Gerson, los platónicos no sostuvieron esta identificación total.

IV. Un breve recuento histórico

Un breve recuento histórico del surgimiento de este modo de recibir a Aristóteles comienza con Antíoco de Ascalón, quien, revirando del escepticismo de Filón de Larissa, utilizó a Aristóteles para interpretar a Platón suponiendo que fundamentalmente era un seguidor de la filosofía platónica¹³. Si Platón no es un escéptico, el problema de la reconstrucción de sus doctrinas será encarado a partir de algunos elementos encontrados en el corpus aristotélico. Esta solución reconstructiva pasa, según Karamanolis, por el intento de sistematizar las obras platónicas con todas las dificultades inherentes a tal empresa.

Para llevar a cabo esta tarea, el platonismo desarrolló herramientas de tipo didáctico (por ejemplo, el *Didascalicos* de Alcino o *De Platone et eius dogmate* de Apuleyo), pero también de tipo metodológico. Entre ellos, se

¹³ Esta antigua concepción de Aristóteles como un miembro de la tradición platónica es un problema analizado por Gerson (2006) contemporáneamente.

encuentra el uso de testimonios encontrados en los miembros más antiguos de la tradición platónica¹⁴.

Aristóteles es un buen candidato para formar parte de esta tradición por dos razones (Karamanolis, 2006, pp. 15-17): al haber sido estudiante de Platón por un largo tiempo, conocía bien los puntos de vista de éste y dejó constancia de ello en sus obras. Además, expuso algunas posiciones que se encuentran en los diálogos; estas posiciones se presentan de manera sistemática, según muchos platónicos, quienes verían incluso un reflejo de sistema de Platón en el sistema aristotélico expresado en la edición de Andrónico de Rodas. Para ellos, esto suponía una deuda intelectual importante de Aristóteles para con Platón.

La tendencia de armonización¹⁵ se solidifica, posteriormente, con la posición de Porfirio que constituye el comienzo del hilo conductor adoptado por los platónicos posteriores. Hay dos líneas de interpretación respecto a la posición que Porfirio adopta. Karamanolis sostiene que Porfirio propone una armonía completa, mientras que Hadot y Gerson, como hemos visto, sostienen que la armonización no supone nunca una identificación absoluta¹⁶. Como afirma Hierocles, la armonía entre las filosofías de Platón y Aristóteles no es completa ni se da en todos los puntos doctrinales, sino en los más importantes. Lo mismo vale para Boecio y su concordia¹⁷.

Como es manifiesto, una de las características del programa de la concordia en la Antigüedad Tardía es la determinación de la filosofía de Aristóteles como una herramienta para la elucidación del platonismo (una

¹⁴“For Platonists of this stripe the statements of authors contemporaneous with the master were as valuable to knowledge of Plato’s philosophy as were the dialogues, if not more so, since they solve the mystery of what Plato really believed. Authors of such statements were thought to be part of the ‘Platonist tradition’, which helps to understand Plato, as, in a similar sense, the Apostolic tradition sheds light on Jesus’ teaching. But who qualifies to be considered as part of the ‘Platonist tradition’? Platonists disagreed on who is part of this tradition and who falls” (Karamanolis, 2006, p. 15).

¹⁵ El término armonización es una traducción de *symphonia* que el latín tradujo como *concordia*. El término puede remontarse hasta Jámblico, según I. Hadot, si se toma en cuenta que Simplicio sigue su comentario a las *Categorías* de manera cercana y lo reporta.

¹⁶“The titles of Porphyry’s lost works, such as *Against Aristotle concerning (the doctrine) that the soul is an entelechy* and *On the difference between Plato and Aristotle*, clearly show, in my opinion, that he did not agree with Aristotle on every point. This treatise and the one, also lost, *On the unity of the school of Plato and Aristotle*, probably formed, in the words of R. Bodéüs, ‘the two components of one and the same discourse’” (Hadot, 2015, p. 54).

¹⁷ Para Hierocles, Cfr. Focio (Bibliotheca, 171b35-172a8, pp. 125-26 Henry III; Bibliotheca 461a36, p.191 Henry VII). Para Boecio, cfr. *Commentarii in librum Aristotelis De interpretatione*, 2, 43“...non equidem contempserim Aristotelis Platonisque sententias in unam quodammodo revocare Concordia meos que non ut plerique dissentire in omnibus, sed in plerisque et his in philosophia maximis consentire demonstrem.”

de las formas de recepción apuntadas por Falcon). En Pico, no encontramos plenamente configurada este tipo de recepción. Si bien es cierto que utiliza ciertas metodologías y postulados escolásticos para brindar su interpretación de algunos pasajes platónicos, me parece que su aproximación es justamente la inversa. Su marco de trabajo es predominantemente aristotélico y la filosofía platónica se inserta en éste para subrayar su programa de concordia y no al revés. Michael Allen afirma, respecto a este tema, que Pico más que un neoplatónico devoto era aristotélico por formación y ecléctico por convicción (Allen, 2008, p. 81).

En lo que sigue se revisará el desarrollo del programa en las diferentes etapas del pensamiento de Pico.

