



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

*LA POESÍA EN EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO
DE MARSILIO FICINO*

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRA EN FILOSOFÍA PRESENTA

MARÍA TERESA RODRÍGUEZ GONZÁLEZ

DIRECTOR:
DR. RAMÓN XIRAU

MÉXICO, D.F. AGOSTO DE 2008



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Para David, Samuel y Miranda

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo no hubiera sido posible sin el apoyo del Dr. Ramón Xirau. De igual forma, la guía del Dr. Ernesto Priani fue fundamental para la estructura del mismo. Agradezco el aliento, ejemplo y lectura de la Dra. Laura Benítez; la diligencia y amabilidad de la Dra. Julieta Lizaola; la amistad y los comentarios de la Dra. Zenia Yébenes.

Estoy en deuda con el Dr. Óscar Martiarena por la confianza recibida, con la Dra. Elisabetta Di Castro por su amistad durante estos años, con la Dra. Paulina Rivero por su comprensión y apoyo y con el Dr. Ricardo Salles por el impulso para la conclusión de este proyecto. Al Dr. Pedro Tapia le agradezco su generosidad; a la Mtra. Patricia Villaseñor, el privilegio de seguir sus clases y la revisión de los términos latinos; a Norma Pimentel y Jasmin Casado, la paciencia cotidiana.

No puedo sino agradecer a Miguel Rodríguez, Elisa González, David, Samuel y Miranda De la Garza por su presencia.

Por último, agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología el apoyo para la realización de esta tesis.

Tabla de contenido

Introducción

Capítulo I: Lectores de Platón

1. Lectores de Platón. Algunos ejemplos
 2. Los procesos de lectura: los paradigmas hermenéuticos
 3. Algunas claves contemporáneas
 4. Un lector renacentista
 5. Claves ficinianas
- Conclusiones

Capítulo II: La lectura acumulativa.

Ficino y su interpretación del furor divino

1. *De divino furore*: Carta a Peregrino Alio
2. La interpretación neoplatónica: *Epítome al Ion*,
De Amore, *Teología Platónica*
3. El último periodo: *Comentario al Fedro*

Conclusiones

Capítulo III. El furor y la sabiduría unitaria

1. El itinerario
2. Una lectura del furor poético desde una propuesta unitaria
3. La unidad del furor como furor filosófico
4. La lectura inspirada

Conclusiones

Anexo 1

Bibliografía

Abreviaturas utilizadas en referencia a las obras de Ficino

DF: *Carta Sobre el furor divino*. Edición de Pedro Azara

CF: *Comentario al Fedro*. Edición de Michael Allen

CF en *Sobre el furor divino*. *Comentario al Fedro*. Edición de Pedro Azara

EI: *Epítome al Ion*. Edición de Pedro Azara

DA: *Comentario al Convivio* (De Amore). La traducción española es de María Pía Lamberti y José Luis Bernal. El texto latino es de la edición de Laurens (Les Belles Lettres)

TP: *Teología platónica*. Edición de Marcel (Les Belles Lettres) en tres volúmenes.

Introducción

El tema de este trabajo surge de dos inquietudes que subyacen más implícita que explícitamente en el texto: la relación problemática entre la filosofía y la poesía o entre filósofos y poetas (si no queremos culpar a las disciplinas de las posturas de los individuos concretos que las practican) y la comprensión, desde el ámbito filosófico, de fenómenos extra-rationales (como el éxtasis místico o la manía creadora). Ambas surgen de la lectura de Platón y de lo que Giorgio Colli ha llamado el enigma de su bifrontismo en *El nacimiento de la filosofía*. Al Platón de la *República* que exilia a los poetas se opone el Platón del *Fedro*; al poeta se superpone el filósofo; a la divinidad de la manía, el orden racional y moral; es una especie de batalla inconclusa que muchas veces hacemos propia en nuestros debates internos. Batalla que, por otra parte, no interesa profundizar aquí; por el contrario, la inquietud fuente se dirige precisamente en sentido opuesto: ¿es posible paliar el desgarramiento que surgió con los diálogos platónicos en la relación filosofía-poesía?, ¿pueden los filósofos dejar de pelear con los poetas? La prueba de que esta posibilidad existe la tendríamos en una filosofía que, lejos de excluir a la poesía, la considerara como parte integral de sí misma.

La segunda inquietud adquiere forma filosófica en el tratamiento del concepto de locura divina que aparece también en los *Diálogos* y que navega por los siglos posteriores con distintas suertes. La locura divina es una forma no racional de acceso a un cierto tipo de conocimiento (en un sentido amplio, amplísimo quizá), en el que la filosofía encuentra que sus aparatos racionales y críticos no pueden penetrar de manera sistemática. El interés principal es constatar cómo se comporta un pensamiento filosófico ante un fenómeno de este tipo; cómo puede explicarse.

Ambas inquietudes pueden entrelazarse en un solo tema: la manía poética que es descrita en *Fedro* 245A. Si bien las interrogantes tienen su origen en las obras platónicas, es en la filosofía

renacentista de Marsilio Ficino donde encuentran una especie de ámbito natural en el cual pueden ser respondidas y examinadas de manera menos desgarrada, aunque no exenta de ciertas críticas. Por ejemplo, como observa Michael Allen, Ficino conserva en algunos de sus escritos cierta reticencia ante los poetas. Heredero de Platón, será sobre todo en sus epítomes¹ a los distintos diálogos donde la “antigua querella” regrese al escenario. Ficino mantiene correspondencia con poetas amigos, admira irrefrenablemente a Virgilio, Dante y Cavalcanti². Pero existen también “malos poetas” que deberán ser expulsados: aquellos que presentan fábulas impías sobre los dioses y quienes los presenten con atributos humanos, perturbados, pasibles; o quienes imitan las pasiones de alma. También aquellos poetas que ridiculizan a los filósofos; tal es el caso de Luigi Pulci quien compuso algunos versos burlándose de Ficino, semejante —pensaría Marsilio ser— a Sócrates atacado por Aristófanes. La expulsión no es extrema, sino interpretada de la siguiente manera:

Además, Platón no expulsó a los poetas de todo lugar, sino sólo de la ciudad; esto es, de la turba juvenil e ignorante, que es proclive a las perturbaciones y pasiones y no penetran el sentido alegórico de los poetas³

Según Michael Allen, en su artículo “Poets outside the city”, los filósofos no viven sólo en ésta, sino en otro territorio donde “lo que son impiedades escabrosas en la ciudad se vuelven para el filósofo fuera de sus murallas los velos que envuelven misterios”⁴. Así, la poesía debe pasar por el crisol del filósofo-teólogo, quien devela el sentido alegórico envuelto en misterios sagrados.

Las contradicciones platónicas son suavizadas o reinterpretadas (a veces de forma poco apegada a los textos platónicos, a veces a partir de otros textos de los intérpretes posteriores, como veremos) para formar parte de un pensamiento que concibe la realidad como un *todo* armónico. Encontramos en Ficino una apertura a temas que por lo general son colocados en la periferia de los sistemas o aparatos

1 Por ejemplo, en la introducción al *Gorgias*, glosando 501E-502D

2 En el discurso VII del *De Amore*, Ficino llama a este poeta “filósofo” puesto que “encerró con su arte todas estas cosas en sus versos”, es decir, toda la doctrina sobre el amor explicada por los distintos discursos del comentario.

3 Citado por Allen, en “Poets outside the city”, *Synoptic Art: Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation*. p. 97

4 *Idem*. p. 106

filosóficos: la manía, la poesía. La ontología ficiniana, en la que —como se explicitará próximamente— el alma humana tiene un lugar central, permite reubicar lo poético para colocarlo también en la centralidad del acceso a la unidad del alma y de la sabiduría.

La comprensión de la filosofía de Marsilio Ficino y su pensamiento respecto al furor poético no parece una tarea fácil. Fácil en el sentido que pueda ser abordada de una manera directa. No puede abordarse directamente porque en la actualidad la filosofía renacentista y, para ser más precisos, la filosofía neoplatónica de Marsilio Ficino es un pensamiento que parece extraño. Algunos ven en el Renacimiento una época poco original, una especie de gran resumen rescatador del pensamiento antiguo, “una curiosa mezcla de secta mística y de cenáculo de vanguardia”⁵ cuyas influencias posteriores no se inscriben dentro de la tradición filosófica dominante. De esta forma “el humanismo renacentista es considerado generalmente como un movimiento literario y estético, sin ninguna relevancia filosófica”⁶. La comprensión de la labor de Ficino debe ser primero tamizada a través de la comprensión del paradigma que utilizó y que le permitió realizar cierta lectura de los textos platónicos a través de ciertas determinaciones particulares: las determinaciones propias de la filosofía y de los filósofos neoplatónicos. Así, el primer capítulo de esta investigación se centra en una comparación entre los lectores contemporáneos de Platón y Ficino. Dicha comparación dará por fruto ciertas claves de lectura que permitan explicar la labor filosófica de Marsilio y evitar de esta manera considerar que la “extrañeza” de su pensamiento es un factor que lo excluye, no sólo de la discusión académica sobre la correcta interpretación de Platón, sino también de todo valor filosófico intrínseco. El capítulo pretende apuntar, primeramente, algunas claves con que ciertos intérpretes contemporáneos abordan la exégesis de los textos platónicos. Es evidente que el estado actual de los estudios platónicos muestra múltiples interpretaciones. El objetivo de este trabajo no es pronunciarse sobre tal estado y mucho menos sobre el

5 Agamben. *Estancias*. p. 40.

6 A. Rossi. *Ensayos sobre el Renacimiento italiano*. p. 139

valor o la corrección de ciertos intérpretes. La manera de abordar a los exégetas actuales está basada en una ejemplificación parcial, parcialísima si se quiere, pero que proporciona un punto de contraste con la forma en que Ficino realizaba su labor de interpretación de Platón. De dicho contraste surgirán cuatro claves de lectura ficinianas. De ellas, dos se proyectarán como centrales en los capítulos siguientes.

La primera clave que se explora en su funcionamiento es la que llamamos “lectura acumulativa”. Tal lectura no pretende, como pretenden los estudiosos actuales realizar una lectura de Platón en forma directa ni explicar la génesis de su pensamiento en su sentido histórico, mitológico o mitográfico, sociológico, etc. La lectura a través de la clave acumulativa considera a Platón inseparable de los intérpretes neoplatónicos. Plotino, por ejemplo, es una especie de reencarnación de Platón. La lectura acumulativa puede ser un error para los intérpretes platónicos actuales quienes, evidentemente, no consideran a Ficino un interlocutor calificado. Sin embargo, la acumulación puede constituirse en una lectura enriquecida. La explicación de tal tipo de lectura desde la acumulación da por desarrollo el segundo capítulo en el cual se explora de manera puntual los textos en que Marsilio toca el tema del furor divino. Tema derivado del *Fedro* y sus manías, a partir del cual pueden articularse las dos inquietudes que apuntábamos al inicio de esta introducción: el tema de la relación entre filósofos y poetas (ya que uno de estos furores será el poético) y el tema de lo extra-racional encarnado en la locura, el delirio, la manía o el furor divino. Así, dos inquietudes se conjuntan con la explicación de la clave de lectura ficiniana.

La clave acumulativa dará paso a subrayar la clave ficiniana de la sabiduría unitaria que se apuntaba en el primer capítulo y sirve de trasfondo en el tercero. El objetivo de la investigación en esta tercera parte será comprender la manera en que el furor sucede desde un pensamiento que concibe a la filosofía —pero que además se piensa a sí mismo— a partir de una clave unitaria que subraya el misterio como fundamental para la comprensión de los itinerarios del poeta y del filósofo. Una clave

que parte de la sabiduría unitaria representada por el “mito”, que en Ficino era realidad palpable y comprobable a través de los textos antiguos y de los neoplatónicos, de la *Prisca Theologia*. Tal clave es aplicada a la concepción histórica del desarrollo de la filosofía, a la concepción del furor divino como unitario y también al desarrollo epistemológico en que éste sucede como itinerario individual.

De todo lo anterior se podría concluir que el objetivo de esta tesis es explorar el pensamiento de Marsilio Ficino a través de dos inquietudes que encuentran respuesta en su concepción del furor divino. Se puede subrayar la importancia de realizar un estudio sobre Marsilio Ficino a partir del olvido a que se ha relegado su filosofía desde el reinado de lo que Reale llama “el paradigma de Schleiermacher”. Olvido que se explica a partir de la concepción de una lectura de Platón directa o genética. Marsilio es un lector de Platón, pero un lector que funciona en otro paradigma, en otro contexto. Su lectura no es sólo una lectura académica, filológica, conceptual, sino una lectura inspirada, una lectura preñada que dio frutos grandiosos en la cultura europea. Una lectura que merece ser comprendida y revalorada en nuestros ámbitos.

Capítulo I: Lectores de Platón

errare mehercule malo cum Platone, quam cum istis vera sentire
Cicerón

Marsilio Ficino dedicó su vida a leer a Platón. Durante años leyó los textos de una forma cuidadosa; los leyó como hacía muchos siglos no se habían leído: íntegramente. De ello derivó sus labores principales: la traducción del *Corpus Platonicum*, los comentarios más o menos detallado de los *Diálogos* y la escritura de obras de aliento propio (La *Teología Platónica* y el *De Vita*). Si partimos de esta consideración tripartita de los productos de la vida de Marsilio, parece pertinente comenzar el abordaje de su pensamiento en la actividad que genera tales obras: la lectura de Platón.

1. Lectores de Platón. Algunos ejemplos

Muchos hombres antes y muchos después han dedicado sus empeños y labores al mismo objetivo que Ficino. Algunos lectores han sido silenciosos, otros han dejado a su vez textos. Entre estos últimos, todos pretenden brindar una comprensión correcta del pensamiento platónico a través de la lectura de los *Diálogos* y su exposición en diversas obras. Sin embargo, con una mirada superficial se comprueba que cada lector tiene ciertas especificidades y que –para circunscribir la inmesidad de los siglos a los actuales– en nuestros días el Platón presentado por unos es muy diferente del presentado por otros. Veamos brevemente algunos ejemplos.

Para comenzar el recorrido mencionemos a un autor inserto en la tradición anglosajona como Vlastos, quien puede criticar duramente los puntos de vistas de un

estudioso de la escuela de Tubinga como Kramer⁷ y considerar que el problema central que dicha escuela propone –el de las doctrinas no escritas– es periférico respecto a los estudios platónicos en el siglo XX y que no tiene el tiempo de ocuparse de él⁸. Por el contrario, Giovanni Reale presenta el punto de vista de dicha escuela como un nuevo paradigma –en el sentido adoptado por Kuhn⁹– en la interpretación de Platón¹⁰. La interpretación, para Reale, debe partir de las doctrinas no escritas y de la posibilidad de reconstrucción de las mismas. Tales doctrinas son depositarias de una sabiduría secreta. Éstas constituían el núcleo de las enseñanzas orales de Platón; su existencia e importancia se puede mantener a partir de ciertos pasajes referentes a la crítica de la escritura encontrados en el *Fedro* y la *Carta VII*¹¹. Así, la relación oralidad/escritura se subraya.

A su vez, Reale critica acrememente las interpretaciones que considera “reduccionistas” o “cientificistas”, por ejemplo, la de Havelock¹², quien pretende explicar el pensamiento platónico como un producto del desarrollo tecnológico de su época. Para Havelock existe una especie de “cultural book” que consiste en la capacidad de una cultura de almacenar información para volver a usarla. Antes de Homero, el libro cultural de los griegos era resguardado por la memoria oral. La revolución se realiza cuando este “libro” se traslada de las memorias vivas a la escritura. La alfabetización supone un cambio de “soporte” de la memoria lo cual da lugar a un nuevo estado “mental” en los griegos. La energía que se utilizaba en memorizar mediante una tecnología verbal¹³ los

⁷ Cfr. Vlastos, G. “On Plato’s oral doctrine” en *Platonic studies*. Princeton University Press. 1973. pp.. 379-403.

⁸ Así contesta Vlastos a la respuesta que Kramer dio a su reseña “On Plato’s oral doctrine” y a la posibilidad de proseguir el debate entre ambos: “I would have considered this a meritorious project and gladly scrounged the time for it, had I been honestly convinced that the question of the ‘esoteric Plato’ is one of the burning issues of present-day Platonic scholarship. I must confess that I have felt, and still do, quite the opposite (...) I, therefore, beg to be excused (at least for the present) from any further part in this debate, for I have other work which, rightly or wrongly, I attach greater importance”. Idem. p. 399.

⁹ Cfr. Kuhn, T. *La estructura de las revoluciones científicas*. 3ª ed. FCE. México. 2007

¹⁰ Cfr. Reale, G. *Por una nueva interpretación de Platón*. Herder. Barcelona. 2003 y *Platón en búsqueda de la sabiduría secreta*. Herder. Barcelona. 2001.

¹¹ Los pasajes a que se refiere Reale son los siguientes: *Fedro* 274b-278e; *Carta VII* 340b-345c.

¹² Cfr. Havelock, E.A. *Preface to Plato*. Harvard University Press. Cambridge, 1963.

¹³ Esta tecnología es la poesía: “The only possible verbal technology available to guarantee the preservation and fixity of transmission was that of the rhythmic word organized cunningly in verbal and metrical patterns

elementos esenciales de la cultura es liberada y puede desarrollar, mediante un nuevo tipo de vocabulario y lenguaje, un pensamiento abstracto, silogístico y proposicional, inaugurado por Platón. Así, el gran pensador griego parece reducido a un resultado necesario, consecuencia del cambio de tecnología.

Es interesante notar como Giorgio Colli en su concepción del nacimiento de la filosofía¹⁴ recurre a una estructura similar de acercamiento a la filosofía platónica pero con un contenido radicalmente distinto. Para él, Platón representa también el punto culminante de un desarrollo del *logos*, pero un desarrollo decadente que lleva a la tergiversación del mismo en la escritura platónica. Tradicionalmente se dice que la filosofía nació con Tales y Anaximandro. Pero, para Colli, sus orígenes son mucho más próximos: Platón sería su creador al llamar *filosofía* a su investigación, a su actividad educativa ligada a la expresión escrita en forma de diálogo. Según esta interpretación, no hubo desarrollo continuo entre sabiduría y filosofía; ésta surge de una reforma expresiva que entrelaza la esfera retórica con la dialéctica¹⁵ y generaliza la escritura en sentido literario. Estos factores provocan la modificación de la estructura de la razón (*logos*), hasta llevarla a una falsificación radical. La dialéctica se convierte en literatura, en un tipo particular de dialéctica escrita, en *diálogo*. Platón tratará de imitar a la sabiduría en este nuevo género, asignándole al *logos* una capacidad constructiva que no es propiamente la que le corresponde por tradición. El enigma del “bifrontismo platónico”

which were unique enough to retain their shape”. *Idem.* p. 42-43

¹⁴ Cfr. Colli, G. *El nacimiento de la filosofía*. Tusquets. Barcelona. 1996.

¹⁵ Para Colli la dialéctica se define como el “arte de la discusión, de una discusión real entre dos a más personas vivas”, no literarias (cfr. *Idem.* p.63). Colli considera este fenómeno como el culminante de la cultura griega y uno de los más originales. En el planteamiento mismo de la discusión griega hay un intento destructivo realizado por la dialéctica. Para el dialéctico perfecto la tesis adoptada por el interrogado es indiferente. Se trata de demostrar la incapacidad humana de penetrar el misterio, de llegar a conclusiones ciertas a través de la razón. Esta práctica fue la cuna de la razón en general.

De esta forma, la dialéctica sapiencial se caracteriza por:

1. Su oralidad: era una discusión directa y viva.
2. Agonismo : Se entabla una lucha entre dos personas por un conocimiento.
3. Destructividad : Lo importante es la destrucción de la tesis del otro y no la verdad.
4. Ludismo: Tendría el valor de un juego.

presenta a un Platón místico que se sirve de un instrumento literario par divulgar una experiencia interior. La otra cara es un Platón racionalista que crea un sistema de conceptos puros, deja el plano presocrático, se dedica a la educación y a la política. Con ello rompe la unidad de la vida, niega la vida misma y evalúa todo según los cánones de un *logos* constructivo (por ejemplo, en la *República*). La dialéctica como búsqueda racional servirá para construir hipótesis que establezcan la verdad, pero ésta existe ya antes de cualquier demostración racional. A pesar de todos los esfuerzos, la racionalidad griega muestra su profunda naturaleza que consiste en la anulación de sí misma (por ejemplo, en el *Parménides*, en que se patentiza la imposibilidad de demostrar racionalmente la teoría de las Ideas). De nuevo se presenta una tensión entre oralidad-escritura pero con otro contenido. El paso de una a otro no supone como en Havelock el desarrollo de un pensamiento conceptual sino una pérdida irreparable.

Las tres posturas nos presentan interpretaciones de Platón muy distintas. Las tres parecen referirse a un problema de fondo: la relación entre la oralidad y la escritura.

2. Los procesos de lectura: los paradigmas hermenéuticos

Más allá de los enfrentamientos y las críticas, el breve recuento de las posturas revisadas nos muestra el resultado de leer los mismos textos bajo corrientes distintas en una misma época. La pregunta que debe responder este trabajo no es el por qué las diferentes interpretaciones se enfrentan entre sí o se contradicen, la pregunta es por qué los lectores modernos de Platón no consideran un interlocutor autorizado o un digno antagonista a Marsilio Ficino. ¿Por qué no lo critican acremente? Hay algo que las interpretaciones contemporáneas tienen en común que les permite enfrentarse y discutir. Un “algo” que la lectura de Ficino no tiene y es lo que las hace diferentes a la comprensión ficiniana de los *Diálogos*. Para averiguar qué es lo común en las interpretaciones contemporáneas

procederemos a presentar algunos puntos de la propuesta de Reale acerca de los paradigmas de interpretación con que se ha abordado la filosofía platónica en la historia. Pensamos que, a pesar de la clara división de paradigmas presentada por Reale, los lectores contemporáneos comparten más de lo que éste está dispuesto a aceptar y que en la comunidad metodológica-interpretativa del siglo XX –breve y parcialmente representada en las posturas de Havelock, Reale y Colli–, subyacen algunas claves de lectura que difieren de manera particularmente opuesta a aquellas que Ficino utilizó y que nos impiden un correcto acercamiento al pensamiento de éste último.