V. El programa piquiano

El programa de la concordia entre Platón y Aristóteles está presente desde muy temprano en los escritos de Pico. Por ejemplo, en una carta dirigida a Ficino en 1482:

48

Desde hace tres años, Marsilio, me volví a los peripatéticos, y no omití nada de cuanto estaba en mí para ser admitido con dignidad en los palacios aristotélicos, casi como [si fuera] uno de su familia. Y aunque no lo abarqué a plenitud, al menos estoy en el vestíbulo, y si bien no pasé por ahí, no dudo en reclamar el nombre ya no de docto ni erudito, sino el de estudioso. Pero ya que tu opinión y la de los más doctos hombres fue siempre que la Academia está mezclada con el Perípato, pensé que yo lo entendería a él y a la otra secta más recta y fielmente, al llegar a esta provincia. De tal manera que yo comparara, en virtud de las fuerzas de mi ingenio, en virtud de cuanta asiduidad y diligencia era capaz, a Platón con Aristóteles, y a la inversa, a Aristóteles con Platón¹⁸.

De igual manera, en los textos de 1486 (la célebre *Oratio*, las *900 tesis* y el *Commento sopra una canzone d'amore*), el programa aparece como uno

¹⁸Iam tres annos, Marsili, apud Peripateticos versatus sum, nec omisi quicquam, quantum in me fuit, ut Aristotelicis aedibus quasi unus ex eorum familia non indignus admitterer. Quod quidem etsi haud abunde consequutus sum, quippe quod vix sim in vestibulo, eo usque tamen processi ut, si non docti et eruditi, quod nec per aetatem licet, studiosi tamen nomen mihi vindicare non dubitem. Sed quoniam et tua Semper et doctissimorum hominum sententia fuit, qui Academia Peripateticis misceret, eum utramque sectam et rectius habiturum et locupletius, aggrediendam mihi hanc provinciam existimavi, ut iam pro mei viribus ingenii, pro mea quanta maxima potest assiduitate et diligentia Platonem cum Aristotele et vicissim alternis studiis Aristotelem cum Platone conferrem. (Pico della Mirandola, 1496, p. 271).
Agradezco a Omar López el apoyo en la revisión de esta traducción.

de los elementos centrales para la estructura de los intereses piquianos. En la *Oratio* encontramos expresamente esta línea de investigación:

Propuse en primer lugar, una concordia entre Platón y Aristóteles, por muchos esperada anteriormente, pero por nadie suficientemente demostrada. Boecio, entre los latinos, prometió hacerla, sin que la realizara quien siempre la quiso. ¡Ojalá la hubiera hecho Simplicio entre los griegos, quien se la propuso y prometió! Y fueron muchos —como escribe Agustín en los Académicos— los que con argumentos antiquísimos trataron de demostrar que la filosofía de Platón y la de Aristóteles eran una y la misma cosa. Juan el Gramático asegura que las diferencias entre Platón y Aristóteles sólo existen para los que no entienden el lenguaje de Platón, pero la prueba de esto la dejó para los venideros [...]¹⁹

Y en las *900 tesis*, la sección según “propia opinión” da inicio precisamente con el programa: “II.1.1. No hay ninguna cuestión natural o divina en la que Platón y Aristóteles no concuerden en el sentido y la sustancia, aunque parezcan disentir en las palabras”²⁰.

Por su parte, en el *Commento*, Pico explícitamente declara su intención de seguir el programa de forma que éste guíe su reflexión filosófica. Por ejemplo, en relación con el tema de la “primera criatura” o lo primero creado por Dios, Pico se decanta por la opción filosófica (que implica el programa) frente a otras vías de corte teológico:

La primera opinión va más de acuerdo con Dionisio Areopagita y con los teólogos cristianos, quienes proponen un número de ángeles casi infinito.

¹⁹ Proposuímus primo Platonis Aristotelisque concordiam a multis ante hac creditam, a nemine satis probatam. Boetius, apud Latinos id se facturum pollicitus, non inuenitur fecisse unquam quod semper facere voluit. Simplicius, apud Graecos idem professus, utinam id tam praestaret quam pollicetur. Scribit et Augustinus in Achademicis non defuisse plures qui subtilissimis suis disputationibus idem probare conati sint, Platonis scilicet et Aristotelis eandem esse philosophiam. Ioannes item Grammaticus cum dicat apud eos tantum dissidere Platonem ab Aristotele, qui Platonis dicta non intelligunt probandum tamen posteris hoc reliquit. (Pico della Mirandola, 1994, pp. 47-48).

²⁰ Nullum est quaesitum naturale aut divinum: in quo Aristoteles et Plato sensu et re non convenient: quamvis verbis dissentire videantur (Pico della Mirandola, 2014, pp. 174-175). El título mismo de la sección, alude al programa: CONCLUSIONES PARADOXE NUMERO |XVII. SECUNDUM PROPRIAM OPINIO|NEM: DICTA PRIMUM ARISTOTELIS ET |PLATONIS: DEINDE ALIORUM DOCTO|RUM CONCILIANTES QUI MAXIME DI|SCORDARE VIDENTUR. Una vez más, en la *Oratio*, Pico hace referencia a esta tesis cuando se defiende contra supuestos acusadores respecto a la prodigalidad del número de sus conclusiones: “Y dejando a un lado los otros temas, ¿quién no sabe que un solo tema de los novecientos —la conciliación de las filosofías de Platón y Aristóteles— podría haber sido diluido en otros seiscientos [...]” (Pico della Mirandola, 1994, p. 62).

La segunda es más filosófica y va más de acuerdo con Aristóteles y Platón; es seguida por todos los Peripatéticos y los mejores Platónicos. Por eso nosotros, habiéndonos propuesto hablar de aquello que creemos que son las opiniones comunes de Platón y de Aristóteles, dejada la primera —aunque por sí verdadera—, seguiremos esta segunda vía²¹.

El programa será abordado posteriormente en el comentario a la canción de amor de Benivieni (de las 19 menciones a Aristóteles, ocho se ligan con el nombre de Platón de manera que ilustran el acuerdo o la complementariedad de las posiciones de ambos filósofos) y permanecerá vigente hasta el final de su vida, particularmente en su opúsculo *De ente et uno*.

Hasta este punto de la carrera filosófica de Pico, el programa (sigo en este punto a Valcke), presenta una versión fuerte. Así, en las *900 tesis*, como mencionamos, intentaba mostrar el acuerdo total entre los dos filósofos²². Según Valcke, la dificultad en el desarrollo de este programa fuerte lleva a Pico a “suavizarlo” y brindar una interpretación “platonizante” de ciertos puntos nodales. Sin embargo, esta afirmación no se sustenta de manera clara. En primer lugar, Valcke utiliza para su argumentación las *900 tesis*, mismo texto utilizado para mostrar la concordancia fuerte. La concordia, además no se da entre Platón y Aristóteles sino entre ciertas tesis de las escuelas platónicas (plotinianas y proclianas) y peripatéticas (averroísta). Según Valcke, esta concordancia puntual es difícil de lograr y Pico regresaría a la llamada “concordia por subordinación” a la manera ficiniana: Aristóteles se subordina a Platón, quien es la autoridad suprema. Parece más bien que Valcke pudiera sostener, en todo caso, que en las 900 tesis existen varias estrategias de concordia que Pico utiliza simultáneamente²³. Estas estrategias son:

1. Concordia por identificación (sentido fuerte).
2. Concordia de tesis puntuales.
3. Concordia por subordinación de Aristóteles a Platón.

²¹ La prima opinione è più conforme a Dyonisio Areopagita ed a' teologi cristiani, e' quali pongono un numero d'Angeli quasi infinito. La seconda è più filosofica e più conforme ad Aristotele e Platone e da tutti e' Paripatetici e migliori Platonici seguitata. E però noi, avendo proposto di parlare quello che crediamo essere comune sentenza di Platone e di Aristotele, lasciata la prima, benchè sola per sè vera, seguiremo questa seconda via. (Pico della Mirandola, 1942, I, 3).

²² Por ejemplo: “Videor tamen (dicam tibi quod sentio) duo in Platonem agnoscere: et homericam illam eloquendi facultatem et sensuum, si quis eos altius introspeciat cum Aristotele omnino communionem, ita ut, si uerba spectes, nihil pugnantius, si res, nihil concordius” en O. O. fol 368. Citado por Valcke, 2005, p. 250.

²³ Nótese que algunas de ellas podrían coincidir con las posibilidades mencionadas por Gerson, supra, por ejemplo, la concordia en sentido fuerte con el grado 3 o la concordia de tesis puntuales con el grado 2.

4. Concordia por participación esotérica.
5. Concordia por síntesis.

Hemos visto ya las primeras dos. Veamos las restantes. La posición de subordinación, según Valcke, no podría satisfacer a Pico quien “a pesar de la incontestable fascinación que el platonismo de Ficino ejercía sobre él, y que inunda la *Oratio*, [...] seguía siendo profundamente aristotélico” (Valcke, 2005, p. 256). Esto lleva, según él, a proponer una tercera vía para la concordia: la participación esotérica. Ésta se basa en el proyecto general (y no sólo filosófico) de la concordia, mencionado el inicio de este trabajo: todos los sabios antiguos comunicaban un mismo misterio, aunque con ciertos matices; decían “la misma cosa” (Valcke, 2005, p. 259). De esta forma, “Pico creyó descubrir en esta convergencia esotérica una manera definitiva de articular la concordia entre Platón y Aristóteles” (Valcke, 2005, p. 259). Si esto es así, todos los sabios, incluidos los filósofos, son voceros de una misma verdad. Esto incluye claramente a Platón, en el ambiente florentino, pero también a Aristóteles. Las diferencias entre sabios no son fundamentales, sino sólo de vocabulario. Una muestra de esto sería la conclusión II.11.63:

Así como Aristóteles disimuló bajo el aspecto de una especulación filosófica y obscureció con brevedad de palabras la filosofía más divina, la cual velaron los filósofos antiguos bajo fábulas y apologías, de la misma manera Rabí Moisés, el egipcio, en el libro que es llamado por los latinos *Guía de los Perplejos*, abrazó los misterios de la Cábala a través de ocultos conocimientos de profundo sentido, mientras parece transitar con la filosofía a través de la corteza superficial de las palabras²⁴.