Según Reale, las “numerosas interpretaciones que se han presentado en la Edad Moderna, por muy diferentes que sean entre sí, parten de un único presupuesto enunciado por Schleiermacher: que Platón debe ser leído e interpretado *sola scriptura*¹⁶”, sólo o eminentemente a través de los *Diálogos*. Las diferentes interpretaciones surgen, según Reale, de las corrientes filosóficas a que pertenecen los estudiosos.

A lo largo de la historia de los estudios platónicos han reinado cuatro paradigmas esenciales¹⁷. El primero, el **paradigma originario** surge con el propio Platón y sus discípulos cercanos. Se caracteriza por una naturaleza predominantemente teórica y por la preeminencia de las doctrinas no escritas sobre los escritos platónicos. Cabe destacar que es a éste al que Reale parece querer regresar pero con el enriquecimiento histórico-hermenéutico propio de una visión que supone la preeminencia de la propia interpretación. A continuación reina el **paradigma neoplatónico**, también de naturaleza teórica, pero basado en los escritos e interpretado desde una perspectiva alegórica. Utiliza elementos de las doctrinas no escritas. Este paradigma estuvo vigente desde principios de nuestra era hasta principios del siglo XIX. Tiene cuatro momentos, según Reale:

¹⁶ Reale, G. *Por una nueva interpretación de Platón*. p. X

¹⁷ Cfr. *Idem*. pp. 31 y ss.

- a. El preludeo al platonismo medio, que va de finales de la era pagana hasta el siglo II d.C.; tuvo su expresión más acabada está en el *Didascálico* de Albino y desarrolla la concepción de la estructura jerárquica de la realidad suprasensible.
- b. La formulación neoplatónica canónica del paradigma en la cual se atribuye a las obras platónicas la doctrina de las tres hipóstasis. Se desarrollan algunos temas de las doctrinas no escritas y se codifica el canon hermenéutico alegórico.
- c. Reducción del paradigma durante la Edad Media. Se simplifica el paradigma desde el punto de vista teórico ya que no existe un contacto directo con los textos platónicos. El punto de referencia es San Agustín.
- d. Renacimiento y Edad Moderna: El paradigma neoplatónico pasa de Grecia a Italia a través de Bizancio. Marsilio Ficino revive el paradigma con su traducción de Platón y Plotino; su convicción de que Plotino es el intérprete platónico por excelencia condiciona su interpretación de los textos. El paradigma sobrevive –más o menos cuestionado– hasta principios del siglo XIX.

El **tercer paradigma es inaugurado por Schleiermacher**, que parte de la preeminencia de los escritos y excluye la importancia de las doctrinas no escritas. Por último, el **paradigma de la escuela de Tubinga-Milán**. Presenta a las doctrinas no escritas como necesarias para comprender los *Diálogos* tanto desde el punto de vista histórico como desde el punto de vista doctrinal.

Este trabajo no se propone llevar a cabo una crítica detallada de la propuesta de Reale sobre las doctrinas no escritas; más que en el contenido, el interés se centra en la dilucidación de las claves interpretativas que llevan a mirar a Ficino como un lector de Platón bastante peculiar. La propuesta de Reale de dividir la historia de las interpretaciones platónicas en sus paradigmas funciona bastante bien para comprender las diferencias entre las lecturas contemporáneas y la ficiniana. Funciona bastante bien para explicar el olvido a que ha sido sometida la interpretación y la filosofía renacentistas: un nuevo paradigma lucha por imponerse al anterior y, al lograrlo, lo descalifica. El paradigma neoplatónico que reinó durante siglos fue desplazado por otro paradigma. A continuación ensayamos algunas claves que nos permitirán clarificar las diferencias entre los contemporáneos y Ficino.

3. Algunas claves contemporáneas.

Partamos de las interpretaciones brevemente resumidas. Si la de Reale pertenece o no a un nuevo paradigma es un problema que no determina nuestro estudio, puesto que lo que queremos hacer es precisamente distinguir la lectura ficiniana de las lecturas contemporáneas que pueden o no insertarse en dos paradigmas distintos. A partir de estas lecturas podemos apuntar algunas claves generales de interpretación que hacen incompatible la lectura de Ficino con la de un especialista actual.

El progreso de los estudios griegos. Es común pensar que cuánto más pasa el tiempo, más elementos se conforman para llegar a una interpretación adecuada de los textos platónicos. Ahora contamos con las herramientas filológicas necesarias para discriminar de una manera más perfecta los textos antiguos. Hay técnicas diversas que permiten

fechar, distinguir, discernir las variantes textuales, temáticas, estilísticas. La datación de los diálogos puede ser más precisa (aunque no exenta de polémicas). El mismo Reale admite que el paradigma de Schleiermacher ha dado resultados muy positivos en este sentido: “...basándose precisamente en este paradigma las investigaciones científicas sobre Platón desarrollaron las técnicas filológicas y las habilidades de investigación más depuradas”¹⁸. De esta manera las investigaciones anteriores adolecen de una precisión filológica adecuada.

La aproximación al pensamiento de forma directa o genética. En la actualidad pensamos que podemos conocer exactamente aquello que Platón pensaba a partir de aquello que Platón escribió (o no escribió pero enseñó, si seguimos a Reale). Tal aproximación no consiste en la acumulación de una serie de saberes interpretativos a través de los siglos, sino en el despojar al pensador en cuestión de tales interpretaciones, desnudarlo y presentarlo en su forma primigenia. En la versión de Reale lo “directo” se relaciona no sólo con los escritos platónicos sino con el paradigma original. Admite los testimonios de una tradición “indirecta”, pero que se circunscribe a los testimonios de y sobre los discípulos cercanos de Platón. Por su parte, Havelock trata de entender a partir de sus hipótesis sobre la formación de la mente griega –es decir, desde la manera en que el cambio de la oralidad a la escritura permitió utilizar la energía mental para aplicarla a un pensamiento conceptual y abstracto– la necesidad del pensamiento platónico. Por tanto, su visión de Platón podría calificarse como genética, es decir como un intento de explicar el origen del platonismo. Colli busca también explicarse la filosofía de nuestro Platón desde un tipo de visión semejante: explicando la génesis y el nacimiento de la filosofía platónica a través de una especie de historia (que parte del análisis de los

¹⁸ *Idem.* p. 58

antiguos mitos griegos) del logos. Si seguimos la metáfora consignada en el título del estudio de Havelock “Prefacio a Platón” y la ampliamos a la interpretación multiseccular del pensamiento platónico en sus diferentes paradigmas, tendríamos que las interpretaciones se pueden equiparar a las partes de un libro. Las genéticas son los “prefacios”, las directas –que buscan una reconstrucción del pensamiento de Platón lo más apegada posible a aquello que realmente “pensó”– el cuerpo mismo y el tipo de interpretación neoplatónica sería el epílogo, ya que acumula aquello que después de Platón se pensó sobre él y lo propone como necesario para su comprensión.

Para los intérpretes contemporáneos los epílogos son innecesarios: toda interpretación intermedia (es decir, entre Platón y el intérprete actual) suele ser sospechosa, denigrada o cuando menos ignorada, puesto que se aleja de los principios genéticos y/o directos.

La pureza ideológica (anti-esotérica). Esta clave se deriva de las dos anteriores. El progreso filológico y su discriminación de fuentes permite a los estudiosos modernos limpiar las reconstrucciones del pensamiento platónico de influencias cronológicamente impuras (como el hermetismo¹⁹ o el “zoroastrismo”²⁰) o de intentos de conciliación con otras filosofías, como sucede con los intentos sincréticos entre el platonismo y el cristianismo. Además la interpretación genética y la directa se oponen a las interpretaciones acumulativas (como la ficiniana). Se concibe a los lectores que apelan al tipo de autoridades descalificadas como asistemáticos.

¹⁹ Ficino consideraba el *Corpus Hermeticum* como un conjunto de textos de una antigüedad venerable. Será en el siglo XVII cuando Isaac Casaubon demuestre de manera definitiva que estos textos no podían ser traducciones de textos egipcios y que pertenecían a la Antigüedad tardía. Cfr. Copenhaver, B. P. *Corpus Hermeticum y Asclepio*. Introducción. p. 64 y ss.

²⁰ Asimismo, Ficino considera los “Oráculos caldeos”, cuyo origen corresponde también a la Antigüedad tardía, como depositarios directos de las enseñanzas de Zoroastro. Cfr. Dannenfeldt, Karl H. *The pseudo-zoroastrian oracles in the Renaissance*. *Studies on the Renaissance*. Vol 4 (1957), p. 7-30

La preeminencia histórica de la propia época. Toda aproximación a Platón es, irremediabilmente, histórica; fruto de una época. La nuestra, por las razones anteriores, pretende superponerse a las anteriores, ensombreciéndolas. Reale lo explicará a través de Kuhn: el nuevo paradigma es sumamente fecundo y ofrece las mejores y más ricas perspectivas para la investigación sobre Platón en la actualidad. Su paradigma es incluso más valioso que el paradigma original, el cual busca en cierta manera recrear:

A este paradigma²¹ se remite en buena parte hoy en día la Escuela de Tubinga, porque precisamente le ofrece de nuevo la perspectiva que era canónica en el siglo IV a.C., y por tanto constituye el paradigma consagrado con la máxima autoridad por el propio Platón, por sus discípulos directos y por los contemporáneos que se habían iniciado en las doctrinas de la Academia. Sin embargo, subsiste una diferencia notable debida a la “historicidad” y a la “cientificidad” que otorgan al nuevo paradigma otra *dimensión* (precisamente histórica y científica), de la que carecía totalmente el antiguo paradigma.²²

4. Un lector renacentista

De la misma manera en que presentamos brevemente a los intérpretes contemporáneos, presentemos ahora a Marsilio. Para él, Platón es algo más que un filósofo en el sentido de los intérpretes actuales; es un teólogo. En el prólogo a la *Teología Platónica* se establece que Platón es divino, debido a su piedad. Además de exhortar a los otros a la piedad, se ocupa él mismo de ella. Es la razón por la cual “el mismo fue llamado divino y su doctrina, por todas las gentes, calificada de Teología”²³. No cualquier tipo de autor de Teología, sino *priscus theologus*²⁴, el heredero de una antigua sabiduría, cúspide de un linaje de hombres que poseían el más alto saber, según lo consigna Ficino, entre otros múltiples textos, en su presentación de la traducción del *Corpus Hermeticum*:

²¹ Se refiere al paradigma consagrado por los discípulos directos de Platón, que tiene sus raíces en la actividad didáctica del mismo Platón.

²² *Idem.* p. 35.

²³ Ficino, M.. *Théologie platonicienne de l’immortalité des ames, 3 vols.* Les Belles Lettres, Paris, 1964. Tomo I. p. 35: *Neque solum ad id pietatis officium Plato noster caeteros adhortatur, verumetiam ipse maxime praestat. qua factum est ut et ipse sine controversia divinus, et doctrina eius apud omnes gentes Theologia nuncuparetur.* En adelante citaremos este texto con las siglas TP.

²⁴ Sobre las fuentes en que Ficino pudo basarse para su concepción de este “mito filosófico”, cfr, Vasoli, C. “*Quasi sit deus*”: *Studi su Marsilio Ficino.* Conte. 1999. pp. 16 y ss.

En la época en que Moisés nació, floreció Atlas el astrólogo, hermano del filósofo natural Prometeo y abuelo materno de Mercurio el viejo, cuyo nieto era Mercurio Trismegisto (...) del mismo modo que superó a todos los filósofos en sabiduría y agudeza de mente, también sobrepasó a todos los sacerdotes (...) en santidad de vida y reverencia por lo divino (...) Entre los filósofos fue el primero en pasar de los temas físicos y matemáticos a la contemplación de las cosas divinas, y fue también el primero en discutir con gran sabiduría la majestad de Dios, el orden de los demonios y las transformaciones de las almas. Por esta razón fue llamado el primer autor de la teología, y Orfeo siguió sus pasos, ocupando el segundo lugar en la antigua teología. Después de Aglaophamues, siguió Pitágoras en la sucesión teológica, tras haber sido iniciado en los ritos de Orfeo, y fue seguido por Filolao, maestro de nuestro divino Platón. De esta manera a partir de esa maravillosa línea de seis teólogos emergió un solo sistema de Teología antigua, lleno de armonía, cuyos orígenes remontan hasta Mercurio y que alcanza la perfección absoluta con el divino Platón.²⁵

Platón es un hombre divino, inspirado, conocedor de los misterios y, por tanto, de la verdad. Así, por ejemplo, Ficino cree que Platón escribió el *Fedro* y los misterios contenidos en él preñado con la locura de la Musa poética, a quien habría seguido desde tierna edad, debido a su generación apolínea²⁶. Bajo ella, habría escrito su primer diálogo –o dado a luz a su primer hijo²⁷– que era “casi enteramente poético y espléndido”²⁸.

Ficino nos dice que Platón fue un precursor del cristianismo, debido a que en su pensamiento se encuentra *todo* pero en particular dos verdades esenciales: (a) el culto que reconoce un Dios conocido y (b) la divinidad de las almas. En estas dos verdades residiría la comprensión toda de las cosas, toda regla de vida y toda felicidad. Éstas acercan su pensamiento de manera eminente al cristianismo:

²⁵ Citado por Copenhaver. Introducción al *Corpus Hermeticum*. p. 62

²⁶ Cfr. *La vida de Platón* escrita por Ficino y que acompañaba su traducción de la *Opera Omnia* y en la cual sigue a Diógenes Laercio. El texto también se reproduce en Ficino, M. *Meditations on the soul. Selected letters*. Inner Traditions International. Rochester. 1997, pp. 90 y ss.: “Se dice que era bien conocido en Atenas que Aristón trató de acercarse a Perictione, porque era muy hermosa, pero que sus esfuerzos fueron en vano. Luego vio a Apolo en un sueño y éste le ordenó que la mantuviera libre de la cópula conyugal hasta que hubiera dado a luz. Tanto Laercio como Polícretes escriben esto”.

²⁷ Ficino creía que el *Fedro* era el primer diálogo escrito por Platón.

²⁸ Allen. M. *Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer*. Universidad de California, Los Ángeles, 1981. pp. 72-73. *Plato noster poetice Muse, quam a tenera etate immo ab apollinea genitura sectatus est, furore gravidus, primum peperit liberum totum pene poeticum et candidissimum candidissimum, et de pulchritudine simul atque amore vir pulcherrimus omniumque amore dignissimus. Ut merito ceteros quoque liberos deinceps edidit venustatis et gratie plenos, a venereal Musa exordium felix auspicatus, solusque omnium venustatem ubique cum dignitate coniunxerit. Quoniam vero plurima huius libri mysteria in Theologia et libro De Amore exposuimus, argumentum huius breviter perstringemus.*

[...] sobre estos problemas, la manera de pensar de Platón es tal que es él de preferencia a todos los filósofos que Agustín escogió para imitar, como siendo el más próximo de la verdad cristiana y afirma que si se cambian pocas cosas, los Platónicos serían cristianos²⁹.

En la actualidad la lectura de Ficino parece, al menos, extraña. La *Prisca Theologia* es considerada como un mito ya que el paradigma en que reinaba ha sido desterrado hace tiempo; Hermes Trismegisto no es aquella autoridad venerable cuya sapiencia corresponde a la antigüedad más remota sino una figura fantástica; la inspiración es un tema en desuso. Si buscamos comprender el tipo de lector que es Ficino tenemos que precisar, de la misma manera que lo haríamos con Reale o con Havelock, cuáles son sus claves de lectura. Es obvio que un anglosajón lee a Platón de una forma muy diferente que un italiano y comprendemos las razones de tales variantes de una forma más o menos clara. Comulgamos con unos, disentimos con los otros. La tarea de este trabajo es entender también a Marsilio Ficino en sus peculiaridades de una forma clara, comprender sus claves filosóficas, entender aquello que escribió y aquello que aún puede decirnos para abordar un tema particular en su pensamiento: el furor poético y su relación con la filosofía.

5. Claves ficinianas

De la misma manera que anotamos cuatro claves respecto a la lectura contemporánea de Platón, procederemos a precisar cuatro claves que se oponen a éstas y desde las cuales Ficino realizó su lectura de Platón. Tales claves, por oposición, pueden ayudarnos a abordar la reconstrucción del pensamiento de Ficino de manera más fidedigna y a

²⁹ TP, Tomo I. p. 36. *Quamobrem quisquis Platonica, quae iamdiu omnia latina feci, diligentissime legerit, consequetur quidem cuncta, sed duo haec ex omnibus optissima, et pium cogniti Dei culturum, et animorum divinitatem, in quibus universa consistit rerum percipio et omnis institutio vitae totaque felicitas. praesertim cum Plato de his ita senitat, ut Aurelius Augustinus eum, tamquam christianea vertitati omnium proximum, ex omni philosophorum numero elegerit imitandum, seruetque Platonicos, muttas paucis, christianos fore.*

deslindarlo de las pre-concepciones “paradigmáticas” a través de las cuales inevitablemente nos acercamos a él.

El estado de los estudios griegos en la Florencia Renacentista. A la supremacía del progreso técnico-filológico habría que oponer el estado de los estudios griegos en la Florencia Renacentista. Según Kristeller³⁰, los estudios griegos cambian profundamente entre la segunda mitad del siglo XIV y finales del XVI. Para este último siglo la enseñanza del griego se había establecido en las universidades y escuelas. Las bibliotecas contaban con manuscritos griegos y los textos también circulaban en forma impresa. Fue entonces cuando se desarrolló una tradición de erudición sobre la cultura griega que constituye la primera fase de la filología griega occidental. Aquello que impulsó este cambio fue la influencia de los sabios que emigraron de Bizancio a Occidente junto con su tradición. A continuación resumimos brevemente las principales características la erudición clásica en la Edad Media Bizantina, señaladas por Kristeller:

- a. La mayoría de los textos griegos con que contamos hoy fueron conservados gracias a la labor de los eruditos bizantinos, quienes a parte de coleccionarlos y guardarlos en sus bibliotecas, los copiaban, leían y estudiaban.
- b. De igual manera que sucedió con el latín, el griego hablado difería del griego clásico. Se tienen manuales de gramática griega compuestos por eruditos bizantinos para uso de sus estudiantes. No es mera coincidencia que pertenezcan al periodo bizantino los diccionarios más importantes del griego antiguo.

³⁰ Cfr. *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. FCE. 1982. pp. 189-205

- c. Los eruditos bizantinos eran, además, editores críticos de textos clásicos en el sentido propio del término. Había también crítica textual representada por los manuscritos y los comentarios bizantinos.
- d. Pese al declive político, el siglo XIV representó un renacer de los estudios clásicos en Bizancio.

Los humanistas italianos acudieron a Bizancio para obtener los textos griegos y para adquirir los conocimientos lingüísticos y filológicos para la lectura y comprensión de ese material:

Cuando hablamos de los viajes griegos de Guarino, Filelfo y muchos otros solemos insistir en el hecho de que aprendieron griego y trajeron consigo un número importante de manuscritos griegos clásicos. Debemos agregar a lo anterior que también aprendieron de sus maestros bizantinos el método filológico que les permitía leer, comprender y traducir los textos antiguos [...] Estoy convencido de que la selección de autores griegos leída por los estudiantes, e incluso la elección y secuencia de los textos de los autores preferidos, pasaron de esta manera de las escuelas bizantinas a las occidentales³¹

La labor de traducción de estos humanistas implicó un método de acercamiento al texto que privilegiaba, según Norton³², la transmisión de la intención del autor sobre lo que podría llamarse la “traducción palabra por palabra”³³. Con humanistas como Salutati y Bruni el traductor se concibe como lector e intérprete, un casi-autor quien puede ver la intención del autor. Ésta reside no tanto en la alineación precisa de las palabras sino en el poder que el texto tiene de afectar al lector por su retórica. Es este poder el que se busca transmitir en la traducción. Debido a lo anterior, Kristeller concluye que algunas traducciones humanistas, como las versiones de Aristóteles hechas por Bruni son

³¹ *Idem.* p. 197

³² cfr. Norton, G.P. “Literary translation in the continuum of Renaissance thought: a conceptual overview”. *Die literarische Übersetzung –Stand und Perspektiven ihrer Erforschung*. Verlag. Berlín. 1988. pp.1-15. Citado en Frulan, M. *La retórica de la traducción en el renacimiento*. Tesis doctoral. Universidad de Barcelona. Barcelona. 2002. p. 154.

³³ Para un acercamiento contemporáneo al problema entre una traducción que busca “equivalentes lingüísticos” y que “aspira a la científicidad” y una traducción entendida como “una acción dirigida por un objetivo (escopo), con lo cual el textema de partida se convierte en un factor más, entre otros factores...” cfr. Vermeer, H. J. “Reflexiones preliminares sobre retórica y estilística en la traducción”, en *Acta Poética*. 25-1, PRIMAVERA, 2004. pp. 17-44

“bastante libres y no insisten en usar una terminología precisa y consistente”³⁴, pero debe reconocer que en el siglo XV se cuenta con un conocimiento mucho más avanzado del griego clásico en cuanto a vocabulario, sintaxis y estilo respecto al medioevo. Se cuenta además con una concepción teórica de acercamiento al texto, a su entendimiento y traducción³⁵. Es el inicio de una disciplina cuyos frutos ahora podemos saborear, pero que no podemos exigir madura en sus inicios. Kristeller lo apunta de la siguiente manera:

Debemos recordar, a la vez, una contribución más limitada, pero no menos importante, que los eruditos del Renacimiento transmitieron a los siglos posteriores: la filología griega, que incluye la crítica de textos, el método de interpretación y el método de investigación histórica y de la Antigüedad. Esta filología pasó de los eruditos bizantinos a los humanistas italianos, de éstos a los filólogos franceses y holandeses del siglo XVI, de allí a los ingleses y alemanes y, finalmente, a los estadounidenses[...] Cada edad y cada país agregó algo nuevo a esa tradición común; nos gusta pensar que los métodos de investigación han ido mejorando y refinándose sin cesar a lo largo de los siglos³⁶

La concepción de Kristeller subraya la noción de progreso en el campo de la filología, pero intenta reconocer el mérito de los estudiosos renacentistas y su contribución a la disciplina. Hay que tener cuidado, sin embargo, de no desestimar la labor filológica de Ficino en aras de esta noción progresista.