Las diversas estrategias, se sintetizan según Valcke, en la posición que permite sostener, de acuerdo con la tesis número 5 de las *Matemáticas* (II.7.5), que Aristóteles, además de ser un “físico”, es también un “metafísico”. La tesis dice:

Así como la afirmación de Aristóteles sobre los antiguos, el cual afirma que erraron en la contemplación física porque trataron las cosas físicas mate-

²⁴ Sicut Aristoteles diviniorem philosophiam: quam philosophi an|tiqui sub fabulis et apologis velarunt: ipse sub philosophicae spe|culationis facie dissimulavit: et verborum brevitate obscuravit: |ita Rabi Moyses aegyptius in libro qui a latinis dicitur dux neu|trorum dum per superficiale[m] verborum corticem videtur cum |Philosophis ambulare per latentes profundi sensus intelligenti|as: mysteria complectitur Cabalae (Pico della Mirandola, 2014, pp. 318-319).

máticamente, sería verdadera si aquellos hubieran tomado la matemática materialmente y no formalmente; del mismo modo, es muy cierto que los modernos quienes disputan matemáticamente sobre [las cosas] naturales, destruyen los fundamentos de la filosofía natural²⁵.

Las estrategias detectadas por Valcke para interpretar el programa de concordia en las *900 tesis* se proponen de manera algo confusa. No queda claro si, según él, todas se presentan al mismo tiempo. Si algunas son abandonadas a favor de otras, ni cómo se podría determinar este abandono cronológicamente en la misma obra. Por otra parte, su análisis del programa de la concordia parece que no se limita a las filosofías de Platón y Aristóteles, sino que se confunde con el proyecto general de concordia para extenderse a las filosofías de los platónicos y los peripatéticos. Para efectos de este trabajo, me parece que es necesario distinguir entre el análisis del programa referente a Platón y Aristóteles y otras vertientes del proyecto concordista que puede incluir a otros filósofos (o a todos los filósofos) y a los sabios y teólogos.

52

Establecida esta delimitación, del programa, tal como se presenta en las *900 tesis*, sólo podríamos sostener las versiones (1) fuerte y (2) por tesis puntuales. Otras versiones del mismo, sólo podrían encontrarse en textos posteriores, como el *De ente et uno*, el opúsculo donde se cristaliza parcialmente el programa de manera explícita. En éste, encontramos una versión mucho más puntual, focalizada a la disolución, sin embargo, de una de las tesis centrales de las supuestas divergencia entre Platón y Aristóteles. Pico afirma en el proemio dedicado a Poliziano:

Me hablabas hace unos días de lo que sobre el Ente y el Uno trató contigo Lorenzo de Médicis cuando apoyado en argumentos de Platón disputaba contra Aristóteles, cuya Ética explicas tú públicamente este año; varón él de ingenio eficaz y multiforme, que parece vale para todo, en el que es para mí de particular admiración el que ocupadísimo como está siempre con los asuntos de la república, sobre letras tiene siempre algo que decir o meditar. Y como lo que piensan que Aristóteles disiente de Platón disienten igualmente de mí, que me empleo en dar una filosofía que concuerda a los dos, me rogabas que dijera cómo se defiende en aquel tema a Aristóteles, y cómo concuerda con su maestro Platón. Dije entonces lo que me vino a la

²⁵ Sicut dictum Aristotelis de antiquis dicentis quod ideo errarunt |in physica contemplatione: quia mathematice res physica tra|ctarunt: verum esset si illi materialiter mathematica non forma|liter acceperissent ita est verissimum modernos qui de naturalibus|mathematice disputant naturalis philosophiae fundamenta de|struere. (Pico della Mirandola, 2014, pp. 256-257).

mente, más bien en confirmación de lo que tú respondiste en la disputa que aduciendo algo nuevo. Pero se ve que no te basta.²⁶

En el capítulo I, Pico afirma, a partir de los siguientes pasajes de la *Metafísica*, que en Aristóteles se corresponden entre sí el Ente y el Uno:

- ‘Lo que es’ y ‘uno’ son lo mismo y una naturaleza en la medida en que entre ambos se da la misma correlación que entre “causa” y “principio”, pero no porque se expresen por medio de un único enunciado (por lo demás, nada importaría tampoco si los consideráramos de tal modo: {resultaría} incluso, más a nuestro favor): en efecto, ‘un hombre, alguien que es hombre’ y ‘hombre’ significan lo mismo, y nada distinto se da a conocer reduplicando la expresión ‘un hombre’ y ‘uno que es hombre’ [...] Con que es evidente que el añadido expresa lo mismo en ambos casos, y que lo uno no es algo diverso de lo que es. Además la entidad de cada cosa es uno no accidentalmente, del mismo modo que es también *algo que es*. (ϕ 2, 1003b 22-26 y ss.)
- Y ‘uno’ se dice del mismo modo que ‘algo que es’. Y lo que es significa, en un caso, algo determinado, en otro caso una cantidad, en otro caso una cualidad. Por ello, habrá también enunciado y definición de “hombre-blanco”, pero de otro modo que de lo blanco y de la entidad. (Z 4 1030b 10-12)
- Nada importa, por lo demás, que la referencia de lo que es se haga a *lo que es* o a *lo uno*. (K3 1061a 15-18).

Frente a esto, según él, los platónicos colocan al uno sobre el ente. Como Plotino: “Decir que este Ser proviene del Uno, es atinar con la verdad. Lo muestra la denominación de ‘Esencia’. En efecto, esto que llamamos ‘Ente’ es lo primero que provino del Uno” (*Enéadas* V 5 1.14-17).

²⁶ “Narrabas mihi superioribus diebus quae tecum de ente et uno Laurentius Medices egerat, cum adversus Aristotelem, cuius tu Ethica hoc anno pulice enarras, Platonicorum innixus rationibus disputaret, efficaci adeo vir ingenio et multiformi, ut videatur factus ad Omnia, in quo illud praecipue admiror, quod, cum sit Semper in republica occupatissimus, quasi tamen ociosissimus litterarium Semper aliquid aut loquitur aut meditatur. Et quoniam qui Aristotelem dissentire a Platone existimant a me ipsi dissentiunt, qui concordem utriusque facio philosophiam, rogabas quomodo et defenderetur in ea re Aristoteles et Patoni magistro consentiret. Dixi quae tunc mihi in mentem venerunt, confirmans potius quae tu Laurentio inter disputandum responderas, quam novum aliquid afferens. Sed non tibi hoc satis”. (Pico della Mirandola, 2010, p. 202, 1-17). Las traducciones al español de *El Ente y el Uno* son de Luis Martínez Gómez.

Para ejecutar el proyecto de concordia, el primer movimiento de Pico es separar a Platón de la interpretación neoplatónica. Este primer movimiento supone ya una diferencia importante respecto a la recepción del programa. En efecto, el marco neoplatónico es ineludible para la concordia, como hemos visto, cuando menos desde Porfirio. Para llevar a cabo este deslinde de la lectura neoplatónica, Pico examinará el *Parménides* y el *Sofista*. Para el *Parménides*, la estrategia consistirá en mostrar qué tipo de diálogo es. Para el *Sofista*, en mostrar dos pasajes que apoyan los citados arriba.

VI. Parménides y Sofista

Respecto al *Parménides*, Pico sostiene (como es sabido gracias a la célebre controversia con Ficino sobre este diálogo) una interpretación dialéctica frente a una dogmática: “recorramos todo el diálogo y veremos que no se afirma allí nada sino solamente se pregunta: si esto es así, ¿qué se sigue, ¿qué si no es así? De aquí los académicos se han aprovechado para su opinión sobre el Ente y el Uno”²⁷.

54 La interpretación neoplatónica ve en la primera hipótesis del Parménides la confirmación de la superioridad del uno sobre el ente y, por ello, la fundamentación de su onto-teología.²⁸ Para Pico, en cambio, los pasajes que cita en su opúsculo implican una clara intención dialéctica por parte de Platón. Los pasajes que trae a colación Pico son los siguientes:

- Bello y divino, ten por seguro, es el impulso que te arrastra hacia los argumentos. Pero, esfuerzate y ejercítate más, a través de esa práctica aparentemente inútil y a la que la gente llama vana charlatanería, mientras aún eres joven. De lo contrario, la verdad se te escapará²⁹. ¿Y cuál es el modo de ejercitarme, Parménides?, preguntó Sócrates. Ese –respondió– que escuchaste de labios de

²⁷ Quibus eiam testimoniis si non credimus ipsum percurramus dialogum videbimusque nusquam aliquid affirmari, sed ubique solum quaeri, hoc si sit, quid consequetur, quid item si non sit. Occasionem autem suae sententiae de ente et uno hinc Academici aucupati sunt [...] (Pico della Mirandola, 2010, p. 212, 8-12).

²⁸ Los neoplatónicos interpretaron las hipótesis del Parménides de tal forma que correspondieran con las hipótesis de su onto-teología. Cfr. Allen (1982) para la ficiniana del Parménides. Para un estudio detallado de la historia de esta interpretación en la antigüedad tardía puede verse la introducción a la *Teología Platónica* de Proclo de Saffrey y Westerink.

²⁹ La cita de Pico es: “caeterum collige –inquit– te ipsum diligentiusque te, dum iuvenis es, in ea facultate exerce quae inutilis multis videtur, unde ab illis nugacitas sive garrulitas nuncupata; alioquin veritas te fugiet” (Pico della Mirandola, 2010, p. 210). Según Bacchelli, en esta ocasión Pico no sigue al pie de la letra la traducción de Ficino, como sí lo hará en las citas del Sofista. (Cfr. notas 12, p. 424 y 22, p. 427 en Pico della Mirandola, 2010).