Según Hankins, casi todos los estudiosos están de acuerdo en que la traducción de Ficino del *Corpus Platonicum* es precisa, completa y con penetración filosófica³⁷. Además. También se subrayan sus dotes filológicas en otras traducciones. Por ejemplo, aunque no puede tener acceso más que a un manuscrito de las *Enéadas*³⁸ y por tanto no puede hacer una comparación crítica de los textos, su conocimiento de Platón le permite emitir ciertas conjeturas, algunas de las cuales perviven –perfeccionadas por otros

³⁴ *Ibidem*. p. 203

³⁵ Cfr. Bruni, L. *De interpretatione recta*. Apéndice en Frulan, M. *La retórica de la traducción en el renacimiento*. Tesis doctoral. Universidad de Barcelona. Barcelona. 2002. p. 394-405

³⁶ *Ibidem*. p. 205

³⁷ Cfr. Hankins, J. *Plato in the Italian Renaissance*. E.J. Brill, Leiden, 1994: “Without going to the extremes of the medieval *ad verbum* translation, Ficino remains as literal as possible without sacrificing propriety of diction. He is helped in this by a rather liberal notion of propriety, which permits him to make use of medieval and non-classical syntax and vocabulary where it suits his turn. Although he permits himself the occasional gloss, he nowhere takes the sort of liberties with the Latin text taken by Bruni or (in the *Laws*) by Trebizond. p. 312

³⁸ Cfr. Saffrey, H. “Florence, 1492: The reappearance of Plotinus”. *Renaissance Quarterly* 49 (1996). pp. 488-508

filólogos— hasta nuestros días³⁹. Sus convicciones filosóficas, sin embargo, condicionan su aproximación filológica. Así, la traducción de Platón no escapa de ciertos tintes neoplatónicos⁴⁰ y su concepción de la *Prisca Theologia* le impide discernir la antigüedad de algunos textos, como los mencionados anteriormente⁴¹.

La aproximación acumulativa. A la interpretación genética o directa de Platón, se debe comparar la forma en que Ficino concebía el desarrollo de los estudios platónicos. Los intérpretes son necesarios porque reconstruyen el pensamiento del autor de manera (a) equivalente en cuanto al contenido del pensamiento original y (b) equivalente en cuanto al esplendor de tal pensamiento, de manera que las interpretaciones intermedias no son estorbos o impurezas añadidas a los textos originales sino parte integral de la comprensión del autor. De esta manera, Platón no puede entenderse sin sus comentaristas: Plotino, Jámblico, Proclo, Hermias.

Un ejemplo de (a) es Plotino. Equivale a Platón redivivo como se establece en la *Exhortación a los auditores de las lecciones sobre Plotino*:

Para empezar, a todos ustedes que han venido a escuchar al divino Plotino, les ruego crean que es Platón mismo, hablando por boca de Plotino a quien van a oír. Pues ya sea que Platón reencarnó en Plotino (cosa que los pitagóricos fácilmente concederían) o que el mismo *daemon* fue dado primero a Platón y luego a Plotino, cosa que lo platónicos no negarán; por tanto, es el mismo espíritu que respira en la boca de Platón y en la de Plotino [...] Y ustedes deben creer que es Platón mismo hablando de Plotino cuando exclama: “Este es mi hijo muy amado en quien tengo mis complacencias, escuchadle”⁴².

Para (b), tomemos la carta “En alabanza de quienes exponen a Platón” dirigida al Cardenal Bessarion. Aunque en las palabras y los escritos de Platón se revele el gran

³⁹ Cfr. *Idem*. p. 505

⁴⁰ Cfr. *Ibidem*. 312 y ss.

⁴¹ Es decir, el *Corpus Hermeticum* y los *Oráculos Caldeos*.

⁴² *Principio vos omnes admoneo, qui divinum audituri Plotinum huc acceditis, ut Platonem ipsum sub Plotini persona loquentem, vos auditores existimetis. Sive enim Plato quondam in Plotino revixit –quod facile nobis Pythagorici dabunt– sive Daemonidem Platonem quidem prius afflavit, deinde vero Platonem, quod Platonici nulli negabunt, omnino aspirator idem os platonicum afflat atque plotinicum [...] Et vos Platonem ipsum exclamare sic erga Plotinum existimetis: Hic est filius meus dilectus, in quo mihi undique placeo, ipsum audite.* Citado por Reale. *Por una nueva interpretación de Platón*. p. 52

esplendor del oro que Dios le dio (es decir, el oro que es la sabiduría), el tesoro fue envuelto por la oscuridad en la mente y fue difícil de ver, como si estuviera cubierto por una capa de tierra. Yacía escondido para cualquier hombre que no tuviera ojos de lince. Por ello, algunos, al no poder penetrar la costra, juzgaron el interior vano. Pero este oro llegó a manos de Plotino, Porfirio, Jámblico y Proclo y con ellos fue purificado de la tierra que le cubría y volvió a llenar con su esplendor el mundo⁴³. Este tipo de lectura donde el intérprete es ineludible caracterizaría al paradigma neoplatónico florentino y es incomprensible desde una aproximación directa o genética, tal como se muestra en el estupor expresado por Giovanni Reale cuando habla del retorno del paradigma neoplatónico llevado a cabo por Ficino junto con el rescate y traducción de la totalidad del *Corpus platonicum*:

Pero la cuestión que produce mayor desconcierto es la siguiente: ¿cómo es posible que, a pesar de este contacto directo con los textos platónicos releídos en su versión original y finalmente traducidos, los parámetros que los Neoplatónicos sancionaron como canónicos, con las enojosas incrustaciones teóricas y con las considerables deformaciones que imponían además a los diálogos, siguieran siendo condicionantes?⁴⁴

La sabiduría unitaria. Ante la descalificación a priori de ciertos temas religioso-esotéricos dentro de una filosofía sistemática, habría que presentar la comprensión de la función de éstos en la búsqueda de una sabiduría unitaria articulada por Ficino y que será retomada por Pico. Si bien parece imposible sostener la idea de una sola verdad polimorfa y depositada en varias tradiciones en la actualidad –imposibilidad que ha “creado un cierto embarazo entre los estudiosos de la cultura del *Quattrocento*”⁴⁵ al afrontar el tema de la *prisca theologia*– es importante subrayar que esta clave era fundamental para comprender la filosofía de Ficino. Vasoli explica que no debe extrañar que pese a que Ficino contaba con elementos “científicos” debido a su labor como

⁴³ Ficino, M. *Meditations of the soul*. p. 83

⁴⁴ *Ibidem*. p. 52

⁴⁵ Vasoli, C. “*Quasi sit deus*”: *Studi su Marsilio Ficino*. Conte. 1999. p. 16

traductor⁴⁶, al buscar en el retorno al pasado más lejano las razones para retomar un camino interrumpido⁴⁷ pudiese reconocer como verdaderos los testimonios que conocía sobre la existencia de una antigua sabiduría y que se remontaban tanto a los textos griegos clásicos como a los neoplatónicos; y que si bien ésta parecía perderse “en la oscuridad de los orígenes[...], según el principio de la ‘auctoritas’ constituía por eso mismo una sólida razón de verdad”⁴⁸. Sin la *Prisca Theologia* no es posible entender el interés “asistemático” de Ficino por las diversas tradiciones. Retomemos el epítome a la traducción de Marsilio de las *Eneadas*, donde subraya la unidad de esta *pia philosophia*:

Consecuentemente no va contra el designio de la providencia, que es llamar maravillosamente a todos los hombres según sus habilidades, que en los días antiguos un cierto tipo de pia filosofía haya vivido tanto entre los persas, gracias a Zoroastro, como entre los egipcios, gracias a Hermes, y que ambos hayan compartido las mismas ideas; luego que haya sido puesta bajo el cuidado de los Tracios, gracias a Orfeo y a Aglaophemus; luego que haya crecido adolescente entre los griegos e italianos, gracias a Pitágoras; y que, finalmente, haya madurado en Atenas, gracias al divino Platón⁴⁹.

Inversión de la noción de preeminencia histórica. A la preeminencia histórica de la propia época que impele a la descalificación de los paradigmas inmediatamente anteriores o que subraya el mejoramiento del paradigma original, hay que oponer la comprensión del desarrollo histórico desde una preeminencia de la antigüedad. Como es posible desprender de la clave anterior, Ficino debe buscar y fundamentar su filosofía no en el presente, ni el progreso, ni en la innovación (para él sería impensable titular sus obras de

⁴⁶ Para aclarar esta noción de “cientificidad” conviene referirse a Hankins, J. *Plato in the Italian Renaissance*. E.J. Brill, Leiden, 1994. p, 341: “The critical treatment of text as *fontes* rather than *auctoritates*, though it had its roots in fifteenth-century humanism, did not fully emerge as a conscious method until the sixteenth and seventeenth centuries. Ficino for his part was working with a mixture of exegetical techniques inherited from antiquity and the Middle Ages, whose purpose, as he saw it, was not to establish historical facts but to allow the moral and religious influence of Plato to operate fruitfully upon the men of his own age.

⁴⁷ Es decir, el platonismo.

⁴⁸ Vasoli, C. “*Quasi sit deus*”: *Studi su Marsilio Ficino*. Conte. 1999. p. 20

⁴⁹ *Itaque non absque divina providentia, nolente videlicet, omnes pro singulorum ingenio ad se mirabiliter revocare, factum est, ut pia quaedam philosophia quindam et apud Persas sub Zoroastre, et apud Aegyptios sub Mercurio nasceretur, utrobique sibimet consona, nutrire tur deinde apud Thraces sub Orpheo atque Aglaophemo, adolsceret quique mox sub Pythagora apud Graecos et Italos, tandem vero a divo Platone consummaretur Athenis.* Ficino, M. *Marsilii Ficini philosophi platonici medici atque theologi omnium praestantissimi, Operum*. Tomus secundus. Paris : Guillaume Pelé, 1641. p. 492

exégesis de la forma en que lo hace Reale: *Por una nueva interpretación de Platón*), sino en la *renovación*; en el volver al primer estado, pero también en el reanudar una relación interrumpida; en el retorno de la sabiduría más antigua y venerable que culmina en Platón, el retorno de la Edad de Oro: “...hubo una vez una Edad de Oro cuando la sabiduría reinó, y que si alguna vez la filosofía reina otra vez, la Edad de Oro retornará”⁵⁰.

Conclusiones

Conviene concluir a partir de la pregunta que se plantea Reale y que contesta en forma demasiado esquemática: ¿cómo es posible que Ficino, teniendo los textos bajo los ojos retornara el paradigma neoplatónico con sus “deformaciones”?

Reale expone su respuesta en forma tripartita. La primera causa sería **la influencia de Bizancio**. El paradigma neoplatónico sobrevivió en Oriente, en Bizancio; con la llegada a Italia en el siglo XV de los sabios bizantinos llegó también el paradigma neoplatónico y su implantación⁵¹. La segunda causa está representada por **la tradición humanística** en su vertiente griega que, al estar sostenida por intereses teológicos y filosóficos, impedía un desarrollo adecuado en los métodos filológicos de datación y crítica textual (de manera opuesta a lo que sucedió con la vertiente latina que consiguió refinar las perspectivas de filología textual y cronológica gracias a sus intereses realistas). Por último, Reale menciona el llamado **retorno de Plotino**. Ficino tradujo, en su ingente labor, también a

⁵⁰ Ficino, M. *Meditations of the soul*. p. 82

⁵¹ Un ejemplo de la forma de trabajar un texto a partir de la herencia de los bizantinos es el capítulo IV del segundo Discurso del *De amore*, donde Ficino toma del *Nomoi* de Plotón su interpretación sobre la segunda carta de Platón, introduciendo en referencia a la jerarquía neoplatónica el zoroastrismo. Cfr. Dannenfeldt, Karl H. “The pseudo-zoroastrian oracles in the Renaissance”. *Studies on the Renaissance*. Vol 4 (1957), p.

ésta, a quien consideraba el intérprete por excelencia de Platón, como se ha visto anteriormente⁵².

Si bien es cierto que los tres factores explican algunas de las razones por las que, pese al contacto directo, se mantuvo el paradigma, no explican el desconcierto inicial. La pregunta de Reale supone una clave de lectura eminentemente directa en que todo lo que no corresponde a ella es “enojoso”, “incrustado” o “deformado”; para que dicha clave funcione se supone un método filológico depurado que discierna lo puro de lo impuro, lo original de lo incrustado, lo cronológicamente congruente de lo deformado. Creemos que no se debe leer a Ficino a partir de estas claves, es decir, desde el presupuesto de la supremacía filológica, histórica y hermenéutica de la aproximación genética o directa de los intérpretes del siglo XX. Creemos que se debe responder al desconcierto contemporáneo explicando sus propias claves (como se ha tratado de exponer arriba) y su funcionamiento (como se intentará en lo que sigue) para comprender el pensamiento que de ellas se desprende. Dicho pensamiento no será ya un enojoso epílogo a Platón –un epílogo porque encierra todo aquello que se agregó después del *Corpus Platonicum* y que, según la metáfora que se estableció más arriba, constituye una parte accesorio para una lectura genética-directa– sino una manera, que es muy distinta a la nuestra, de aproximarse a la filosofía pero que conlleva una riqueza que ha quedado enterrada bajo las cenizas del incendio iniciado por Schleiermacher en el paradigma neoplatónico. La riqueza de la lectura de Marsilio consiste en ser una lectura inspirada. Para comprender qué significa esto habrá que profundizar, en los capítulos siguientes, dos de las claves ficinianas que hemos apuntado: la lectura acumulativa y la lectura desde una sabiduría unitaria.

⁵² Para un recuento de la lectura y la traducción de Plotino realizada por Ficino, cfr. Safrey, H. D. “Florence, 1492: The reappearance of Plotinus”. *Renaissance Quarterly* 49 (1996). pp. 488-508

Capítulo II: La lectura acumulativa. Ficino y su interpretación del furor divino

A partir de las claves apuntadas anteriormente, intentemos introducirnos al pensamiento ficiniano. La introducción será a través del furor divino. En él encontraremos un buen ejemplo de la manera en que la clave acumulativa funciona en Marsilio. Dicha clave no es una receta totalmente unívoca sino que supone una serie de variaciones sutiles que parten, sin embargo, de un mismo presupuesto: Ficino leerá siempre a Platón a través de sus intérpretes.

Para comprender cómo se realiza la aproximación acumulativa de Marsilio Ficino partiremos de la reconstrucción histórica del tema del furor poético. Pierre Laurens afirma atinadamente que la forma en que Ficino expone el tema de la manía divina, consiste en el “trabajo de enriquecimiento del texto-fuente gracias a la explotación del conjunto de la tradición [neoplatónica]”⁵³. Si las interpretaciones intermedias entre el texto comentado y el comentador no son estorbos, sino enriquecimientos como sostiene Laurens, habrá que buscar cuáles son las fuentes que utiliza Marsilio en la construcción de su pensamiento sobre el furor divino. Para ello, se abordarán los textos en que Ficino trata este tema de manera cronológica. El objetivo del análisis será reconstruir la forma en que el pensamiento de Ficino se desarrolla con el fin de mostrar que:

A. existe una evolución de la aproximación ficiniana al texto en tres momentos:

1. Aproximación pre-neoplatónica. Corresponde a la primera etapa del pensamiento ficiniano y a la carta *De divino furore* (1457).

⁵³ Laurens, P. “Introduction”. *Commentaire sur le Banquet de Platon*. París, Les Belles Lettres. 2002. p. XXXVII

2. Aproximación neoplatónica. Es la etapa intermedia. Corresponde al *Epítome al Ion* (1466-69), *De Amore* (1469) y la *Teología Platónica* (1474)⁵⁴

3. Aproximación final o cristianizada. Corresponde a la última parte de la vida de Ficino e incluye el *Comentario al Fedro* (1496).

B. Ficino consideraba su trabajo como un desarrollo continuo del tratamiento del *Fedro*, que se va completando en esta evolución.

C. es central para el entendimiento del furor divino en Ficino la presentación del orden de los furores, orden que parece no desprenderse del texto platónico sino de otra preocupación: una ontología característica del pensamiento neoplatónico y la restitución del alma a la patria celeste.

1. *De divino furore*: Carta a Peregrino Alio

En el epistolario ficiniano encontramos algunas de las características del *ars dictaminis* medieval⁵⁵. En la Edad Media y el Renacimiento, las cartas no eran un texto privado sino un documento filosófico. Se buscó definir tipos y establecer reglas para su forma y composición. La carta comprendía teóricamente cinco partes: saludo, exordio, narración, petición y conclusión. Pocos de los grandes escritores obedecían estas reglas ciegamente. Una colección de cartas podría ser vista como una parte integral de la producción literaria de un autor, entendida como una obra de arte o una obra filosófica para la posteridad. Muchas cartas fueron escritas con esto en mente y revisadas y editadas antes de su transcripción final por el autor. El proceso de selección tendía a descartar cartas concernientes a asuntos cotidianos y a privilegiar aquellas con temas teológicos o

⁵⁴ Además a algunas otras cartas: La verdadera poesía procede de Dios y a Dios se dirige (hacia 1472); El furor poético procede de Dios (1473); Hay cuatro especies de furor divino, el amor es el más excelente de todos (hacia 1478-81). Todas ellas aparecen en la edición de Pedro Azara *Sobre el furor divino y otros textos*.

⁵⁵ Para una descripción de las cartas en la Edad Media, cfr. Julian Haseldine. "Epistolography" en *Medieval latin: an introduction and bibliographical guide*. Ed. F.A.C. Mantello and A.G. Rigg. Washington, D.C. : Catholic University of America Press, c1996.

filosóficos, como en la colección del propio Ficino. Según la nota de los traductores en *Meditations of the soul*⁵⁶, Ficino probablemente empezó a reunir sus cartas filosóficas para publicación hacia el final de 1473. Tal vez fue impelido a empezar esta colección por el hecho de que cartas falsas, que se decían suyas, estaban circulando. Los doce libros de cartas de Ficino fueron impresos primero en Venecia en 1495; la versión impresa del primer libro de las cartas fue traducida al italiano durante la vida de Ficino. Posteriormente todos los libros fueron traducidos al italiano por Figliucci en el siglo XVI. La edición de Venecia fue seguida por otra que apareció en la *Opera Omnia* de Basilea en 1561 y 1576.

Otra característica que el epistolario ficiniano comparte con la tradición medieval es la búsqueda de la *amicitia*. Un concepto basado en la tradición clásica de la amistad desinteresada⁵⁷ practicada entre los virtuosos para el bien común. Dentro de esta práctica de la *amicitia* epistolar podemos enmarcar la carta que en 1457 le escribe Marsilio al joven poeta Peregrino Alio⁵⁸. Peregrino tiene 17 años y grandes dotes poéticas. Ficino le escribe sobre el furor divino. El texto puede dividirse en cinco partes, que corresponden *mutatis mutandis* al *ars dictaminis*: un saludo, un punto de partida, el programa de la carta y su desarrollo (narración), una exhortación y una despedida.

El punto de partida es doble. Por un lado, la carta tiene como antecedente la recepción de dos misivas que el poeta dirigió a Marsilio y, por otro, parte de la reflexión de Ficino sobre la poca edad y el gran trabajo del amigo: “Yo no lo atribuyo, como afirman Demócrito y Platón, sólo a la técnica y al estudio, sino mucho más a aquel divino

⁵⁶ Cfr. “Translators’ Note” en *Meditation of the soul*. Inner Traditions. Rochester. 1997

⁵⁷ La fuente sería el *De amicitia* de Cicerón.

⁵⁸ Poeta y humanista, miembro de la Academia florentina. Estudió elocuencia y filosofía. Se dice que a los quince años ya había escrito poemas que eran admirados por hombres de entendimiento. Su maestro fue Francesco da Castiglione.

furor sin el cual nunca ha habido un hombre verdaderamente grande”⁵⁹. Una prueba externa de que tal furor acontece consiste en un movimiento externo y excitado:

Algunos movimientos bastante excitados y afectos muy ardientes pueden servir de prueba de que, allí donde tus escritos los expresan, estás inspirado por este furor, por así decirlo, y arrebatado por él hasta lo más hondo. También quisieron especialmente los filósofos antiguos que esta misma excitación, que se produce por movimientos externos, fuera la prueba de que hay en nuestras almas cierta fuerza divina⁶⁰.