Zenón³⁰ [...] Muy bien –dijo--; pero, además de eso, debemos hacer esto otro: no sólo suponer que cada cosa es y examinar las consecuencias que se desprenden de esa hipótesis, sino también suponer que esa misma cosa no es, si quieres tener *mayor entrenamiento* (*Parm.* 135 d 3-8 y 135e 8- 136 a 2).

- Notable procedimiento –dijo– el que estás proponiendo, Parménides, y no alcanzo a comprenderlo del todo. Pero, ¿por qué no me lo exhibes, tomando tú mismo alguna hipótesis, para que pueda comprenderlo mejor? (*Parm.* 136 c 6-8)³¹.

Pico continua su presentación, subrayando que Parménides responde que tal ejercicio es cansado para un hombre de su edad. Zenón dice que conviene hacerlo sólo ante un número restringido de personas ya que son pocos los que buscan la verdad con este tipo de investigación: “La gente ignora, en efecto, que sin recorrer y explorar todos los caminos es imposible dar con la verdad y adquirir inteligencia de ella” (*Parm.* 136 d 1- e 3). Apoyado en lo anterior, Pico construye su punto sobre la naturaleza dialéctica de este diálogo:

Pero si, como ellos quieren [es decir, los platónicos], va a ventilar las cuestiones de las jerarquías divinas, del primer principio de todas las cosas, ¿qué tema más digno y del que menos tenga que avergonzarse el viejo? Mas si no queremos engañarnos, fuera de toda controversia está que el tema al que se refiere Parménides es el *problema dialéctico*, ni otra cosa pide de él allí Sócrates³² (Pico della Mirándola, 1984, pp. 162-163).

Además, para Pico, en el *Sofista*, se encuentra la confirmación de que Platón considera como coextensivos el uno y el ente. De nuevo, la interpretación neoplatónica se ve disociada del texto de Platón. Ficino, en su comentario al *Sofista*, ilustra tal interpretación:

Entre los elementos y los géneros descritos antes, el ser es el más general y el primero. Sin embargo, no por ello el primer principio de las cosas, que

³⁰ En la cita de Pico: “quis exercitationis huius odus est, Parmenides? Repondet ille primo eum esse quem a Zenone audierat”. (Pico della Mirandola, 2010, p. 210)

³¹ En la cita de Pico: “Arduum opus affers, nec te omnino intelligo. Sed cur ipse aliquid non ponis atque id isto quem probas modo pertractas, quo mihi dilucidior huius rei fiat intellectus? (Pico della Mirandola, 2010, p. 210).

³² At si, ut illi volunt, de divinis ordinibus, de primo rarum omnium principio agit, quae tractatio seni congruentior aut erubescenda minus? Sed citra omnem est contrversiam, nisi nos ipsos velimus fallere, id circa quod versaturus erat Parmenides dialecticum esse negocium, neque aliud ab eo Socrates postulaverat (Pico della Mirandola, 2010, p 210)

no es un elemento o un género, debe llamarse *ser* aparentemente. Ya que [Platón] coloca las oposiciones entre los géneros y las diferencias entre las ideas en el primer ser. En el *Parménides*, sin embargo, separa éstos de lo que es primero, es decir, del Uno mismo. Aquí especialmente mezcla el primer ser con el no ser incluso. Pero en el *Parménides* nos prohíbe mezclar el Uno mismo con el no uno. Por tanto, Platón juzga el Uno más simple y superior que el primer ser³³ (traducción propia).

Frente a esto, Pico afirma que no encuentra ningún pasaje en el cual se postule la superioridad del uno sobre el ente, mientras que su equivalencia se sostiene en muchos puntos, como los siguientes (en la traducción de Ficino):

Num ita considerans confiteris necessarium esse eum qui aliquid dicit unum aliquid dicere? (Soph. 237d 4. Citado en Pico della Mirandola, 2010, pp. 212, 214)³⁴.

eum vero qui non aliquid dicit necesse est neque unum quid, idest nihil, dicere (Soph. 237 e 1. Citado en Pico della Mirandola, 2010, p. 214)³⁵

56

Pico concluye, a partir de éstos que “son, pues, iguales para él [Platón], o con más precisión, son lo mismo el no uno y la nada, y el uno y el algo. Después prueba que no se puede decir que el no ente es uno y concluye ‘el ente no adviene al no ente; luego el uno no adviene al no ente’”³⁶. Curiosamente, esta interpretación, está presente en las 900 tesis, aunque pasa desapercibida por Valcke:

³³ Inter elementa vel genera superius enarrata ens est amplissimum atque primum. Non tamen propterea primum rerum principium, quod nec elementum nec genus est, videtur ens appellandum. Siquidem in primo ente oppositiones generum collocat et differentias idearum, quae a primo, id est ab ipso uno, segregat in Parmenide, praesertim quia hic ens vel primum cum non ente commiscet. Ipsum vero unum in Parmenide misceri prohibet cum non uno. Unum ergo iudicat primo ente simplicius atque superius (FICINO, IN SOPHISTAM. Opera II p. 1287, consultado en la edición de Allen, Icastes: Marsilio Ficino’s Interpretation of Plato’s Sophist, p. 235). Ver también (Proclo, Th Plat. II 4 34.10-35.9).

³⁴ En la traducción de Cordero de este pasaje del *Sofista* (Platón, 1997) se lee: “Si concuerdas con mi punto de vista, ¿no es necesario que quien dice alguna cosa, diga algo que es una cosa?” En griego: ἄρα τῆδε σκοπῶν σύμφως, ὡς ἀνάγκη τὸν τι λέγοντα ἐν γέ τι λέγειν”

³⁵ En la traducción de Cordero de este pasaje del *Sofista* (Platón, 1997) se lee: «Es totalmente necesario, entonces, según parece, que quien dice «no-algo», [no] diga absolutamente nada”. τὸν δὲ δὴ μὴ τι λέγοντα ἀναγκαιότατον, ὡς ἔοικε, παντάπασι μηδὲν λέγειν».

³⁶ Aequalia ergo apud eum, immo eadem sunt non unum et nihil, aequalia item unum et aliquid. Post haec item probat dici non posse non ens esse unum, atque ita colligit: “Ens non enti non accidit, ergo unum non accidit non enti” (Pico della Mirandola, 2010, p. 214,4-10). Cfr. Soph., 238a.

II.5.56 Aquella afirmación en el *Sofista*: “quien no afirma el uno, no afirma nada”, es igual a aquella enunciada por Aristóteles: “quien no entiende el uno, no entiende nada”³⁷.

Esta especie de concordia por disolución de tesis neoplatónicas se sintetiza en el título del capítulo V de su *De ente et uno*, donde Pico busca neutralizar “las razones de los platónicos con las que no del modo como nosotros estamos de acuerdo, sino absolutamente en contra de Aristóteles, sostiene que el uno es superior al ente”³⁸.

VII. Conclusiones

El análisis del programa de la concordia ha mostrado que el aristotelismo piquiano pasa por dos tipos de recepciones. Una recepción “emotiva” en la que Aristóteles se valora como un protagonista filosófico que no puede ser subordinado a Platón y una “funcional” en la que las tesis aristotélicas se utilizan como fundamento para lograr la armonía con los textos de Platón, desarticulando la lectura de los intérpretes neoplatónicos (incluido el propio Ficino). Según hemos supuesto, la recepción de Aristóteles en el Renacimiento pasa por la recepción de éste en la Antigüedad Tardía. Si esto es así, tenemos que el programa de la concordia de Pico se deriva, en cierta medida, de ésta. Que exista armonía entre las filosofías de Platón y Aristóteles implica la adopción por parte de Pico de ciertos presupuestos del programa. Sin embargo, como hemos intentado mostrar, por contraste con los platónicos, la recepción de Pico no tiene como características la concordia por subordinación ni el uso “de la filosofía aristotélica en el marco filosófico inspirado por una lectura específica de Platón”. Pico mantiene en primer término, una concordia fuerte que, por diversos motivos, no va a ser realizada. En un segundo momento, mantiene una concordia de tesis específicas fundamentales, como la convertibilidad del ente y el uno, dando prioridad a las tesis aristotélicas frente a la lectura neoplatónica de las mismas. Esto conlleva a una lectura de Platón “sin sus intérpretes” que tendrá resonancias en los siglos posteriores.

³⁷ Dictum illud in Sophiste: qui unum non dicit nihil dicit, illud est quod ab Aristotele dicitur: qui unum no intelligit, nihil intelligit. (Pico della Mirandola, 2014, pp. 248-249)

³⁸ Solvamus nunc rationes Platoniorum, quibus non eo modo cui nos concordamus, sed absolute adversus Aristotelem unum conendunt esse ente superius. (Pico della Mirandola, 2010, p. 230, 6-8).