Esta atribución causal al furor y su prueba externa dan pie a que Ficino relate el pensamiento de Platón sobre el punto, presentando el programa de la carta que consistirá en explicar: *a. qué es el furor, b. de cuántas partes se compone y c. qué divinidad guía cada furor.*

Para responder al primer punto, Ficino comienza por establecer como un hecho la existencia pre-terrestre del alma y su caída. El alma antes de caer en el cuerpo había existido en las regiones celestes. Veía allí “la misma justicia, veía la sabiduría, veía la armonía y una cierta belleza de naturaleza divina⁶¹. Por un deseo de las cosas terrestres el alma baja a los cuerpos y bebe del río Leteo: el olvido. Para volver son necesarias dos virtudes: justicia y sabiduría, que son como dos alas. Al recuperar las alas el alma se separa del cuerpo. Así, llega al furor: “esta separación y empeño Platón los denomina furor divino y lo divide en cuatro partes”⁶². Se presenta entonces una especie de relato del proceso rememorativo. Los hombres nunca se acuerdan de las realidades divinas, excepto como sombras percibidas por los sentidos:

[Platón] Considera que es imagen de la armonía divina la misma que con voces e instrumentos musicales representamos como armonía, y que lo es de la belleza divina el acuerdo y hermosura que resultan de la apropiadísima disposición de las partes y miembros del cuerpo. Pero, como muy pocos o ningún hombre tiene ciencia realmente, ni ésta es

⁵⁹ DF. p. 8. *Id uero non arti modo ac studio, sed multo magis divino illo furori, sine quo quendam magnum unquam fuisse uirum, Democritus ac Plato negant, adscribo.*

⁶⁰ DF p. 9. *Quo te afflari, ut ita dixerim, ac penitus corripri, concitatores quidam motus affectusque ardentissimi, quio scripta tua expriment, argumento esse possunt atque hanc ipsam, quae externis motibus fit, concitationem potissimum philosophi ueteresa argumentum esse uoluerunt uim quondam in animis nostris esse diuinam.*

⁶¹ DF. p. 11: *ipsam iustitiam, uidebat sapientiam, viudebat harmoniam et quandam divinae naturae mirabilem pulchritudinem.*

⁶² DF p. 12. *Quam quidem abstractionem ac nixum Plato diuinum furorem nuncupat eumque quatuor in partes distribuit.*

contenida por ninguno de los sentidos del cuerpo, se sigue que las semejanzas con la divina sabiduría son muy pocas entre nosotros, que están ocultas a nuestros sentidos y que son totalmente desconocidas⁶³.

Si la sabiduría no puede ser vista, puesto que suscita amores admirables, según lo dijo Sócrates en *Fedro* 250b, vemos las semejanzas de la belleza divina y advertimos la imagen de la armonía con los oídos. Por el recuerdo, el alma se arrebatada y purifica del pensamiento del cuerpo y de sus manchas y es movida enteramente por el furor divino. De estas imágenes percibidas por la vista y el oído Ficino desprende su tratamiento del segundo punto del programa de la carta: de cuántas partes se compone el furor.

En el texto, el furor amoroso y el poético son examinados detenidamente. Ficino explica esto a partir del destinatario de la carta. Son los que corresponden más estrechamente al poeta amigo. El amor se origina por la vista:

al recobrar por la forma de la belleza que los ojos ofrecen un cierto recuerdo de la belleza verdadera e inteligible, la deseamos con un inefable y oculto ardor de la mente. A este ardor, en fin, Platón acostumbra llamarlo amor divino, definiendo la elevación a partir del aspecto de la semejanza corpórea como deseo de volver a contemplar de nuevo la belleza divina⁶⁴.

Pero hay un amor no divino. Aquel que desea sólo las sombras que le ofrece la vista y su placer. Un amor de los epicúreos: corporal. El platónico huye de la sombra, de la imagen, “hacia la memoria divina[...] por cuya nostalgia son arrebatados hacia las realidades superiores. Platón llama enajenación divina y furor a este primer intento de volar”⁶⁵.

⁶³ DF p. 15 *Diuinae harmoniae imaginem hanc osam quam uocibus instrumentisque musicis fingimus harmoniam, diuinae autem pulchritudinis eam quae ex partium membrorumque corporis aptissima compositione conficitur, conuenientiam uenustatemque imaginem esse censet. Quum uero scientia nullis aut certe perpaucis hominibus adsit nec ullis corporis sensibus nostris occultae ac prorsus ignotae.*

⁶⁴ DF p. 17. *Etenim pulchritudinis specie quam oculi prorrigunt, uerae atque intelligibilis pulchritudinis quandam quasi recordationem recuperantes, eam ineffabili occultoque mentis ardore desideramus; hunc denique Plato diuinum amorem uocitat eum, diffiniens profectum ex aspectu corporeae similitudinis desiderium ad contemplandam rursus diuinam pulchritudinem redeundi.*

⁶⁵ DF p. 19. *Verum ex hac imagine statim in memoriam diuinam illam reducant, quam in primis admirentur, ac vere desiderant, cuiusue ardentissimo desiderio ad supera rapiantur. Atque hunc primum euolandi conatum diuinam Plato alienationem furoremque nuncupat.*

Además existen rastros de la armonía divina en este mundo. Al igual que de la belleza, nuestra alma participaba de la doble música divina: la de la mente eterna de Dios y la del orden y movimiento de los cielos; aquí por los oídos alcanza ciertas imágenes de aquella música incomparable y es devuelto al recuerdo de la armonía que inflama el deseo de gozarla de nuevo.

Pero comprende que no puede alcanzarla y entonces se esfuerza, al menos, en imitarla; la imitación es doble: la música ligera y casi popular y la música y poesía nobles. La primera fascina sólo por la suavidad de las voces mientras que “la poesía, en cambio, reproduce, lo cual también es propio de la divina armonía, de forma más ardiente ciertos sentimientos muy nobles, delficos al decir del poeta, mediante los ritmos y movimientos de las voces”⁶⁶. Además de halagar los oídos, como la música ligera, es también alimento semejante a la ambrosía. Este furor poético viene de las Musas y aquel que sin ellas y sólo con su arte quisiera componer poesía es considerado vano. Ficino se detiene en la explicación de la mitología de la música celeste para definir el tercer punto de su programa. Las nueve Musas serían los ocho cantos musicales de las esferas y la mayor sería la armonía. Según Ficino, se establece entonces la siguiente procesión: la poesía proviene del furor divino, el furor de las Musas y éstas de Júpiter quien es identificado como el alma del mundo que posibilita el movimiento de las esferas. Al terminar, vuelve al tema de los cuatro furores. Los dos restantes son los misterios y la profecía. El primero es definido como “una violenta excitación del ánimo en los hechos que pertenecen al culto de los dioses, a la religión, a la expiación y a las ceremonias sagradas”⁶⁷. La imitación falsa de este furor es la superstición. Por otro lado, la

⁶⁶ DF p. 21. *Poesis, autem, quod diuinae quoque harmoniae proprium est, uocum atque motuum numeris grauissimos quisdam, et ut poeta diceret, delphicos sensu ardentius exprimit*

⁶⁷ DF p. 27. *Primum quidem furorem definit uehementiorem animi concitationem in iis quae ad deorum cultum, religionem, expiationem sacrasque caeremonias pertinent perficiendis.*

adivinación (profecía) es “un presagio inspirado por el soplo divino”⁶⁸. La forma no inspirada de este furor es la previsión y la conjetura. Ficino resume el segundo y tercer puntos de su programa de la siguiente manera:

De todo ello se desprende con claridad que son cuatro las categorías de furor divino: el amor, la poesía, los misterios y la profecía. Aquel amor materno, popular y completamente loco imita falsamente al amor divino; la música ligera, como hemos dicho, a la poesía, la superstición a los misterios, y la conjetura a la profecía. Sócrates, según Platón, atribuye el primer furor a Venus, el segundo a las Musas, el tercero a Dionisos y el último a Apolo⁶⁹.

Posteriormente, se consigna el exhorto y la despedida. El poeta debe recordar quién es el autor de los poemas: Dios.

Hemos dicho que esta primera interpretación del furor divino es pre-neoplatónica. Pre-neoplatónica en dos sentidos muy precisos: (a) no hay evidencias de que se utilicen fuentes o autores neoplatónicos griegos⁷⁰ en forma directa, es decir, a través de sus propios textos. Es evidente que existe una cierta influencia neoplatónica a través de fuentes como Macrobio⁷¹ o el propio *Corpus Hermeticum*, como sugiere el uso de ciertos término como el de “mente de dios”⁷², pero no son referidos a los textos de los pensadores neoplatónicos griegos y (b) tampoco hay evidencia de que la preocupación principal de Ficino –la *restitutio animae*– sea referida al pensamiento de tales autores.

⁶⁸ *Idem. Postremam uero furoris naturam, in qua uaticinium poni, nihil aliud esse putat nisi diuino afflatus inspiratem presensionem.*

⁶⁹ DF p. 26-29. *Ex iis omnibus perspicuum est quatuor diuini furoris species esse: amorem, poesim, mysteria, uaticinium. Amorem diuinum amor ille mater uulgaris penitusque insanus falso imitatur, poesim leuior, ut diximus, musica, mysteria superstitione, diuinationem coniectio. Primum quidem furorem Veneria alterum Musis, tertium Dionysio, postremum Apollini apud Platonem Socrates tribuit.*

⁷⁰ Por “autores neoplatónicos griegos” nos referimos a los autores que escriben en griego: Plotino, Porfirio, Jámblico, Proclo, Sinesio, Hermias.

⁷¹ Cfr. Macrobio. *Comentario al sueño de Escipión*. I, 14, 5 y ss.

⁷² Por ejemplo, escribe Ficino: “Después de que aquellos filósofos, a los que antes he mencionado, aprendieron de Mercurio Trismegisto, el más sabio de todos los egipcios, que Dios es un cierto manantial muy elevado y una luz en la que los prototipos de todas las cosas, a los que llaman ideas, se muestran brillantemente, pensaron que sería natural que el alma, contemplando sin interrupción la mente eterna de Dios, también viese de forma más clara las naturalezas de todas las cosas” (*Quum ii quos paulo ante memorauit philosophi Deum summum fontem quandam ac lumen, in quo rerum omnium exemplaria, quas ideas nominant, elucescant, esse a Mercurio Trismegisto Aegyptiorum omnium sapientissimo didicissent, necessarium fore putabant animum aeternam Dei mentem adsidue contemplantem rerum quoque omnium naturas clarius intueri. Dei mentem se asocia con el nombre de Trismegisto (Cfr. *Corpus Hermeticum, Poimandres* 1 y ss. En la edición de Siruela, p. 112 y ss) y no con el de Plotino, por ejemplo. DF. p. 10-11.*

Para sostener tal afirmación nos remitiremos al artículo de Anne Sheppard “The influence of Hermias on Marsilio Ficino’s doctrine of inspiration”⁷³. En éste, la autora afirma que es evidente que existe un cambio de perspectiva en el tema del furor divino en los textos ficinianos y que tal cambio se debe, primordialmente, a la lectura del *Comentario al Fedro* de Hermias, realizada por Ficino en 1469⁷⁴ aproximadamente. Para demostrar esto argumentará, con base en el texto mismo de la epístola que nos ocupa, que ésta implica sólo el conocimiento de dos textos griegos: el *Pimander* y los *Himnos órficos*. Sheppard pone en duda incluso que Ficino lea en esa fecha a Platón en el original. Se inclina por el uso de las traducciones latinas⁷⁵. Por tanto, Ficino no tendría para la fecha⁷⁶ en que se escribió la carta conocimiento de los comentarios de los neoplatónicos griegos y esto daría razón del por qué sus planteamientos –primer acercamiento al furor divino–, difieran de los que encontraremos en los textos posteriores: las fuentes que utiliza son básicamente latinas y cristianas. Para mostrar la pertinencia de la hipótesis analizaremos las fuentes citadas por Ficino en la carta y el contenido de la misma sobre el tema de la caída y la ascensión del alma.

⁷³ Sheppard, A. “The influence of Hermias on Marsilio Ficino’s doctrine of inspiration”. *Journal of the Warburg and Courland Institutes*. XLIII, 1980, pp. 97-109.

⁷⁴ Michael Allen difiere con esta postura. En su artículo “Two commentaries on the Phaedrus: Ficino’s indebtedness to Hermias”, *Journal of the Warburg and Courland Institutes*. XLIII, 1980, pp. 110-129, propone como fechas probables, aunque inciertas, para su lectura y traducción el periodo comprendido entre 1474 y 1484. Sin embargo, no excluye que para las partes concernientes al furor divino, Marsilio haya podido leer los pasajes correspondientes en el *Comentario de Hermias*. Intentaremos mostrar en los siguientes apartados de este capítulo que los dos puntos de vista son complementarios.

⁷⁵ “In fact, we have no guarantee that Ficino would be reading these Platonic texts in Greek at this time. Not only would the Phaedo be available to him in the medieval Latin translation of Henricus Aristippus but, more importantly, the Phaedo and part of the Phaedrus had been translated by Leonardo Bruni, the Phaedo in 1404-5 and the Phaedrus in 1424”. *Ibidem*. p. 99

⁷⁶ Sheppard consigna la conjetura de R. Marcel según la cual la carta pudo haber sido escrita en 1462. Este cambio, sin embargo, no afecta el desarrollo de sus afirmaciones sobre los textos que Ficino utilizó al escribirla: “The letter to Peregrino Agli, written from Figline, is dated 1457 in the Basle edition of Ficino’s works. Marcel argues that this and the two letters which precede it [...] presuppose a knowledge of certain Greek texts which Ficino could not have read in 1457 [...] Marcel points out that the date of 1457 is missing in several manuscripts and suggests that it was originally the error of a copyist who wrote MCCCCLVII for MCCCCLXII [...] even if Marcel is right, 1462 is the latest date suggested for this letter and, as we shall see, the Greek texts mentioned, the Pimander and the Orphic Hymns, are the only Greek texts of which it presupposes knowledge”. *Ibidem*. P. 98.

Vayamos al texto, apoyados por Sheppard. Si circunscribimos nuestras *fuentes* a las referencias explícitas y a las citas textuales que aparecen en el texto, tendremos entonces cuatro grandes divisiones:

- a. Las fuentes platónicas: El *Fedro* y el Felón.
- b. Las fuentes latinas: Virgilio, Macrobio, Cicerón, Calcidio, Lucrecio, Lucano. El primero aparece citado en varias ocasiones⁷⁷. Macrobio es referido como “un platónico” para posteriormente consignar casi textualmente un fragmento de su *Comentario al Sueño de Escipión*⁷⁸. La referencia a Cicerón aparece en la parte que hemos denominado “punto de partida”. Ficino atribuye, apoyándose en la referencia de Cicerón a Platón y Demócrito⁷⁹, la poesía de Peregrino al furor poético. La referencia claramente procede de *De Oratore* y *De divinitatione*⁸⁰. Una cita a Alejandro de Mileto deja desconocido al personaje; Sheppard la refiere al comentario de Calcidio al Timeo⁸¹. Hay una referencia a los epicúreos y su concepción del amor que debe tener resonancias de sus lecturas de Lucrecio (conocida la admiración juvenil de Ficino por éste y su posterior abominación)⁸². Por último Gentile identifica un verso de Lucano⁸³.

⁷⁷ Virgilio, Eneida VI, 724-727; Eneida y Églogas. Ver notas nn. 42 y 43 de las pp. 24-25 de *Sobre el furor divino y otros textos*.

⁷⁸ II, 3 1-2

⁷⁹ Para un estudio del desarrollo del furor poético en el pensamiento pre-platónico, cfr. “*Furor poeticus: Poetic inspiration in Greek literature before Democritus and Plato*”, *Journal of the History of Ideas*. 31, 2 (1970). pp. 163-177. Tigerstedt ha mostrado que Platón no recurrió realmente a una ‘antigua tradición’ cuando expone sus ideas sobre la manía poética, sino que creó una nueva forma de delirio, a partir de reemplazar las características de la acción de las Musas (que descendía a petición expresa del poeta, quien seguía en sus cabales al escribir) por las del furor de Dionisos (éste sí extático, en el sentido de que la bacante estaba fuera de sí y su “lugar” era ocupado por el dios).

⁸⁰ *De divinitatione* I, 37, 80. *De Oratore* II, 46, 194.

⁸¹ *Op. cit.* n. 21

⁸² Es conocida la admiración de Ficino por Lucrecio y su posterior abominación. Cfr. Por ejemplo, Marcel, R. Introduction, en “*Commentaire sur le Banquet de Platon*”. p. 18.

⁸³ Ver nota 47 p. 27 de *Sobre el furor divino*.

- c. Las fuentes cristianas: San Pablo y Pseudo- Dionisio⁸⁴. Sheppard afirma que el segundo estaría disponible para Ficino en latín⁸⁵.
- d. Las fuentes griegas: El *Pimander* y los *Himnos Órficos*. Existe una referencia a Mercurio Trismegisto⁸⁶, uno de los dos textos griegos que Sheppard propone para la carta. Se dice que él fue quien enseñó a los filósofos griegos la noción de existencia preterrestre del alma. Finalmente, la procedencia del furor hasta Júpiter es, según Sheppard, de los *Himnos Órficos*: Por su parte, Pierre Laurens la propone como tomada del pseudo-aristotélico *De mundo*⁸⁷.

Ninguna de las cuatro clases de fuentes refiere los textos de los neoplatónicos griegos: Plotino, Porfirio, Jámblico, Proclo, Hermias. ¿Sería posible entonces que –como indica Allen atinadamente respecto al uso de autoridades y fuentes por parte de Ficino⁸⁸,– sea muy difícil distinguirlas y se encuentren las evidencias de su influencia en el contenido del texto?

Para ello, analicemos el contenido central del pensamiento sobre el furor de Ficino en esta carta. Tal contenido se encuentra en el desarrollo del programa que anunció desde los inicios. La descripción de la existencia pre-terrestre del alma pertenece casi literalmente al pensamiento platónico, en sus líneas generales y particulares. También pertenece a éste la descripción del desprendimiento del alma del cuerpo a través de la manía erótica. Ficino comienza a describir ésta, como si hubiera partido de *Fedro* 250 y luego regresado al furor poético en 245E. Aquí toma como paralelo de la belleza divina, la divina

⁸⁴ El pp. 12 y 14, *Itaque Paulus ac Dionysius Christianorum Theologorum sapientissimi inuisibilia Dei ferunt per ea quae facta sunt quaeque hic cernuntur, intelligi.*

⁸⁵ Cfr. Nota 22 del artículo de Sheppard. *Ibidem*. p. 100.

⁸⁶ “Pimander” fue el nombre que dio Ficino a su traducción de los 14 tratados del *Corpus Hermeticum*, concluida en 1463 y publicada en 1471. Cfr. Copenhaver. *Corpus Hermeticum y Asclepio*. Ediciones Siruela. Madrid. 2000. De acuerdo con su “Prefacio”, Ficino habría ya adquirido la noción de *Prisca Theologia*, probablemente de Pletón.

⁸⁷ Cfr. Laurens, P. “Introduction”. *Commentaire sur le Banquet de Platon*. p. XXII.

⁸⁸ Respecto a la identificación de fuentes de Ficino, escribe Allen: “he was not the only distinguished scholar-commentator to play ducks and drakes with his authorities; it was characteristic of his age and credo. But for us the task of recognizing, let alone attributing, particular quotations, adaptations or allusions often becomes impossible even when the authorities are familiar –barely half the time!” *Ibidem*. p. 114.

armonía. ¿De dónde viene este paralelo? Es posible que Ficino lo tome de la descripción de la visión supra-terrena de las ideas “veía la sabiduría, la armonía y una cierta belleza...” y asocie tal armonía con la música de las esferas debido a su lectura de Macrobio en el *Comentario al Sueño de Escipión*⁸⁹, realizando una especie de vaciado de la descripción hecha sobre el amor divino hacia la armonía divina. El contenido revela pues un apego a sus fuentes platónicas y latinas, sin evidenciar una influencia neoplatónica griega clara. El análisis nos conduce a la conclusión de Sheppard. En la carta *Sobre el furor divino*, en 1457, el texto de Ficino no evidencia un uso de fuentes neoplatónicas griegas, por tal motivo su presentación del tema se circunscribe al contenido platónico “directo” y a referencia latinas.

2 La interpretación neoplatónica: *Epítome al Ion, De Amore, Teología Platónica*

a. Epítome al Ion

Tal vez, la obra de Marsilio Ficino que más repercutió en la historia de la filosofía fue la traducción de la *Opera Omnia*⁹⁰ de Platón. Fue realizada entre 1463 y 1468, revisada en la década de 1470 y publicada en 1484. Acompañaba a cada diálogo una pequeña introducción, epítome o *argumentum*. Allen los describe de siguiente manera:

Cada *argumentum* generalmente no es más largo que unos cuantos párrafos, y cada uno contiene no sólo un resumen de la trama del diálogo respectivo sino también orientación básica de Ficino sobre ellos. Los *argumenta* presentan a veces considerable interés para el entendimiento de Ficino e incluso de Platón y tuvieron un impacto histórico desproporcionado a su tamaño⁹¹.

⁸⁹ Cfr. Macrobio. *Comentario al sueño de Escipión*. Siruela. 2005. Libro 2, 1-4

⁹⁰ Para un recuento del proceso de traducción y edición, cfr. Hankins, J. *Plato in the Italian Renaissance*, p. 300 y ss.

⁹¹ Allen, M.J.B. “Ficino’s Indebtedness to Hermias”. p. 113

Según la hipótesis de Kristeller, los *argumenta* fueron escritos al mismo tiempo que Ficino realizaba la traducción del diálogo correspondiente⁹². Para el *Epítome al Ion* se pueden proponer como fechas probables de redacción el periodo comprendido entre 1466 y 1469⁹³. Aunque no es posible determinar la fecha de su composición con exactitud, puede considerarse como anterior al *De Amore*. Como veremos, el contenido de ambos apoyaría la afirmación anterior.

El *epítome* consta de cuatro partes claramente discernibles: i. Una introducción al tema de la locura y la locura divina, ii. La descripción del descenso y el ascenso del alma, iii. Presentación del *skopos* del diálogo y su relación con los diálogos “vecinos” y iv. El tratamiento del *Ion* propiamente. De ellas podemos sugerir que Ficino tenía una visión de la manía platónica global: se encontraba en los distintos diálogos que tratan sobre ella. El punto de partida es el *Fedro*. De esta forma el texto abre con la definición de la locura y su división en insania y furor divino⁹⁴. Después se da la definición de este último: “El furor divino es la iluminación del alma racional, por la cual Dios vuelve a elevar al alma de las regiones inferiores a las superiores”⁹⁵. El epítome continua con la segunda parte: el descenso se efectúa por cuatro grados: mente, razón, opinión y naturaleza, debido a que son seis los grados del orden de todas las cosas y que necesariamente se pasaría del superior al inferior para dar ese total. Los grados son explicados por Ficino de la siguiente manera:

El uno-solo es término de todas las cosas y medida de la infinitud y de la pluralidad. La mente es, en efecto, plural, pero estable y eterna. La razón, plural móvil pero finita. La opinión plural, móvil e infinita, pero unida por substancia y puntos, de igual modo que la naturaleza,

⁹² Cfr. Kristeller, *Supplementum ficinianum*, p. cxvi

⁹³ Si atendemos tanto a la hipótesis de Marcel como a la sugerencia de Sheppard: “[...]Marcel suggested that the *Ion* had been translated by 1466. The introduction to the *Ion* ends with a compliment to Lorenzo de Medici comparing his inspiration to that of his father and grandfather. Such a compliment would seem to be most appropriate after Lorenzo had succeeded his father Piero in 1469”. *Ibidem*. p. 107-108.

⁹⁴ El p. 30. *Plato noster, optime Laurenti, furorem in Phaedro, metis alienationem definit. Alienationis autem duo genera tradit. Unam ab humanis morbis, alteram a Deo provenientem. Insamiam illam, hanc divinum furorem nuncupat.*

⁹⁵ El p. 33. *Est autem furor divinus, illustratio rationalis animae, per quem Deus animam a superis delapsam ad inferas, ab inferis ad superas retrahit.*

salvo que ésta se difunde a través del cuerpo. El cuerpo, en cambio, es una pluralidad infinita sujeta al movimiento, con una substancia dividida en puntos y espacios⁹⁶

A continuación describe las atribuciones del alma correspondientes a cada grado.

El alma obtiene cierta unidad al salir del Uno; de la mente obtiene la contemplación de las ideas de todas las cosas; de ella misma, los estados universales de todas las cosas; con la opinión concibe las formas particulares de los entes móviles y los recorre; con la naturaleza aborda la materia, la une, mueve y la forma⁹⁷. Es necesario que después del descenso, ascienda también por cuatro grados. Para ello, se precisan cuatro tipos de locura:

Existen, por tanto, cuatro tipos de locura divina: la primera, la locura poética; la segunda, la locura mística; la tercera, la profética; y la cuarta, la amatoria. La poesía es debida a las Musas, la mística a Dionisos, la profecía a Apolo y, por último, el amor es debido a Venus⁹⁸.

Notemos el orden: poesía, misterios, adivinación y amor. Cada una tendrá una función específica en la restitución del alma al Uno: la poesía calmará aquello que se ha turbado en la caída y en los empeños del cuerpo, expulsará la disonancia entre las partes.

Así pues es necesario en primer lugar, que la locura poética mediante los tonos de las Musas suscite [despierte] todo aquello que yace soñoliento, y que a través de la suavidad armónica calme aquello que ha sido turbado, y que, finalmente, mediante el consenso de las diversas partes, expulse la disonancia y tempere las diversas facetas del alma. Y aun así no es suficiente ya que aún así permanece la pluralidad en el alma⁹⁹.

⁹⁶ El p. 32 *Ipsum unum rerum omnium terminus, et mensaur, infnitis et multitudinis. Mens multitudo quidem, sed stabilis et aeterna. Ratio, multitudo mobilis, sed finita. Opinio multitudo mobilis infinita, sed substantia punctisque unita. Natura similitar, nisi quod per corporis puncta diffunditur. Corpus autem infinita multitu subiecta motui, et substantia punctis momentisque divisa.*

⁹⁷ El p. 34. *Ut enim ab ipso uno quod omnium principium est, producitur, unitatem quondam sortita est, quae omnem essentiam eius, vires actionesque unit, a quae et ad quam, ita cetera quae in anima sunt, se ahnet, sicut a centro et ad centrum circuli lineae. Unit ver non modo animae partes invicem, et ad totam animam, sed etiam animam totam ad ipsum unum, rerum omnium causam. Ut autem a mente divina dependent, rerum omnium ideas per mentem actu stabili contemplatur. Ut seipsam respicit, rationes rerum universales cogat, et a principiis ad conclusiones ratione discurrit. Ut corpus respicit, particulares rerum mobilium formas opinione concipit, easque percurrit. Ut materiam attingit, natura velut instrumento utitur, quo unit materiam, movet et format, unde penetrationes augmenta, eorusque contraria proficiscuntur.*

⁹⁸ *Idem. Quattuor ergo species divini furoris existunt. Primus quidem poeticus furor, alter mysterialis, tertius vaticinium, quartus amatorius affectus. Est autem poesis a Musis, mysteria Dionysio, vaticinium ab Apolline, amor a Venere.*

⁹⁹ El p. 34-37. *Poetico ergo furore in primus opus est, qui per Musicos tonos, quae torpent suscitet, per harmonicam suavitatem quae turbantur, mulceat, per diversorum denique consonantiam dissonantem pellat discordiam, variasque partes animi temperet, neque satis hoc est. Multitudo enim adhuc animo restat.*

El misterio dirigirá las partes hacia la mente con la que se venera la divinidad. El vaticinio eleva la mente en pos de su unidad. Finalmente el amor consigue que el alma se convierta en el uno que está más allá de la esencia. Ficino convierte lo anterior al símil del auriga:

[...] la primera locura distingue el buen caballo, es decir, la razón y la opinión, del mal caballo, es decir, de la ilusión confusa y de la naturaleza. La segunda somete el mal caballo al bueno y éste a su vez, al auriga, es decir, a la mente. La tercera conduce al auriga hacia su cabeza, esto es, lo dirige hacia la unidad de la mente. Finalmente, la cuarta vuelve la cabeza del auriga al principio de todas las cosas, en donde el auriga es feliz¹⁰⁰.

Ficino se ocupa ahora de la locura poética según el *Fedro*¹⁰¹: “La locura poética es la posesión del alma debida a las Musas, posesión que habiéndose apoderado de un alma delicada e insuperable, la despierta y la agujonea a través de cánticos y de la poesía para instruir al género humano”¹⁰². Se elabora un análisis de los términos contenidos en la definición: la posesión es el rapto del alma y su conversión en los númenes de las Musas. El alma delicada es aquella dúctil y maleable respecto a éstas. La insuperabilidad consiste en que una vez tomada, el alma puede vencerlo todo¹⁰³. Además:

Dicha locura despierta al cuerpo del sueño y le impone la vigilia de la mente, lo saca de las tinieblas de la ignorancia y lo porta hacia la luz, lo sustrae de la muerte y lo encamina a la vida, del olvido leteo lo reclama para que recuerde lo divino, y por último, lo estimula, agujonea y enardece para que exprese mediante versos todo aquello que contempla y presiente¹⁰⁴.

Concluye afirmando la poca valía de la poesía no inspirada. Es entonces cuando aborda propiamente la temática del *Ion*, la cual identifica con la del *Fedro* (debido a su tratamiento de la manía en lo general) y con el *Banquete* (en lo particular, es decir, con un

¹⁰⁰ EI p. 36. *Primus bonum equum, id est, rationem opinionemque a malo equo, id est, a phantasia confusa et natura, distinguit. Secundus malum equum bono, bonum aurigae, id est, menti subicit. Tertius aurigam in caput suum, id est, in unitatem mentis apicem dirigit. Postremus caput aurigae in caput rerum omnium vertit, ubi auriga beatus est.*

¹⁰¹ 245e.

¹⁰² EI p. 37. *Poeticus furor est occupatio quaedam a Musis quae sortita lenem et insuperabilem animam, exsuscitat eam atque exagitat per cantilenas aliamque poesim ad genus hominum instruendum.*

¹⁰³ EI p. 38. *Occupatio significat raptum animae et conversionem in Musarum numina. Lenem dicit quasi agilem a Musis et formabilem, nisi enim praeparata sit, non occupatur. Insuperabilem quia postquam capta est, superat omnia et a nulla rarum inferiorum inquinari vel superari potest.*

¹⁰⁴ *Idem. Exsuscitat e somno corpora ad vigiliam mentis, ex ignorantiae tenebris ad lucem ex morte ad vitam, ex oblivione lethaea ad divinorum reminiscentiam revocat, exagitat, stimulat et inflamat ad ea quae contemplatur et praesagit carminibus exprimenda.*

tipo específico de locura: la amatoria). Por otro lado, el *Ion* trata también sobre el furor divino pero en su acepción particular poética. Según Ficino, Platón formula en este diálogo de dónde procede el furor y por qué grados desciende¹⁰⁵. Toma de las *Leyes* las opciones causales para las obras humanas y las aplica a la poesía. Ésta puede ser obra divina, del azar o de arte. Ion interpreta a Homero no por azar, puesto que si fuera así no podría recitar todo, sino sólo algunas partes con desorden y discontinuidad. No por arte: porque si fuera así podría también recitar a Hesíodo sin problemas. La opción restante es la inspiración divina. Si no basta el ingenio humano para recitarla, mucho menos para recrearla. Sócrates demuestra tal por diversos medios:

1. Los poetas refieren en sus obras todas las artes y todas las ciencias, pero es imposible que las hayan aprendido con la perseverancia humana. Así pues se debe a cierta infusión divina; cuando ha pasado, no comprenden aquello que han escrito.
2. Sucede que un hombre rudo se convierte en un gran poeta. Conseguir la grandeza humana en un instante no es propia del ingenio humano sino de la inspiración divina.
3. Además, parece apoderarse de hombre ineptos y locos, en vez de urbanos y prudentes, para que no se dude que la poesía ha de atribuirse a la divinidad (Apolo) y a las Musas, y con éstas a las almas de las esferas del mundo.

El epítome se aboca en este punto a describir su visión cosmológica del furor de las Musas¹⁰⁶, antes de establecer los grados por los que desciende la locura poética:

¹⁰⁵ *Idem. Eadem in Ione hoc tradit, et unde sit furor, et per quod descendat gradus edocet.*

¹⁰⁶ Cfr. EI pp. 42 a 45

Júpiter toma a Apolo. Apolo ilumina a las Musas, las Musas despiertan y estimulan las almas delicadas e insuperables de los poetas. Los poetas inspirados inspiran a su vez a los intérpretes. Finalmente los intérpretes conmueven al auditorio¹⁰⁷.

Lo que equivale al siguiente esquema:

Júpiter ⇒ Apolo ⇒ Musas ⇒ Poetas ⇒ Intérpretes ⇒ Auditorio

La cadena es interpretada alegóricamente de la siguiente manera: Júpiter es la mente de la divinidad, de ella sigue Apolo que es la mente del alma del mundo, de él las almas de las ocho esferas celestes que son las Musas.

Mens Dei ⇒ *Mens animae mundi* ⇒ *Octo sphaerarum caelestium animae* ⇒ Poetas ⇒
Intérpretes ⇒ Auditorio

Termina haciendo referencia a las almas distintas que son tomadas por Musas distintas.

De la misma manera en que procedimos anteriormente, intentaremos identificar i. las fuentes que Ficino utiliza en este epítome y ii. El contenido sobre el tema del ascenso y el descenso del alma. Al considerar que tanto éste como el *De Amore* y la *Teología Platónica* pertenecen a una misma etapa en la interpretación ficiniana del furor divino, después del análisis de los dos textos restantes, emprenderemos una conclusión general que se basa, como mencionamos, en los argumentos presentados por Sheppard y donde se explicará el orden de los furores y su papel en la *restitutio animae*. Las consideraciones particulares sobre las fuentes del EI se analizan enseguida.

A diferencia de la carta *Sobre el furor divino*, analizada anteriormente, donde eran varias las autoridades citadas por nombre o textualmente, Ficino no utiliza más fuentes explícitas que las platónicas. El texto es considerado por Ficino como uno de naturaleza distinta respecto de las cartas. Tiene un objetivo mucho más general: no es la explicación

¹⁰⁷ EI p. 45. *Iuppiter rapit Apollinem. Apollo illuminat Musas. Musae suscitant et exagitant lenes et insuperabiles vatum animas. Vates inspirati interpretes suos inspirant. Interpretes auditores movent.*

de un tema a un amigo a partir de sus experiencias personales, sino una introducción a un diálogo que servirá como guía a los lectores latinos de Platón. Por la misma generalidad de su recepción se observa una relación inversa en su campo de referentes filosóficos explícitos.

Ficino cita explícitamente los siguientes diálogos: *Fedro*, *Banquete*, *Leyes* y *Timeo*, además de una referencia implícita a la *República*, que podría ser vía Macrobio¹⁰⁸. Las referencias a los dos primeros diálogos son testimonio de la relación estrecha que guarda el *Ion* con ellos. El tema es el mismo, tratado de manera general o particular. Por otra parte, la referencia a las *Leyes* es metodológica, en el sentido que le permite articular las posibilidades enumeradas en el *Ion* en un marco de clasificación general de las causas de la creación. La mención al *Timeo* se sitúa en la descripción cosmológica del furor poético y su descripción minuciosa realizada por Ficino.

Respecto al análisis del contenido sobre la caída y la ascensión del alma, el *Epítome al Ion* presenta una característica distintiva respecto a la carta sobre el furor divino y también respecto al mismo *Fedro*. Si bien es cierto que en el *Fedro* y en la carta *Sobre el furor divino*, la manía tenía la función de elevar al alma hasta las regiones superiores, en este texto aparece por primera vez el tema del descenso y el ascenso graduales de ésta. Este descenso por grados conlleva la concepción jerárquica de la realidad. Una concepción que pertenece a los neoplatónicos. En efecto, los estudiosos convienen en señalar como fuente de tal gradación¹⁰⁹ a Plotino (*Eneadas* III 4 1, V 2 1 18-21). Derivada de esta concepción neoplatónica de la realidad, cada furor divino toma una función específica en la restitución del alma a las regiones superiores; una función que debe ser también jerarquizada para poder completarse cabalmente. De esto surge un

¹⁰⁸ Cfr. Platón. *República* 617b y Macrobio. *Comentario al Sueño de Escipión*. Libro II, 3, 1. ed. citada. p. 122.

¹⁰⁹ Por ejemplo, Kristeller, P.O. *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, p. 67; Allen, *The Platonism of Marsilio Ficino*, p. 156; como veremos más adelante, Sheppard liga el pasaje con el *Comentario al Fedro* de Hermias, op.cit. p. 104 y ss.

ordenamiento que será primordial y que dará cuenta de lo que creemos es una de las preocupaciones principales e individuales de Ficino: la restitución del alma.

Hagamos una pausa para referirnos a la definición específica del furor divino poético que contiene un término diferente al de la definición general: *occupatio*. El furor poético es una iluminación y una ocupación, posesión. ¿Cómo pueden entenderse estos dos términos? Laurens¹¹⁰ refiere a Proclo como la fuente que explica el uso del término *illustratio* en la definición ficiniana del furor en general. La referencia de Laurens parece explicar bastante bien el por qué Ficino utiliza términos distintos en sus definiciones: la fuente específica es el *Comentario a la República*. Allí encontraremos también unidos los dos términos, el de la definición general y el de la particular poética. La definición particular es establecida a partir de Fedro 245A, como posesión y delirio. La causa primordial de esta poesía es el don de las Musas. Ellas “llean en general de armonía y de movimiento rítmico todas las creaciones del Padre, las visibles y las invisibles, así hacen brillar, en las almas poseídas, el reflejo de la divina proporción”¹¹¹. Proclo explica cómo se conjuntan en Platón los términos delirio, posesión e iluminación de la siguiente manera:

Y como toda la acción del iluminador consiste en las visitaciones divinas, y que el iluminado se abandona a los movimientos que vienen de arriba y, saliendo de su propio carácter, se sujeta a las influencias del Ser divino y simple dentro de su forma, por esta razón, pienso, Platón nombró tal iluminación enteramente posesión y delirio: la nombró “posesión” en tanto que se vuelve dueña de todo aquello que es movido por ella, y la llama “delirio” en tanto que ella hace renunciar a los iluminados a sus operaciones ordinarias para llevarlos a su propia especificidad¹¹².

Además de la definición hay una función en Ficino, una obra de esta locura. Tal obra consiste fundamentalmente en una armonización entre las distintas partes; armonía que las distingue y las despierta. El despertar es también explicado en el *Comentario a la República* de Proclo:

Despertar y transportar, tal es la obra que resulta de la actividad en común del uno y el otro, quiero decir del iluminado y el iluminador, uno moviendo desde lo alto, el otro sujetándose al

¹¹⁰ Cfr. Nota 61 en la página 311 de la edición del *Commentaire sur Le Banquet* de Platón de Laurens.

¹¹¹ Proclo, *Commentaire sur la République* 180-181 (p. 200 en la edición de Festugière)

¹¹² *Idem*.

don del iluminador. El “despertar” consiste en que el alma se tensa y actúa sin espíritu de retorno y en que se desvía de la caída en la *génesis* para volverse hacia lo Divino¹¹³

Es interesante notar la manera en que Ficino parece seguir su fuente; en el *Comentario a la República*, Proclo pasa de considerar la definición del *Fedro* sobre la poesía inspirada al examen del *Ion* y de allí a las *Leyes*. Marsilio entrelaza estas tres fuentes platónicas en su epítome. Las primeras dos siguiendo la estructura (aunque no el contenido de forma cercana) que Proclo presenta y la última integrándola a su explicación, en vez de hacer un análisis detallado de las *Leyes* como su antecesor.

b. El *Comentario al Convivio (De Amore)*

El *Comentario al Convivio* es un texto de naturaleza distinta al *Epítome al Ion*. Consiste en un comentario extenso y puntual del *Banquete* platónico. Está organizado en siete discursos que corresponden a las intervenciones en la obra platónica de Fedro, Pausanías, Erixímaco, Aristófanes, Agatón, Sócrates y Alcibiades. Ficino recrea en el texto una representación del *Banquete* en su villa de Careggi. En la celebración del cumpleaños de Platón, los platónicos de Florencia se reunían, emulando a los neoplatónicos griegos. En 1468 tuvo lugar la conversación que según Ficino dio como fruto el *De Amore*. Es en el discurso VII que encontramos el tratamiento del furor divino, en los capítulos XIII, XIV y XV.

Marcel ha establecido como fecha de creación el año de 1469 a partir de un manuscrito autógrafo¹¹⁴; sin embargo, Gentile propone una fecha anterior y considera el manuscrito como elaborado después de la redacción del texto¹¹⁵. Pensamos que es

¹¹³ *Idem.* 181 (p. 201 de la edición de Féstugière)

¹¹⁴ Cfr. Marcel, R. “Introduction” a el *Commentaire sur le Banquet de Platon*. Les Belles Lettres. pp. 38-41

¹¹⁵ Para un recuento de la historia textual del *Comentario al Simposio*, cfr. Devereux, J. A. “The textual history of Ficino’s *De Amore*”. *Renaissance Quarterly*, Vol. 28, No. 2 (1975). pp. 172-183; Gentile, S. “Per la storia del testo del *Commentarium in Convivium*” *Rinascimento* 2e serie, 21, 1981, p. 3-27 y la Introducción a la nueva edición al *Comentario* publicada por Les Belles Lettres en 2002 y escrita por Laurens.

posterior al *Epítome al Ion*. ¿Por qué? Si seguimos la conjetura de Kristeller¹¹⁶ sobre las fechas de la traducción de la *Opera Omnia*, parece plausible pensar que Ficino escribió el *Epítome al Ion* y posteriormente utilizó el material en el *De Amore* siguiendo su concepción unitaria de la manía divina¹¹⁷, articulada en tres diálogos distintos: el *Fedro*, el *Banquete* y el *Ion*. El tratamiento aparece al final del comentario como la otra faceta de la locura meramente humana: la insania. El capítulo XIII y el XIV repiten casi textualmente el *Epítome al Ion*.

Es interesante notar algunas diferencias. Mientras que en el capítulo XIII las variaciones son de algunos términos –cambios de voces activas a pasivas, algunas precisiones de los grados del ser (dentro de las cuales la más notable es la determinación de la mente como angélica y depositaria de las ideas) –, en el Capítulo XIV el mito del auriga está más desarrollado que en el *Epítome al Ion*. En éste, el tema se presenta casi abruptamente y en términos de las equivalencias de los furores respecto al mito mientras que en el *De Amore* hay una introducción:

Platón, en el *Fedro*, a la mente entregada a las cosas divinas la llama, en el alma, auriga, que quiere decir conductor del carro del alma. A la unidad del alma la llama cabeza del auriga. A la razón y opinión que discurre por las cosas naturales, la llama el buen caballo; a la fantasía confusa y al apetito de los sentidos, los llama mal caballo. Y a la naturaleza de toda el alma la llama carro; porque el movimiento del alma como si fuera circular, comenzando por sí, vuelve hacia sí. De allí que su consideración, viniendo del alma, se refleje en el alma. Atribuye dos alas al alma, con las que puede volar hacia las cosas sublimes: de éstas, estimamos que una es la investigación con la cual la mente de continuo se esfuerza hacia la verdad; la otra ala, el deseo del bien, en el cual siempre arde nuestra voluntad¹¹⁸.

¹¹⁶ Que hasta hoy es la comúnmente aceptada por los estudiosos. Cfr. Allen y Sheppard en los artículos mencionados.

¹¹⁷ Tal concepción puede ampliarse a la totalidad de la obra platónica, siguiendo un principio interpretativo neoplatónico que postula “au delà de l’unité de chaque dialogue, la cohérence de l’ensemble du corpus canonique, ce qui ouvre la voie à [...] la possibilité de tirer une doctrine complète et homogène à partir d’éléments disséminés”. Cfr. Laurens, p. ed. citada. P. XXXI. Es interesante notar como Reale busca también una unidad en la obra platónica, que al no encontrarse en los textos, postula en las doctrinas no escritas.