Referencias bibliográficas

- Agustín de Hipona. (2009). *Contra los Académicos*. Madrid, España: Encuentro.
- Allen, M. (1982). Ficino five substances and the Neoplatonist's Parmenides. *Journal of the Medieval and Renaissance Studies*, 12(1), 18-45.
- Allen, M. (1989). *Icastes: Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's Sophist* (Five Studies and a Critical Edition with Translation). Los Ángeles, EUA: University of California Press.
- Allen, M. (2008). *The Birth Day of Venus. Pico as Platonic Exegete in the Commento and the Heptaplus*. En M. V. Dougherty (Ed.), *Pico della Mirandola. New Essays* (pp. 81-113). Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press.
- Aristóteles (1994). *Metafísica*. Madrid, España: Editorial Gredos.
- Borghesi, F. (2010). For the good of All. Notes on the Idea of Concordia during the late Middle Ages. *Italian Poetry Review: plurilingual journal of creativity and criticism*, 5, 215-244. doi: 10.1400/184287
- Borghesi, F. (2017). Il camaleonte in cerca di ordine. Giovanni Pico tra pluralismo religioso e concordia filosófica. En G. Ventura (Ed.), *Pico tra cultura e letteratura dell'Umanesimo: Giornata di studi in occasione del 550 anniversario della nascita (1463-2013)* (pp. 41-54). Bologna, Italia: Alma Mater Studiorum, University of Bologna.
- 58 Cicerón, M. T. [Acad.] (1990). *Cuestiones académicas*. Ciudad de México, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Clásicos.
- Cicerón, M. T. (2003). *De los fines de los bienes y los males III-V [De finibus bonorum et malorum]*. Ciudad de México, México: UNAM.
- Dougherty, M. V. (2014). Giovanni Pico della Mirandola, Concordia, and the Canon Law Tradition. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, (88), 181-196. doi: 10.5840/acpapro201512429
- Dulles, A. (1941). *Princeps Concordiae: Pico della Mirandola and the Scholastic Tradition*. Cambridge, EUA: Harvard University Press.
- Edelheit, A. (2007). The 'Scholastic' Theology of Giovanni Pico della Mirandola: Between Biblical Faith and Academic Skepticism. *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, 74(2), 523-570.
- Edelheit, A. (2011). Henry of Ghent and Giovanni Pico della Mirandola: A Chapter on the Reception and Influence of Scholasticism in the Renaissance. En G. A. Wilson (Ed.), *A Companion to Henry of Ghent* (pp. 369-98). Leiden, Países Bajos: Brill.
- Falcon, A (ed.). (2016). *Brill's Companion to the reception of Aristotle in Antiquity*. Leiden, Países Bajos: Brill.
- Focio. (1962). *Bibliotheca*. Paris, Francia: Ed. Les Belles Lettres.
- Focio. (1974). *Bibliotheca*. Paris, Francia: Ed. Les Belles Lettres.
- Gerson, L. (2006). *Aristotle and other Platonists*. Ithaca, EUA: Cornell University Press.
- Hadot, I. (2015). *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato*. Leiden, Países Bajos: Brill.

- Karamanolis, G. (2006). *Plato and Aristotle in Agreement?* Oxford, Reino Unido: Oxford University Press.
- Kuhn, H. (2017). Aristotelianism in the Renaissance. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Verano 2017 Ed.)*. Recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/aristotelianism-renaissance/>.
- Martindale, C. (2006). *Introduction: Thinking Through Reception. Classics and the Uses of Reception*. Oxford, Reino Unido: Blackwell.
- Pico della Mirandola, G. (1496). *Opuscula* (Sig. TT4v; SF. Vol. II). Bolonia, Italia: Bononiae.
- Pico della Mirandola, G. (1942). *De hominis dignitate / Heptaplus / De ente et uno*, Edición bilingüe (latín-italiano). Florencia, Italia: Vallecchi Editore.
- Pico della Mirandola, G. (1984). *De la dignidad del hombre. Carta a Hermolao Barbaro y Del ente y el uno*. Madrid, España: Editora Nacional.
- Pico della Mirandola, G. (1994). *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Ciudad de México, México: UNAM.
- Pico della Mirandola, G. (2010). *Dell'Ente e dell'Uno*. Milán, Alemania: Bompiani.
- Pico della Mirandola, G. (2014). *Las 900 tesis*. Ciudad de México, México: UNAM. Recuperado de <http://www.stg.brown.edu/projects/pico/index.php>.
- Platón. (1997). *Diálogos*, Tomo V. Madrid, España: Gredos.
- Plotino. (1998). *Enéadas* (V – VI). Madrid, España: Gredos.
- Porter, J. I. (2008). *Reception Studies: Future Prospects*. En L. Hardwick y C. Stray (Eds.), *Companion to classical receptions* (pp. 469-481). Oxford, Reino Unido: Blackwell.
- Proclo. (2005). *Teología Platónica*. Florencia, Italia: Bompiani.
- Rodríguez, T. (2015). El platonismo florentino ante el problema de la creación de las almas individuales: una aproximación metodológica. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 41(1), 7-25.
- Rodríguez, T. (2016). El modelo biográfico de Diógenes Laercio y la “Vita Platonis” de Ficino”. *Práxis Filosófica*, (43), 57-5. doi: 10.25100/pfilosofica.v0i43.3155
- Rodríguez, T. (2017). Is Florentine Platonism a Philosophical Movement? En C. D’Amico, J. F. Finamore y N. Strok (Eds.), *Platonic Inquiries. Selected Papers from the Thirteen Annual Conference of the International Society for Neoplatonic Studies*. Londres, Inglaterra: Prometheus Fund.
- Schmitt, C. B. (1983). *Aristotle and the Renaissance*. Cambridge, EUA: Harvard University Press.
- Simplicius. (2003). On Aristotle’s “Categories 1-4”. Ithaca, Nueva York, EUA: Cornell University Press.
- Silva, R. (2016). Entre el contextualismo de Skinner y los “perennial problems”: una propuesta para interpretar a los clásicos. *Práxis Filosófica*, (43), 155 - 183. doi: 10.25100/pfilosofica.v0i43.3159
- Valcke. (2005). *Pic de la Mirandole, un itinéraire philosophique*. París, Francia: Les Belles Letres.