¹¹⁸ DA, VII, 14. *Plato in Phedro mentem diuinis deditam in anima hominis aurigam uocat: unitatem anime, aurige caput; rationem opinionemque per naturalia discurrentem, equum bonum; phantasiam confusam appetitumque sensuum, malum equum. Anime totius naturam, currum, quia motus suus tamquam orbicularis a se incipiens in se denique redit dum sui ipsius naturam animaduertit. Ubi consideratio eius ab anima profecta in eandem reuertitur. Alas animo tribuit, per quas in sublime feratur, quiarum alteram putamus esse indagacionem illam qua mens assidue ad ueritatem adnititur, alteram boni desiderium, quo nostra uoluntas semper afficitur.*

Posteriormente, se consignan algunos ejemplos de grandes amantes, ausentes en el *Epítome al Ion* por razones temáticas. Los ejemplos son Orfeo, quien fue presa de los cuatro furores, Safo, Anacreonte y Sócrates¹¹⁹. Parece que Ficino tomó el texto del epítome y lo modificó, dándole una mayor precisión terminológica y una explicación del mito del auriga, para adecuarlo al *Comentario al Simposio*. Parecería natural que se haya tomado el EI y desarrollado y no tan natural que se haya tomado el DA y “encogido”, sobre todo por las precisiones de carácter técnico que implican una concordancia entre los términos usados a lo largo del *De Amore* y, por tanto, un esfuerzo de precisión intelectual; por ejemplo, la mente debía ser calificada como angélica en congruencia con los planteamientos iniciales del Discurso I¹²⁰.

El capítulo XV es desarrollo exclusivo del *De Amore*. En él se da la preeminencia explícita del furor amatorio, por dos razones fundamentales. La primera es que el amor es el delirio más poderoso porque todos los demás necesitan de él; para conseguir la poesía, el misterio y el vaticinio se necesita gran estudio, piedad ardiente y culto asiduo a la divinidad; estas tres actividades no son otra cosa que amor. La segunda, el amor es el más eminente porque es el fin de los otros tres furores y es el que une más estrechamente con Dios. Por último, Marsilio sistematiza lo que había ya apuntado en la carta a Peregrino Alio. Para cada tipo de furor existe una especie de “anti-furor”, un afecto adulterado que se le parece, pero que es meramente humano, falaz. En el cuadro de abajo se resume la posición enunciada por Ficino en estos dos textos y los “antifurores” correspondientes:

Furor	Divinidad	Efecto en el alma	Símil del carro	“Anti-furor”
--------------	------------------	--------------------------	------------------------	---------------------

¹¹⁹ DA VII, 14 *Omnibus iis furoribus occupatum fuisse Orpheum libri eius testimonio esse possunt. Amatorio maxime Saphon, Anacreontem, et Socratem fuisse correptos accepimus*

¹²⁰ Cfr. DA I, 2: *Primum omnium est deus, uniuersorum auctor, quos ipsum bonum dicimus. Hic mentem primo creat angelicam, deinde mundi huius animam, ut Plato uult, postremo mundi corpus.*

Poético	Musas	Despierta partes superiores ; endulza inferiores ; desecha la discordia	Distingue al buen caballo del malo	Música vulgar
Mistérico	Dionisios	Endereza todas las partes hacia la mente	Somete el mal caballo al bueno y éste al auriga	Superstición
Adivinatorio	Apolo	Reduce la mente a la unidad	Endereza al auriga a la unidad	Conjeturas humanas
Erótico	Venus	Reconduce al Uno	Dirige al auriga hacia el principio del universo	Lujuria

Hasta aquí entonces parece que el *Epítome al Ion* es el texto matriz para esta segunda etapa.

c. La *Teología Platónica* (terminada 1474)

Si la traducción de la *Opera Omnia* de Platón es la obra más influyente de Ficino en la historia de la filosofía, la *Teología Platónica* es su obra original más emblemática. Busca demostrar la inmortalidad del alma con base en la filosofía platónica. Es en el Libro XIII donde se aborda el tema del delirio divino. Ficino quiere demostrar la medida en que el alma domina al cuerpo por medio de numerosos signos. Los primeros son las afecciones de la fantasía¹²¹ y, los segundos, las de la razón. Para esta última, consigna cuatro

¹²¹ Existen, para Ficino, cuatro tipos de afecciones de la fantasía: el deseo, el placer, el miedo y el dolor. Cada una modifica inmediatamente al cuerpo del sujeto que las experimenta. Así, el deseo imperioso de alguna cosa puede modificar la percepción de la realidad: para los golosos el deseo de ciertos platos comunica sus sabor a la saliva; una gran alegría puede causar la muerte del cuerpo; el miedo hace palidecer y que el corazón palpita rápidamente, etc. Del hecho de que el cuerpo humano esté absolutamente sometido a las emociones del alma se siguen dos consecuencias: que el alma es una forma superior y que el cuerpo

ejemplos de hombres cuya razón y sus afecciones demuestran que el alma domina al cuerpo: los filósofos, los poetas, los sacerdotes y los adivinos. Aunque los cuatro ejemplos refieren a cierto tipo de delirio divino, es en el *De poetis* donde encontramos la referencia directa al tema. Como el objetivo del capítulo es muy preciso, Marsilio se aboca a consignar los signos de la posesión por un delirio divino, según el *Fedro* y el *Ion*. Los tres signos que proponen siguen el último diálogo mencionado. Primero, los verdaderos poetas intercalan alusiones precisas y desarrollos concernientes a todas las obras, con lo que se comprueba que no es posible que lo hagan sólo con medios humanos pues con éstos los hombres sólo llegan a dominar un arte después de mucho tiempo. Segundo, los poseídos componen cantos admirables que luego no comprenden, porque han sido instrumentos sonoros de un dios. Tercero, no son los más competentes ni los más cultivados sino los rústicos quienes se tornan poetas excelentes. Termina con una referencia al *Fedro*:

En el *Fedro*, da como prueba que jamás ningún hombre, así fuera muy aplicado y versado en todas las artes, podría ejercer en poesía, si a estas cualidades no se agrega este entusiasmo ferviente que sentimos cuando “Dios nos posee. Es su acción la que nos ilumina. Este transporte es testigo de la presencia de una inteligencia divina”¹²².

El *De poetis* de la Teología Platónica no sigue palabra por palabra el *Epítome al Ion* como fue el caso del *De Amore*, aunque el contenido sea el mismo ya que utiliza la misma fuente¹²³. La manera de utilizar el texto fuente de Platón se asemeja más a la utilizada en la carta *Sobre el furor divino*. Por ejemplo, ambos textos comienzan con la referencia ciceroniana a Platón y Demócrito. Además de los *Diálogos*, da ejemplos numerosos de poetas que tuvieron los signos y que no aparecen en el *Epítome*: Orfeo, Homero, Hesiodo, Píndaro, Lucrecio, Ion mismo y Tínico de Calcis. Además hay una cita textual de Ovidio. El texto, si seguimos la conjetura anterior, es más personal, más

humano se somete fácilmente a su alma. Cfr. TP, Libro XIII, capítulo I.

¹²² Marcel apunta que pertenece a Ovidio *Fastes* VI 5-6 . Ver Om op I 634 2

¹²³ *ION* 533-534

ficiniano; sin embargo, sigue en general el mismo tratamiento que el *Epítome al Ion* da a las características de los hombres poseídos por las Musas.

d. Algunas conclusiones sobre el segundo periodo en la interpretación ficiniana

Hemos apuntado las fuentes explícitas que aparecen en los tres textos principales que caracterizan la etapa central respecto al furor. Vimos que las referencias en el caso del *Epítome* son solamente platónicas; que en el caso del *De Amore* se repite casi textualmente el contenido de la obra anteriormente mencionada y que en la *Teología Platónica* hay menciones a diversos poetas. Falta trabajar las fuentes subterráneas, aquellas que no son mencionadas pero que determinan el pensamiento de Marsilio ¿Cuáles son las fuentes que se suponen en estos textos? Para ello, volveremos a Sheppard para explicarnos –a partir de las fuentes rastreadas por el contenido– dos características fundamentales que aparecen en esta etapa, claramente distintas a las que se proponían en la etapa anterior:

- La definición. Ficino consigna su definición del furor divino por primera vez. Éste es una iluminación del alma racional, por la cual Dios la eleva de las cosas inferiores a las superiores. Pierre Laurens afirma que la relación entre furor e iluminación es tomada del *Comentario a la República* de Proclo¹²⁴ como se ha desarrollado en el análisis de las fuentes específicas del EI.
- La *restitutio animae* y el orden de los furores. ¿Qué es la restitución del alma? Si ésta gozaba en su existencia pre-terrestre de la divinidad, la restitución significa regresar a tal estado. Para ello, hay que precisar una ontología jerarquizada. Habíamos dicho que Kristeller refería a Plotino¹²⁵ la explicación de los seis grados

¹²⁴ Ver nota 61 en la p. 311 de la edición de Laurens. Cfr. Proclo, *Commentaire sur la République* VI. 180-181 (p. 200 en la edición de Festugière)

¹²⁵ *Enneadas*, III 4 1, V 2 1 18-21; también Macrobio en el *Comentario al Sueño de Escipión*, I, 14, 6-7.

del ser que aparecen en este discurso. Así, a la unidad divina correspondería el término plotiniano *hen*; a la mente angélica, *nous*; el alma racional, *psije*; la opinión, *aisthesis*; la naturaleza, *physis* y el cuerpo, *soma*. De la diferencia terminológica en el cuarto grado, Laurens colige otras influencias: Plutarco, Siriano, Proclo y Hermias¹²⁶. Sheppard por su parte subraya la influencia de éste último sobre la del propio Plotino:

Hermias distingue siete niveles en el alma en los cuales puede ocurrir la inspiración [...]. Éstos corresponden a los niveles del universo en cuanto un todo y son: el Uno en el alma, la razón intuitiva, la razón discursiva, la opinión, la imaginación, el espíritu y el deseo. Hasta el nivel de la opinión (doxa— ‘opinio’) esto corresponde exactamente con el esquema de Ficino, aunque Ficino después incluye la imaginación con la opinión y sustituye espíritu y deseo por naturaleza y cuerpo¹²⁷.

Pese a la adecuada presentación de otros puntos en su artículo, la solución de Sheppard parece complicar demasiado la aproximación ficiniana a la jerarquía ontológica. Parece más sencillo pensar que Ficino toma la jerarquía de las *Enneadas* como sugiere Kristeller y por influencia de los neoplatónicos posteriores, probablemente Hermias, traduce *aesthesis* por *opinio*.

Si se aclaran de esta forma los grados propuesto por Ficino en los textos de esta etapa, falta tratar la manera en que el alma caída, según el *Fedro*, debe retornar a las regiones superiores. Debido a la jerarquización de la realidad, a la graduación de la caída que imprime discordias en cada parte del alma es necesaria ahora una gradación en el ascenso y, por tanto, una jerarquía de los furores. En la carta a Peregrino el alma había caído y para subir debía separarse del cuerpo a través del delirio. Ficino desarrolla sólo aquellos que competen al amigo. Como si los dos restantes, la profecía y la adivinación, no tuvieran que ser cultivados forzosamente para volar de nuevo hacia las excelsas regiones. Ahora el panorama ha cambiado. Es necesario seguir un orden *preciso* que

¹²⁶ Ver nota 61 del D VII en la edición al *De Amore* de Laurens.

¹²⁷ Sheppard. “The influence of Hermias” p. 194.

corresponda al orden jerárquico *preciso* de la realidad que ha marcado la caída. Los furores deben ser ordenados minuciosamente. Ficino lo hace: poesía, misterios, adivinación y amor nos elevarán de grado en grado hasta que logremos ser restituidos a la patria celeste. Todo esto parece obedecer a una necesidad lógica derivada de la adopción por parte de Ficino de ciertos principios neoplatónicos que, partiendo de Plotino, explican la realidad; pero hay una situación peculiar: el orden de los furores no es el que Platón consigna en el *Fedro*. ¿De dónde viene este nuevo orden? Sheppard resuelve el rompecabezas con una evidencia que es difícil rebatir: el cambio en la posición de Marsilio respecto al furor divino se desprende de su lectura del *Comentario al Fedro* de Hermias.

El comentario de Hermias sería el único sobreviviente de una serie de comentarios neoplatónicos al *Fedro* que se perdieron. Por referencias de Proclo y Hermias se puede colegir que Jámblico, Siriano, Proclo mismo, escribieron comentarios al diálogo en cuestión, aunque ninguno sobrevivió. Comparte, según Allen, las innovaciones de Jámblico¹²⁸: el poner al uno más allá del bien, la división del mundo inteligible plotiniano en las esferas inteligible e intelectual; la división de los dioses en ultramundanos e intramundanos y la división de estos últimos en ángeles, demonios y héroes. La elaboración de la ley de los términos medios y del movimiento triádico del reposo, procesión y retorno y la multiplicación de numerosas subcategorías que marcan la fase “escolástica” del neoplatonismo¹²⁹.

Sheppard confronta textualmente el comentario de Hermias y el de Ficino. Las semejanzas son incuestionables y pueden resumirse en los siguientes puntos: i. El orden de los furores que había supuesto para Marcel una interrogante abierta¹³⁰ aparece en el

¹²⁸ Para un recuento detallado de la interpretación neoplatónica del *Fedro*, cfr. Allen, M. *The platonism of Marsilio Ficino*, capítulo X, pp. 233-258.

¹²⁹ Cfr. Allen, M. “Ficino’s indebtedness to Hermias”, p. 111

¹³⁰ [...] on s’étonne de voir ici Ficino considerer ces différentes fureurs comme des degrés successifs d’ascension, alors que dans sa lettre à Peregrino la fureur poétique semblait devoir suffire. Cfr. La

comentario de Hermias: poesía, misterio, adivinación y amor; ii. El descenso del alma y su ascenso a través de los furores que proporcionan ciertos efectos puntuales; iii. La interpretación de la cabeza del auriga como su Unidad o el uno en el alma y iv. Los ejemplos de personajes inspirados al final del capítulo XIV del *De Amore*: Orfeo, Safo y Anacreonte¹³¹. La conclusión de Sheppard es clara:

Los paralelos detallados que he señalado muestran claramente que Ficino estaba usando el Comentario al Fedro de Hermias al escribir esta parte del Comentario al Simposio. Selecciona y adapta su fuente, pero cuando le acomoda lo parafrasea tan cercanamente que casi traduce. Es la interpretación de Hermias de *Fedro* 244 y ss lo que ha llevado al cambio¹³²

Las influencias decisivas en esta etapa son los textos griegos neoplatónicos que Ficino tiene delante de sus ojos mientras redacta el *Epítome al Ion* y el *De Amore*. Las fuentes no se revelan explícitamente, pero están el contenido de manera evidente. Plotino, Proclo y Hermias condicionan su aproximación al tema del furor divino. La interpretación obedece a la clave acumulativa que tanto ha molestado a los intérpretes modernos de Platón: no se distingue entre el autor del texto-fuente y sus seguidores de la antigüedad tardía. No se distingue, porque forman una misma tradición unitaria.

3 El último periodo: *Comentario al Fedro*

En 1496 Ficino publica una serie de *Commentaria* sobre Platón. La publicación es el resultado del fracaso de otro proyecto: una reedición “de lujo” de la *Opera Omnia*¹³³ del filósofo griego, auspiciada por Lorenzo de Médicis. Allen afirma que la composición del *Comentario al Fedro* se dio en tres momentos distintos¹³⁴. El primero corresponde al *argumentum* presentado en la *Opera Omnia* de Platón (1484) que equivale a los tres primeros capítulos del comentario extenso. El segundo son los ocho capítulos restantes

introducción de R. Marcel del *Commentaire sur le Banquet de Platon*, Les Belles Lettres, 1964. p. 103; el texto es citado también por Sheppard en su artículo. p. 101, n. 23.

¹³¹ Para la comparación de los textos, cfr. Sheppard, *op. cit.* pp. 105-107.

¹³² *Idem.* p. 107

¹³³ Cfr. Allen. “Ficino’s indebtedness to Hermias”, p. 113: “Ficino expected that Lorenzo would finance a splendid and totally revised edition of the 1484 Platonis Opera Omnia which would also include commentaries for each dialogue and summary material. Had Lorenzo and Ficino both lived to complete this project it would be the eight wonder of scholarship”.

¹³⁴ Cfr. *Ibidem.*

que, según Allen, intentaban formar parte de un comentario más amplio y la parte final: 53 *summae* que dividen y explican el texto platónico. El tema del furor divino aparece en el capítulo IV del comentario, justo después de la repetición el argumento, y en las sumas XIII y XIV.

El capítulo IV consta de cuatro partes: la introducción al tema de la poesía, las características del alma candidata a la posesión, el orden de los furores y la supremacía del amor. Comienza pues con la declaración del objetivo del presente comentario:

El valor de la obra parece tener que ser, después de esto, explicar un poco más ampliamente los misterios principales de este libro. Y, en primer lugar, lo que omití sobre la poesía y los demás furores tanto aquí como en el Fedro y *no expuse en otro lugar*¹³⁵

Empieza entonces la consideración de *Fedro* 245a. La poesía es tratada en primer término, comenzando por una glosa de la definición:

Conviene, para conseguir el furor poético con que los hombres de costumbres divinas son instruidos y los misterios divinos son cantados, que el ánimo del futuro poeta esté tan sensibilizado que casi sea tierno y suave. Sobre todo que sea puro¹³⁶.

Para conseguir el furor poético el alma (*animus*) del futuro poeta debe tener ciertas características: *tener, mollis, intactus*. La provincia y el material del poeta son muy amplios y por ello el alma debe someterse a Dios. Si debido a su facilidad de formación recibe formas extrañas e inferiores, no podrá recibir las divinas. Debe ser por ella intacta. Ficino se plantea la siguiente pregunta, que da cuenta de una preocupación sobre el orden de los cuatro furores que no había explicitado antes: ¿Por qué enumeró [Sócrates] la poesía en el tercer grado?¹³⁷ En efecto, retoma el orden en que Platón menciona las manías en el Fedro: *Mencionó primero la adivinación, en segundo lugar el misterio,*

¹³⁵ CF en *Sobre el furor divino*, p. 65. *Operae pretiu uero post haec fore videtur, mysteria quaedam huius libri parecipua paulo latuis explicare. Ac primo quae de poesi caeterique furoribus hic et in Phaedro praetermisi, nec alibi declarauit.* El subrayado es nuestro.

¹³⁶ CF en *Sobre el furor divino* p. 64-65. *Oportet ad furorem poeticum consequendum, qui et homines diuinis moribus instruuntur mysteriaque diuina canantur animum futuri poetae sic affectum esse, ut sic quasi tener atque mollis. Praeterea ut sit intactus.*

¹³⁷ *Idem.* p. 66. *Sed cur nam poesim gradu furorum tertio numerauit?*

*tercero la poesía y cuarto el amor*¹³⁸. Explicará cada uno de ellos y la facultad con que se ligan: la adivinación pertenece al conocimiento, el misterio al afecto, la poesía al oído y el amor a la vista. El proceso de conocimiento de lo divino es dado entonces de la siguiente manera:

Mediante la adivinación y los misterios reconocemos a Dios, tan bueno. De esta manera, pronto cultivamos lo divino y cantamos poéticamente. Pero aún no hemos concebido el furor amatorio, sin que, después de contemplar con más aplicación la belleza sensible, la reconoceremos como divina. Finalmente, amamos a Dios en tanto que hermoso, al cual ya habíamos apreciado en tanto que bueno¹³⁹.

Explicará a continuación la causa de dar órdenes distintos en sus obras. En los comentarios al *Convivio* y al *Ion* ha establecido el orden de los furores respecto a la *reductio animae*, mientras que aquí lo ha hecho respecto al origen del furor en sí mismo. Este tema es central para comprender la concepción ficiniana del furor y será objeto de análisis posteriormente. Baste ahora subrayar que Ficino ha centrado hasta aquí su preocupación filosófica sobre el furor divino en el alma y su restitución a lo divino. El rapto del furor no debe tener una connotación negativa¹⁴⁰. Ficino explicará cómo cualquier poseído por el furor divino prorrumpe en expresiones poéticas:

[...]Pero ningún poseído está satisfecho con el discurso sencillo, sino que llega a la aclamación, a los cantos y a los versos. Por lo que cualquier furor ya sea profético, ya sea de misterio, ya sea amatorio, mientras progresa hacia los cantos y versos, con razón parece desatarse hacia el furor poético¹⁴¹.

El capítulo termina estableciendo la supremacía del amor: sólo él nos restituye a la patria celeste¹⁴².

¹³⁸ *Idem*

¹³⁹ CF en *Sobre el furor divino*, p. 69. *Preterea per vaticinium mysteriaque deum agnoscimus tanquam bonum. Itaque mox divina colimus et poetice canimus. Furorem vero nondum concepimus amatorium. Sed postquam attentius sensibilem pulchritudinem spectaverimus, agnoverimusque divinam. Deum tandem amamus ut pulchrum quem iam pridem dilexeramus ut bonum.*

¹⁴⁰ CF en *Sobre el furor divino*, p. 69. *Itaque occupatio hac sive raptus furor quidam et alienatio non iniuria nominatur.*

¹⁴¹ CF en *Sobre el furor divino*, p. 71. *Furens autem ullus est simplici sermone contentus, sed in clamorem prorumpit et cantus et carmina. Quamobrem furor quilibet, sive fatidicus sive mysterialis seu amatorius, dum in cantus procedit et carmina, merito in furorem poeticum vietur absolvi.*

¹⁴² *Idem*. *Solus certe nos amor patrie celesti restituit copulatque cum deo, quemadmodum in sequenibus apparebit.*

La *summa* XIII comienza el tratamiento del amor y la manía divina desde Fedro 243e. El primer párrafo refiere a los tipos de amor: intemperado, temperado y divino. En el segundo, Ficino remite al *Epítome al Ion* y al *Comentario al Simposio* para la definición y orden de los furores, subrayando su intención de completar lo expuesto anteriormente. Sobre la profecía y los misterios ha expuesto suficiente en su trabajo sobre Jámblico¹⁴³ y en su *Teología Platónica*. Lo que hay que entender es que

Tanto Platón como los platónicos afirman abiertamente las profecías, oráculos, milagros y la expiación de los crímenes. También colocan el furor divino más allá de la sabiduría humana (como el apóstol Pablo también declara) y afirma que la profecía divina debe ser preferida a las predicciones humanas[...]¹⁴⁴

El apartado termina con la presentación de los dioses que encabezan los distintos oráculos y sus operadores demoníacos y humanos.

La *summa* XIV es un texto corto que se ocupa de Fedro 245^a y ss; puede ser dividida en dos partes: la primera propone la unión de los furores y la segunda se ocupa del alma y de “casi todo lo divino”; ésta última no corresponde directamente a nuestro tema y no será analizada. Ficino propone pues la unión de los furores en el mundo inteligible: la virtud iluminadora de Apolo posee la correspondiente virtud incitadora o productora de Baco¹⁴⁵. La profecía y la poesía florecen en el poder iluminador, el amor y la oración sacerdotal en la virtud incitadora; la poesía y la profecía pertenecen al entendimiento; la oración sacerdotal y el amor a la voluntad. Así a veces vamos de la profecía a la plegaria y de ésta a la profecía. De igual modo por una parte cantamos himnos divinos con la Musa y con la otra somos incitados al amor de las cosas divinas: “[...]amando recíprocamente lo divino siempre ardientemente, vaticinamos muchas cosas,

¹⁴³ Ficino adaptó la obra de Jámblico y le dio el título “*De mysteriis*”.

¹⁴⁴ CF, 143. *Satis esto nunc intelligere vaticinia et oracular et miracula expiationesque criminum palam a Platone et Platonis affirmari; divinumque furorem humane sapientie, quod et Paulus Apostolus ait, longe preponi, vaticiniumque divinum artificiosis hominum presagiis summopere preferendum.*

¹⁴⁵ *Idem*, p. 73. *Nam in mundo intelligibili illuminatoria. Phebi virtus coniugatam haet provocatem et quasi calefactoriam Bacchi virtutem*

nos ocupamos con éxito de los misterios, cantamos himnos admirables. De esta manera se nos infunde la poesía por inspiración divina”¹⁴⁶.

Ficino concluye la primera parte de esta *summa*, la que se aboca al furor divino, diciendo que esta poesía (es decir, la inspirada divinamente) es antepuesta por Platón a la filosofía, pero que aquella que no es inspirada sino humana es arrojada lejos de la ciudad¹⁴⁷.

Procedamos con el *Comentario al Fedro* de la misma forma en que hemos tratado los textos anteriores. Veamos cuáles son las fuentes que aparecen citadas explícita o textualmente; después atendamos a los contenidos y, por último, tratemos de elucidar qué es lo que Ficino busca expresar en esta última etapa de su pensamiento sobre el furor.

Como podría esperarse, Ficino menciona explícitamente algunos diálogos platónicos: el *Ion*, *Banquete* y *Timeo*; además hay una referencia evidente a la *República*. Los textos analizados del *Comentario al Fedro* contienen una alusión directa a Jámblico y dos alusiones explícitas a San Pablo, una que ha sido citada arriba y la siguiente: “Lo cual a través de Pablo Apóstol se confirma con la mayor precisión, cuando fuera de toda controversia antepone la caridad a todos los dones divinos que existan”¹⁴⁸.

En el tratamiento que nos muestra a través de sus escritos sobre el furor divino en el CF, donde pretende completar aquello que no ha dicho, no se detecta el uso de la fuente neoplatónica utilizada anteriormente: Hermias. Michael Allen afirma que el comentario de éste, texto base para su exposición del furor en la etapa anterior, no

¹⁴⁶ *Idem.* p. 75. *Utrobique ad divinorum incitatur amorem, atque vicissim divina semper ardentem amando multum vaticinamur, mysteria efficaciter operamur, hymnos canimus admirandos. Eiusmodi poesim divinitus infusam*

¹⁴⁷ La referencia claramente alude al libro X de la *República*. Cfr. Allen, “Poets outside the city” in *Synoptic Art*.

¹⁴⁸ CF. p. 71: *Quod quidem per Paulum Apostolum summopere confirmatur, ubi charitatem donis omnibus quantumlibet diuinis extra controuersiam anteponit*

constituyó en su propio comentario una influencia determinante. En su artículo “Two commentaries on the *Phaedrus*: Ficino’s indebtedness to Hermias” analiza las diferencias formales y de contenido entre los dos comentarios y concluye que “al componer los ocho capítulos, Ficino no refirió de ninguna manera sistemática, fundamentada o cándida al trabajo de su predecesor”¹⁴⁹. Esto no quiere decir que Ficino deje de utilizar la interpretación neoplatónica en general, sino que en esta particular etapa de su pensamiento ha abandonado a Hermias. Esto es particularmente cierto respecto al tema que nos ocupa. Es notable la ausencia de la fuente neoplatónica que dominaba los textos anteriores.

Tal vez resulte ilustrativo considerar las diferencias de posición de Sheppard y Allen respecto a la lectura de Hermias. Como hemos mencionado, Sheppard muestra claramente que gran parte de la concepción ficiniana sobre el furor deriva de este autor; es difícil negar las evidencias que presenta. Sin embargo, amplía su hipótesis y afirma que ha “mostrado que Ficino conocía el trabajo de Hermias en el tiempo en que escribió el *Comentario al Simposio* en 1469 y que continuó usando a Hermias de allí en adelante al interpretar los cuatro estados inspirados del *Fedro* 244ss”¹⁵⁰. Esto es cierto en todos los casos anteriores, excepto en el *Comentario al Fedro* de 1496, como muestra el análisis de fuentes utilizadas en este último y su contenido.

Por su parte, Allen afirma que la lectura de la totalidad del comentario de Hermias habría sido realizada, según la hipótesis de Kristeller, en la década de 1470. Aunque Allen admite que es posible que Ficino pudiera haberse referido a los pasajes concernientes al furor divino en los textos estudiados por Sheppard, pide evidencia externa para concretar la fecha de la lectura completa. Parece que los dos tienen razón en cierto sentido y no la tienen en otro. Ambos proponen hipótesis plausibles para dos textos

¹⁴⁹ Allen. M. “Ficino’s indebtedness to Hermias”, p. 123.

¹⁵⁰ Sheppard. “Influence of Hermias”, p. 109.

distintos y, a partir de ellas, sugieren conclusiones generales que no pueden sostenerse en una visión histórica y global del tratamiento del furor. Si tomamos en cuenta las particularidades del momento histórico-textual en el pensamiento de Ficino sobre el furor, podríamos concluir que tanto Sheppard como Allen están en lo correcto. Por un lado, es evidente la influencia de Hermias en una etapa concreta (la que denominamos neoplatónica) y, por otro, puede ser postulada al mismo tiempo la poca influencia de éste en el *Comentario al Fedro* en sus líneas generales, si seguimos a Allen, y en sus líneas particulares sobre el furor divino si nos basamos en las evidencias internas de los capítulos IV y las *summae* XIII y XVI. La pregunta pertinente sería entonces, ¿qué sucedió entre 1469-79 y 1493 que empuja a Ficino a abandonar a Hermias? La mención explícita a Pablo dice algo importante. Si la visión neoplatónica de Hermias influye en el primer quiebre del pensamiento ficiniano respecto a la manía divina, ¿es posible afirmar que la visión cristiana influye en el segundo, aunado a una conciencia de exégesis directa sobre el texto platónico en cuestión?

Allen presenta dos hipótesis para el abandono de Hermias en lo general: (a) Habría encontrado su interpretación sobre la eternidad del alma y la reencarnación incompatible con las doctrinas cristianas y, al presentar al mundo el himno mítico de Sócrates, “se habría asegurado que su propia versión ortodoxa tuviera primacía y que la versión desviada y potencialmente herética fuera suprimida”¹⁵¹ y (b) Al intentar escribir un comentario extenso sobre el Fedro, Ficino habría buscado conocer y estudiar todas las fuentes disponibles sobre el tema. Sin contar con la ayuda de otros comentaristas, puesto que sólo sobrevivió el comentario de Hermias, se habría impuesto la traducción de éste; otras tareas lo distrajeran de la redacción de su comentario y sólo al final de su vida lo

¹⁵¹ Allen. *Ibidem*, p. 128.

habría realizado encontrando para entonces la información que necesitaba en sus estudios anteriores y olvidando casi todo de Hermias. Así,

Hermias terminó siendo de poca o ninguna utilidad para Ficino y el progreso y los resultados del Comentario al Fedro de Ficino habrían sido casi los mismos si nunca lo hubiera leído o traducido. Tal vez intuyó esto al descuidar el revisar, publicar o resumir la traducción o el dotar de más de un puñado de referencias de paso a Hermias, aunque por lo general positivas, en el resto de su trabajo¹⁵².

Tal vez la respuesta pueda ensayarse desde el orden en que presenta los furores en este texto. Los órdenes anteriores obedecían a los objetivos particulares de una carta dirigida a un amigo y a un esquema tomado del neoplatónico Hermias. Hasta aquí, Ficino no había retomado el orden del *Fedro*. Podrían plantearse dos hipótesis. En primer lugar, el comentario al Fedro supone una referencia directa al texto que no es tan fácil de pasar por alto. Podríamos proponer entonces que la exposición apegada a Platón es fruto de una imposición natural de su labor exegética que lo orilla a contrastar sus posiciones anteriores. La solución ficiniana en este trance obedece, como en otros pasajes¹⁵³, a una diferenciación del contexto en que se inserta el orden de los furores. Es cierto: ha escrito antes que para volver el alma a su patria celeste, primero es necesaria la poesía, luego el misterio, después la adivinación y finalmente el amor. Ahora nos dice que primero fue la adivinación, seguida del misterio, la poesía y el amor. El primero responde a una problemática concreta: la *restitutio animae*; es un proceso psicológico individual, dice Allen. El orden del Fedro refleja otro tipo de contexto: el origen en sí del furor, “la secuencia histórica en que las locuras fueron misteriosamente reveladas a la humanidad a través del tiempo”¹⁵⁴. Al parecer Ficino:

¹⁵² *Idem.* p. 129

¹⁵³ Por ejemplo, cfr. la solución a las contradicciones surgidas del *Banquete* (por ejemplo, si el amor es dios o demonio o sobre si es el más viejo o el más joven de los dioses). Ficino palia la discordia proponiendo contextos diferentes para uno u otro término a lo largo del *De Amore*.

¹⁵⁴ Cfr. Allen, *op cit.* p. 49

1. se da cuenta que existe una contradicción entre lo que anteriormente ha escrito sobre el *Fedro* y el *Fedro* mismo (y por ende con su comentario a éste);
2. piensa que la contradicción puede superarse sin grandes problemas al propugnar dos contextos explicativos distintos;
3. tal explicación parece derivar de un elemento que lo fuerza a seguir el texto del *Fedro* de manera cercana;
4. dicho elemento podría ser un compromiso exegético que lo impele a presentar el texto desde sí y para sí.

Lo anterior parece explicar que el *Comentario al Fedro* presenta por su propia naturaleza exigencias exegéticas precisas. Una de ellas es el apego al texto del diálogo. Tal exigencia no estaba presente en las etapas anteriores. En la pre-neoplatónica, porque el texto es una carta que implica consideraciones particulares de la temática tratada, entre ellas, la referencia directa al destinatario y no al texto-origen. En el segundo caso, porque los textos surgen como aledaños a otros temas, cercanos –incluso cercanísimos– pero no comprometidos exegéticamente con el referente platónico. Probablemente, Ficino no pensaba en primer término en el *Fedro* como fuente de sus interpretaciones sobre la manía en la segunda etapa de su pensamiento sobre el tema, sino directamente en Hermias. ¿Surgen los cambios de una exigencia exegética solamente? Veamos la segunda hipótesis.

Es probable que Allen tenga razón en proponer el abandono de Hermias por razones de ortodoxia cristiana. Parecería al menos probable que si Ficino se hubiera preocupado por explicar el cambio en el orden de los furros a partir de una metodología precisa de interpretación, podría haber mencionado a Hermias en algún momento, como fuente del orden relativo a la *restitutio animae*. No lo hace. ¿Es esto lo común? A lo largo del

comentario se menciona a Hermias en cinco ocasiones. La primera es en párrafo iv del capítulo VIII¹⁵⁵. La segunda mención está en la *summa* 24 que se refiere al estado del alma en la patria, su descenso, retorno y sus nueve tipos de vidas; en ella se cita a Hermias como testigo de que la imagen de la belleza divina se percibe con la vista y el oído¹⁵⁶. La tercera referencia se da en la *summa* 25 dedicada a la sección sobre la transmigración de las almas y la imposibilidad de la humana de transitar por las bestiales, lo cual es afirmado por Hermias¹⁵⁷. La cuarta mención es en la *summa* 35, referente a la fábula de las cigarras, las Musas y los demonios. Transcribimos el texto por considerar que contiene algunas claves importantes para comprender la labor exegética de Ficino y su clave acumulativa:

La fábula de las cigarras pide que la tratemos como una alegoría, ya que las cosas superiores también, como las poéticas, son casi todas alegóricas. ¿Es realmente extraño que los demonios hayan sido significados por las cigarras cuando cosas más divinas que los demonios fueron designadas por los caballos? Esa es la opinión de los platónicos, no sólo Hermias sino también Jámblico. Yo sigo en parte sus huellas, en parte me desvío siguiendo la probabilidad y la razón¹⁵⁸.

La última referencia aparece en la *summa* 41 (que se refiere *Fedro* 265), que trata sobre la recta escritura y sobre Cupido:

¹⁵⁵ CF, P. 105. “Cuando Sócrates llama al cuerpo sólido, Hermias lo quiere referir al cuerpo material bajo el cielo (el cielo no tiene materia). Entonces quiere llamar al cuerpo celeste plano y al cuerpo elemental sólido”. *Ubi vero Socrates nominat corpus solidum Hermias materiale sub celo vult intelligi, celusque non habere materiam; ideo celeste corpus dici planum, elementale vero solidum*

¹⁵⁶ CF p. 163 “El alma que ha observado más ha traído la disposición mental del filósofo que nace para examinar todas las cosas. Tal disposición como es estudiosa de la sabiduría y la verdad y, ya que la belleza es primera entre ellas, ha en justicia traído con ella el estudio de la belleza. Por tanto, donde quiera que Platón nombre lo sabio en sí, su costumbre es casi siempre agregar lo bello en sí. Percibimos la imagen de aquella belleza con nuestra vista y oído, como Hermias al glosar este pasaje y Plotino en su libro sobre la belleza testifican”. *Que igitur ita plura perspexit ingenium attulit philosophicum a omnia perscrutanda natum. Ingenium eiusmodi, cum sit veritatis et sapientie studiosum, in his autem prima sit pulchritudo, merito studium pulchritudinis secum attulit. Ideo Plato ubicunque nominat ipsum sapiens, fere semper adiungere solet ipsum pulchrum. Pulchritudinis illius imagine visu percipimus et auditu, quemadmodum et hic Hermias et Plotinus in libro de pulchro testatur.*

¹⁵⁷ CF p.172-173 “El alma racional no puede transitar en una bestia para volverse el alma de un cuerpo bestial. Cuando ha intercambiado su deseo y disposición por aquellos de una bestia, sin embargo, cae en la compañía de las bestias como Proclo y Hermias mantienen”. *Non transit in bestiam anima rationalis ut fiat anima bruti corporis. Sed cum in ferinum se affectum et habitum commutaverit posthac in bestiarum commertia, ut Proclus Hermiasque volunt, cadit.*

¹⁵⁸ CF, p. 193. *Fabula cicadarum poscit allegoriam, siquidem superiora quoque tanquam poetica fere omnia sunt allegorica. Quid mirum demones per cicadas significari, cum divinora demonibus per equos fuerint designata? Ita Platonicis visum, non Hermiae solum sed etiam Iamblico. Horum ego vestigia partim quidem sequor, partim vero probabili ratione prevaricor.*

La cuestión propuesta era ¿qué es el furor? El furor ha sido dividido en humano y divino y el divino en cuatro especies. Hay que notar que aquí cuando dice que el furor amoroso es de Venus, Venus, de acuerdo con Hermias, es belleza. Por tanto, el amor sigue a Venus cuando sigue a la belleza¹⁵⁹.

En cuatro de las citas explícitas, Hermias es mencionado para exponer su interpretación en apoyo a la ficiniana. En todas, menos en la cuarta, donde Marsilio explicita su método exegético, basado en la alegoría, los intérpretes platónicos y, en última instancia, en la probabilidad y la razón.

Al no hacer referencia a Hermias en el capítulo IV y al explicitar sus principios interpretativos con respecto a los neoplatónicos, Ficino toma como suya la interpretación y asume la responsabilidad de la contradicción explicándola a través de su método de diferenciación de los contextos para explicar aquellos textos que parecen contradecirse mutuamente. Parece entonces que sí existe una exigencia exegética que lo obliga a evidenciar las diferencias, explicarlas dentro de su propia obra y compaginarlas. Aquello que ha tomado de Hermias ha de ser ahora reconducido a través de otra categoría: “la probabilidad y la razón”. Ambas podrían ser conducidas también a un contexto. Esta vez, extra-filosófico.

Cesare Vasoli nos dice que el año de 1490 es particularmente áspero para Ficino. Enfrentaría las dificultades producidas por el *De vita* y las amenazas de ataques por parte de los “teólogos romanos”:

Los teólogos romanos no hubieran tenido, en efecto, ninguna dificultad para encontrar en sus escritos las antiguas herejías que los apologistas y los polemistas pasados y contemporáneos consideraban como los frutos maléficos de la insidiosa influencia platónica y neoplatónica¹⁶⁰.

Vasoli encuentra en el comentario de Marsilio a la *Teología Mística* del Pseudo-Dionisio una respuesta a las acusaciones de herejía y un intento de legitimar su

¹⁵⁹ CF p. 201-203. *Dictum est quid furor. Divisus furor in humanum atque divinum. Divinus in quator species. Inter hec nota, ubi dicit amatorium furorem esse Veneris, exponi ab Hermia Venerem esse pulchritudinem.*

¹⁶⁰ Vasoli, C. “L’Un-bien dans le commentaire de Ficino à la *mystica theologia* de Pseudo-Denys.” *Marsilio Ficino. Les platonismes à la Renaissance*. París, Vrin, 2001. p. 183

platonismo y el uso de los autores neoplatónicos al presentarlos como cercanos a textos que eran parte de la historia de la teología cristiana. Si bien el nombre del Areopagita no aparece citado textualmente en el *Comentario al Fedro*, está ligado indisolublemente al de San Pablo. ¿Se puede mantener la hipótesis de un abandono de la fuente neoplatónica y un énfasis en la figura de Pablo como emblema de la primacía cristiana en su posición última que sigue más la “probabilidad y la razón” –en este caso, cristianas– que a los intérpretes neoplatónicos? Examinemos las dos menciones explícitas a Pablo¹⁶¹. La primera aparece en el capítulo IV, como consignamos más arriba, en referencia a la manía amatoria:

Finalmente, Sócrates, al haber explicado ya tres especies de furor, añade el que posee más obras ilustres del furor divino, es decir, las admirables realizaciones del furor amatorio. El amor era lo que faltaba. Así pues sólo el amor nos restituye a la patria celeste y nos une con Dios, y de la misma manera aparecerá en lo que sigue. Lo cual a través de Pablo Apóstol¹⁶² se confirma con la mayor precisión, cuando fuera de toda controversia antepone la caridad a todos los dones divinos que existen¹⁶³

La siguiente referencia aparece en la *Summa* 14, al llegar al tema de las cuatro manías divinas:

Hemos discutido suficientemente sobre la definición del furor y el orden de los cuatro furores en el Ion y el Simposio. Y hemos tratado suficientemente con las profecías, oráculos y el poder de los sacrificios en nuestro trabajo sobre Jámblico y en la Teología. Debe ser suficiente en este punto entender que tanto Platón como los platónicos afirman abiertamente las

¹⁶¹ Es interesante notar que la única referencia explícita a fuentes cristianas en todo el *Comentario* son estas dos menciones a Pablo y otra, de carácter metodológico, en el capítulo X del comentario *in extenso* que refiere a los cuatro sentidos de las sagradas escrituras en referencia a las maneras de multiplicar en cuatro los dioses en *Fedro* 246E-247A: “Así como los teólogos cristianos observan cuatro sentidos en las divinas escrituras, el literal, el moral, el alegórico y el anagógico, y ya que prosiguen principalmente un sentido aquí y otro allá, así los platónicos tienen cuatro modos de multiplicar los dioses y espíritus; y prosiguen una forma aquí y otra allá, de acuerdo con la ocasión. Yo también he acostumbrado interpretar en mis comentarios similarmente, usando una manera aquí, otra allá, como la ocasión lo requiera”. *Sicut Christiani theologi in divinis eloquiis quator sensu observant litteralem, moralem, allegoricum, anagogicu, et alibi quidem hunc, alibi vero illum precipue prosequuntur, ita Platonici quator habent multiplicandorum deorum numinumque modos; aliumque multiplicandi modum alibi pro opportunitat sectantur. Ego quique similiter in commentariis meis alibi aliter, quatenus locus exigit, interpretari et distinguere numina consuevi*

¹⁶² *I Cor* 13:1-13

¹⁶³ CF en Sobre el furor divino, p. 71. *Denique Socrates tribus furoris speciebus iam narratis addidit plura se habere divini furoris preclara opera, id est miros amatorii furoris effectus, amor erat reliquus. Solus certe nos amor patrie celesti restituit copulatque cum deo, quemadmodum in sequentibus apparebit. Quod quidem per Paulum Apostolum summopere confirmatur, ubi caritatem donis omnibus quantumlibet divinis extra controversiam anteponeit.*

profecías, oráculos, milagros y la expiación de los crímenes. También colocan el furor divino más allá de la sabiduría humana (como el apóstol Pablo también declara) y afirma que la profecía divina debe ser preferida a las predicciones humanas[...]”¹⁶⁴

La primera mención es una referencia clara a *Corintios 1*, que empata perfectamente con la supremacía del amor ya propuesta por Ficino en su comentario al *Simposio*, pero que Sheppard muestra dependiente del comentario de Hermias¹⁶⁵. En el *De amore*, por otra parte no hay mención a Pablo, lo cual parece indicar el *tour de force* impreso por Ficino en su última etapa interpretativa del delirio divino: abandono de la fuente neoplatónica para subrayar la cristianización de las nociones implicadas en la manía platónica. La segunda adiciona una cristianización no sólo de la supremacía del furor amatorio, sino del delirio divino en general sobre la sabiduría puramente humana, que Allen¹⁶⁶ refiere a la *Corintios 2 12: 1-5* y al rapto al tercer cielo, que Ficino había explorado en su *De raptu Pauli*¹⁶⁷. Parece entonces confirmarse un sentido de “cristianización” de las nociones platónicas y neoplatónicas del furor divino; sentido que se subraya si atendemos a algunos detalles: la elección de las palabras latinas para traducir los términos griegos con que se caracteriza al alma candidata a la posesión poética, el origen último del furor en el Dios cristiano y no en las Musas, Apolo o Baco, entre otras. Tal cristianización respondería, según Vasoli a

una religiosidad, por muchos sentidos, nueva y singularmente conectada a las profundas inquietudes espirituales de su tiempo [...] y que a él respondía acentuando la estrecha conexión entre el “amor” platónico y la “caridad” paulina, puesta al centro de un “itinerarium deificationis”¹⁶⁸

¹⁶⁴ CF, 143. *Satis esto nunc intelligere vaticinia et oracular et miracula expiationesque criminum palalm a Platone et Platonis affirmari; divinumque furorem humane sapientie, quod et Paulus Apostolus ait, longe preponi, vaticiniumque divinum artificiosius hominum presagiis summopere preferendum.*

¹⁶⁵ Cfr. Sheppard. *Op. cit.* p. 105

¹⁶⁶ Ver nota 72 en la página 246 del CF

¹⁶⁷ *De raptu Pauli* puede encontrarse en Garin, E (ed) *Prosatori Latini del Quattrocento*, Milano-Napoli, Riccardo Ricciardi Editore 1952. pp. 932-969.

¹⁶⁸ Vasoli. *Cesari. “Quasi sit deus”*. p. 261

Conclusiones

La interpretación ficiniana de la manía platónica puede dividirse en tres periodos claramente distintos que obedecen al uso de fuentes, al desarrollo intelectual de Ficino y a los tiempos que lo apremian a tomar decisiones. La primera etapa está dominada por el uso de fuentes latinas, la segunda por neoplatónicas y la tercera por un intento de referir las fuentes a la ortodoxia cristiana. El itinerario puede resumirse en el siguiente cuadro:

<i>Obra</i>	<i>De divino furore</i>	<i>Epítome al Ion y De Amore</i>	<i>Comentario al Fedro</i>
Año	1457	1467-69	1493
Orden de los furores	Amor, poesía, misterios, profecía	Poético, místico, profético, amatorio	Profecía, misterio, poesía, amor
Razón que funda el orden	Particular; responde a las características del poeta Peregrino Alio	Restitución del alma	Origen en sí del furor; apego al <i>Fedro</i> .
Fuente principal	<i>Fedro</i> y <i>Fedón</i> (¿en la traducción de Bruni?)	<i>Comentario al Fedro</i> de Hermias	<i>Fedro</i> , Pablo

Aunque Ficino concibe su labor de exégesis sobre el furor como una línea que debe completarse y no eclipsarse por los textos más recientes, hay dos quiebres marcados desde su clave acumulativa, es decir, marcados por los intérpretes intermedios: el primero responde a la influencia de Hermias y el segundo a una “cristianización” a través de la caridad paulina de su interpretación, que abandona la jerarquía neoplatónica del furor para regresar al texto platónico y subrayar desde el cristianismo la supremacía del amor.

Capítulo III. El furor poético y la sabiduría unitaria

Misterio es un término importante y complejo en el léxico ficiniano. Indica una concepción de la verdad y del acceso a la verdad que es abstracto y figurativo, clásico y renacentista, pagano y cristiano. Sólo puede ser mediado por los hombres divinamente inspirados, sólo transmitido y comprendido por los iniciados en estado de acceso extático a los dioses. Los cuatro mediadores de los misterios eran los *profetas, sacerdotes, poetas y amantes* -las cuatro caras de un verdadero filósofo platónico-.¹⁶⁹

Es obvio que la cuádruple faz del filósofo platónico que nos propone Allen en la cita anterior se corresponde de una manera intrínseca con los cuatro furores propuestos en el *Fedro*. Es obvio además que Ficino propone una actividad filosófica distinta a la actual en la cual los poetas y los filósofos no son ya dos individuos separados y antagónicos, como pudiera derivarse de la *República* y su expulsión de los poetas o de la lectura de Agamben sobre las relaciones entre ambos¹⁷⁰, sino dos caras de una misma actividad: el ejercicio de la sabiduría. Teniendo como fondo la clave de la sabiduría unitaria, en este capítulo nos restringiremos a analizar la faceta derivada del furor poético. El interés particular en el furor poético se centra en la hipótesis de que es la concepción de este furor la que sostiene en primera instancia la lectura y la escritura filosóficas de Marsilio Ficino. Para mostrar cómo funciona el furor poético en relación directa con la actividad filosófica realizaremos en primera instancia un examen de éste. Dicho examen parte de un itinerario en tres etapas —la pre-neoplatónica, la neoplatónica y la cristianizada—

¹⁶⁹ M. Allen. *The Platonism of Marsilio Ficino*. University of California Press. Los Angeles. 1984.. pp. 41-42.

¹⁷⁰“La palabra occidental está dividida (...) entre una palabra inconsciente y como caída del cielo que goza del objeto del conocimiento representándolo en forma bella, y una palabra que tiene para sí toda la seriedad y la conciencia, pero que no goza de su objeto porque no sabe representarlo. De lo que da testimonio la escisión entre filosofía y poesía es de la imposibilidad de la cultura occidental de poseer plenamente el objeto del conocimiento”. G. Agamben. *Estancias*. p. 12

para desembocar en un segundo momento en una explicación unitaria a partir de la epistemología ficiniana. Después se explicitará la forma en que se realiza la lectura y la escritura filosóficas a partir del furor y, por último, se mostrará cómo de esta conjunción surge una lectura inspirada de los textos platónicos, una lectura preñada cuyos frutos pueden rastrearse en varios ámbitos de la cultura europea de su tiempo. Así, el capítulo tendrá cuatro momentos:

1. El itinerario
2. Una lectura del furor poético desde una propuesta unitaria
3. La unidad del furor como furor filosófico
4. La lectura inspirada

1. El itinerario

¿Por qué intentar un itinerario que desemboque en la forma en que el furor puede explicarse a partir de la epistemología ficiniana? En primer término, parece plausible proponer tal itinerario unificado si tomamos en cuenta las declaraciones de Ficino en la última parte de su pensamiento sobre el furor. En el *Comentario al Fedro* pretende completar aquello que ya se ha dicho. La completud parte de una especie de “autoclave de lectura” en la que Ficino aplica a sí mismo las demandas que supone una visión unitaria de la sabiduría y sus ejercicios. Una lectura unitaria permite, además, construir respuestas a tres problemas derivados de la lectura de los textos:

- a. El problema de la producción del furor poético
- b. El problema de la función del furor poético
- c. El problema de la expresión del furor poético

Para realizar tal recorrido veremos cuáles son los puntos comunes y las diferencias tomando como punto de partida la definición, antes de ensayar una explicación unitaria del furor poético en Ficino que deberá dar cuenta de los tres problemas planteados arriba. Parece importante subrayar que, en cada etapa, el pensamiento sobre el furor en su versión poética se enmarca en una especie de interlocución que siempre tendrá a Platón como fondo, como sustento filosófico. Tal vez, una buena metáfora sería la de una obra teatral en tres actos. El escenario es el mismo (Platón), uno de los protagonistas es el mismo (Ficino), lo que cambia son los interlocutores de éste último. La primera etapa tendría un interlocutor concreto, joven poeta, Peregrino Aglio. La segunda un interlocutor neoplatónico, Hermias; la tercera pretende subrayar su cercanía con un interlocutor cristiano: Pablo. La metáfora cae obviamente en una esquematización que simplifica la riqueza del pensamiento y del uso de fuentes por parte de Ficino, pero creemos que expresa o subraya aquello que sirve de bisagra a los cambios operados en su concepción del furor poético. Dichos cambios se basan en una lectura acumulativa en la cual el interlocutor no es un estorbo.

De las tres etapas mencionadas podríamos trazar un itinerario. Ficino va de la carta a un joven amigo –siendo él mismo joven– al *Comentario al Fedro*, obra de madurez de quien se ha convertido en una de las figuras más influyentes del platonismo del siglo XV. Del furor que parece comenzar en el sentido del oído, al furor que depende de un alma con ciertas características precisas. Ambos textos están separados por casi cuarenta años. Durante ese lapso Ficino se ha encontrado con diversos intérpretes y con situaciones que lo han hecho variar el tono en sus interpretaciones sobre del furor divino, como explicamos en el capítulo anterior.

Si partimos de la definición¹⁷¹ para intentar el trazo de un itinerario, parece útil recurrir a Proclo y su ordenado análisis de los distintos miembros contenidos en *Fedro* 245A. En su *Comentario a la República*, se explica la definición en cuatro momentos: (1) la causa original y primordial de esta poética –el don de las Musas–; (2) las cualidades del alma candidata a la posesión –tierna e impoluta–; (3) la obra que surge de la conjunción de los dos anteriores: despertar y transportar y (4) la función educativa de la poesía. Si bien Ficino no recurre nunca a un ordenamiento tan claramente distinto, es posible rastrear los miembros de la definición y sus explicaciones en sus obras y relacionarlos con los tres problemas que nos proponíamos dilucidar al inicio.

El cuadro siguiente muestra los distintos momentos en que se presenta la definición y sus variantes. A partir de su contenido intentaremos resolver los tres problemas planteados.

¹⁷¹ Ver cuadro Anexo 1

		PRODUCCIÓN		FUNCIÓN	EXPRESIÓN	
Elementos considerados por Proclo		CAUSAS EXTERNAS	CUALIDADES INTERNAS	EFEECTO Y FUNCIÓN (OBRAS EN EL ALMA)	EXPRESIÓN	OBRA EN EL EXTERIOR
FEDRO		Las Musas	Alma tierna e impoluta (<i>apalen kai abaton</i>)	Despertar y transportar	Cantos y otras partes de la poesía	Educación verdadera para quienes la escuchan
DF		Percepción por el oído de la armonía sensible; Musas	Alma que haya contemplado previamente la Armonía divina	Purificación del pensamiento del cuerpo y de sus manchas a partir del recuerdo de la armonía divina; Aporta a la mente un alimento tal como la ambrosia que parece acercarla más a la divinidad	Imita la música divina: música popular y música solemne	
EI	Primera Parte (Siguiendo a Hermias)	Tonos de las Musas		Despertar todo aquello que yace soñoliento, calmar aquello que ha sido turbado, expulsar la disonancia y temperar las diversas facetas		
	Segunda parte (Siguiendo a Platón ¿a través de Proclo?)	Las Musas	Alma (<i>animus lenis</i> (casi ágil y formable); <i>insuperabilis</i> (una vez poseída supera todas las demás cosas)	Despierta al cuerpo del sueño y le impone la vigilia de la mente, lo saca de las tinieblas de la ignorancia y lo porta hacia la luz, lo sustrae de la muerte y lo encamina a la vida, del olvido leteo lo reclama para que recuerde lo divino, y por último, lo estimula, agujijonea y enardece hacia la expresión	Expresa mediante versos todo aquello que contempla y presiente	Instruir al género humano.
CF		Dios	el alma (<i>animus</i>) debe ser <i>tener, mollis, intactus</i>		Cualquier maniático parece expresarse a través de versos	los hombres de costumbres divinas son instruidos

a. El problema de la producción del furor poético. ¿Cómo es que un hombre resulta poseído? ¿Es posible suscitar el furor? Según la interpretación de Proclo habría dos

factores que se conjuntan para que el furor sea provocado: lo divino y el alma “receptora”. Para Platón, lo divino quiere decir las Musas. Ficino propone tal causa en sus escritos de la primera y la segunda etapas, con una interpretación precisa, al ‘traducir’ el término Musa de la siguiente forma:

Según creo, aquel varón divino (Platón) quiere que las Musas sean entendidas como cantos celestes y por eso dicen que se las llamó Canoras o Camenas a partir de la palabra ‘canto’. De ahí que los hombres divinos, movidos por las Musas, es decir por los númenes y los cantos celestes investigan modos poéticos y ritmos para imitarlos¹⁷²

Existen dos variantes en la atribución causal del furor. La primera es temprana y aparece en la carta *Sobre el Furor divino*. Ésta es un texto especialmente interesante para analizar el pensamiento de Ficino sobre el furor poético. Es interesante porque además de exponer las bases filosóficas encontradas en el pensamiento de Platón, Ficino parte de un ejemplo concreto: un joven poeta. A este joven debe recordársele que sus obras no son suyas sino obras divinas. De lo concreto del caso se sigue un énfasis por lo que podríamos llamar “lo externo”. En ella, el furor es también producido por la percepción sensible: la vista para el caso del amor, el oído para el caso de la poesía. Esta percepción externa que desencadena el mecanismo de reminiscencia no estará presente posteriormente. Sin embargo, Ficino no suprime la carta de sus escritos, por lo que parece conveniente no obviar su importancia.

La segunda variación aparece en el *Comentario al Fedro*. Aquí, las Musas son remplazadas por un Dios, el cristiano. La fuente de la locura poética no puede ser una divinidad pagana, como la Musa socrática, entendida en toda su potencia y presencia divinas; para Ficino el furor poético viene, en la tercera etapa de su pensamiento, de Dios, el Dios cristiano, único y supremo. Éste no desciende a cualquier alma sino sólo a

¹⁷² DF p. 22-23: *Atque, ut arbitror, Musas diuinus ille uir coelestes cantus intelligi uult, ideoque Canoras et Camoenas a cantu appellatas esse dicent. Vnde Musis, id est, coelestibus numinibus atque cantibus diuini homines conciti ad eorum imitationem poeticos modos ac numeros meditantur.* Este pasaje refiere, como se ha apuntado en el capítulo anterior al *Comentario al Sueño de Escipión* de Macrobio.

aquellas que poseen ciertas cualidades, lo cual nos lleva a considerar el segundo factor: el alma candidata.

La definición del *Fedro* nos dice que la locura poética toma un alma maleable y pura (*labousa apalen kai abaton psijen*). Michael Allen afirma que “tanto *apalen* como *abaton* refieren a la idea de un caballo que no ha sido domado y, también, castidad y delicadeza; *abaton* sugiere además lugares inaccesibles, laderas, arroyos, arboledas, sin haber sido tocados por el paso del hombre”¹⁷³. Del lirismo naturalista habría que pasar al tratamiento de los términos ficinianos en un contexto anímico que influencia la latinización hecha por Marsilio. La traducción de Ficino de ambos términos tiene algunas variaciones a lo largo de sus escritos. En el DF no aparece la definición de la locura poética de *Fedro* 245a, de la cual provienen. Parece que la única condición que el alma debe cumplir para que el furor pueda suscitarse en ella es la de haber contemplado la divina belleza y la divina armonía. En las obras posteriores *apalen* es traducido por *lenis* (EI), *tener* y *mollis* (CF); *abaton*, por su parte, se traduce como *insuperabilis* (EI) e *intactus* (CF). Éste último término es explicado por otros dos *immaculatus* y *vacuus*. Los términos pueden ser clasificados en dos grandes grupos. El primero se refiere a aquellas palabras que indican la receptividad del alma respecto a la causa divina (*lenis*, *tener*, *mollis*). Todos ellos implican que el alma tiene una disposición maleable y dócil con lo divino. Así, *lenem* quiere decir *quasi agilem a Musis et formabilem*, en el EI. *Tener* y *mollis* suponen que el alma posee una capacidad de fácil formación y debe sujetarse a Dios. El otro grupo de términos indican que la maleabilidad debe referirse tan sólo a lo divino, puesto que si lo inferior se adueña de esta maleabilidad, el alma no podrá ser presa del furor poético. Así, *insuperabilis* separa al alma de las cosas inferiores (hay que pensar aquí en el contexto de una jerarquía neoplatónica precisa en la

¹⁷³ Allen. *The platonism of Marsilio Ficino*. p. 45

segunda etapa del pensamiento sobre el furor) e *intactus* supone que no ha sido tocado por lo inferior y por tanto está vacía de formas ajenas. Michael Allen interpreta los vocablos tierna, suave, intacta, inmaculada y pura como términos que agregan a la definición platónica cualidades claramente cristianas, por ejemplo, la inocencia infantil necesaria para entrar al Reino de los Cielos, las características virginales de María o la inmaculada concepción¹⁷⁴. Agregan además, una noción de formación. El furor no supone sólo una ocupación más o menos pasajera que deja al poseído “sin entender nada después de que ha pasado”. No se trata de un acto más o menos aislado, más o menos incomprensible de posesión divina, de pérdida de la individuación, sino de una vía de ascensión (individual) hacia Dios. La divinidad en el pensamiento ficiniano no ‘desciende y captura’ sino ilumina, forma la inteligencia y eleva al alma¹⁷⁵.

b. El problema de la función (obra) del furor poético. El siguiente problema que nos plantean los textos de Ficino sobre la locura poética es el de la función de esta locura, manía, delirio o furor. Una vez que se han conjuntado las dos condiciones anteriores (la divinidad y el alma suave e intacta), ¿qué surge de ambos? Apuntemos las diferencias antes de intentar la unificación. En un primer momento, en el DF, Ficino nos dice que la función de tal furor es la purificación del pensamiento del cuerpo y de sus manchas a partir del recuerdo de la armonía divina; además el furor aporta a la mente un alimento como la ambrosía que parece acercarla más a la divinidad. Así, se subraya la labor de purificación. El segundo momento se encuentra profundamente influenciado por Hermias. Aquí, como ha sido repetido, la poesía tiene una función, una obra particular

¹⁷⁴ Cfr. *Idem*.

¹⁷⁵ Para ampliar el aspecto del problema del furor poético en su versión repentina y no formativa, véase el artículo “Ignoranti che componono versi: a proposito della poesia spontanea” de Marie-Luce Demonet, en *Studi di Estetica*, III serie, anno XXV, Fasc. II. Según Demonet, el hecho de que personas rústicas y sin preparación crearan versos durante crisis maniáticas (entendidas como una enfermedad producto del desequilibrio humoral), atentaba contra el ideal renacentista de erudición que suponía *ars et studium* como condiciones de la creación artística.

que consiste en armonizar las distintas partes del alma turbada. La función es puntual y es condición de posibilidad para continuar en el ascenso hacia la Unidad. La poesía es, como indica Allen, el nivel inicial de la locura divina, pero es también lo que proporciona lo necesario para continuar el itinerario hacia el Uno neoplatónico, hacia Dios. La obra es pues *despertar, calmar, expulsar la disonancia, temperar*.

En general, se puede afirmar que la función del furor poético parece estar ligada de una forma más o menos indisoluble a la purificación del alma a través de la armonía, concebida como idea platónica, como resultado de una visión cosmogónica-alegórica o como forma de expresión; lo anterior nos lleva a nuestro tercer problema.

c. El problema de la expresión del furor poético. El furor poético debe tener resultados en el exterior, además de las funciones anímicas propuestas en el problema sobre la función o la obra interior. Las obras que se pueden constatar por los sentidos son, en última instancia, los poemas mismos. Existe, en DF una referencia corporal a la expresión. El furor se manifiesta también en ciertos movimientos de los poseídos. Pero es en los poemas que adquiere su resultado más perdurable. Los poemas parecen ser en primer término, una imitación de la música divina que no podemos recrear plenamente en esta vida. En segundo término la expresión de aquello que se “contempla y se presiente” y finalmente el medio en que se manifiestan los otros tres furores, según el comentario al *Fedro*. Imitación, expresión y medio son las tres funciones del furor divino que se escriben, se constatan en esos textos privilegiados de acceso a lo divino que son los poemas divinamente inspirados. Además de ello, siguiendo a Platón, habría otro tipo de obras, una obra derivada de esta imitación-expresión-mediación. El furor poético a través de su poesía educa. En el EI, Ficino nos dice que el furor poético cumple con esto porque sirve *ad genus hominum instruendum*; en el *Comentario al Fedro*, la educación no es para

todo el *genus*, sino para aquellos hombres de costumbres divinas. Se destaca entonces el itinerario como individual.

2. Una lectura del furor poético desde una propuesta unitaria

Para concebir una propuesta unitaria sobre el furor divino poético en la filosofía de Marsilio Ficino deberá partirse de la premisa que propone que el pensador ve sus trabajos sobre la locura poética como un conjunto. Tal premisa se apoya en el *Comentario al Fedro*, última obra en tocar la cuestión; allí, Ficino establece el ámbito de sus objetivos, reduciéndolo a explicar más ampliamente los misterios contenidos en el diálogo “y, en primer lugar, lo que omití sobre la poesía y los demás furores tanto aquí como en el *Fedro*, y no expuse en otro lugar”. Si pensamos que el CF completa lo ya dicho, tendremos que las diferencias no son absolutas, sino que forman parte de una explicación gradual. La hipótesis sería proponer que además de leer a Platón acumulativamente y desde la sabiduría unitaria, Ficino se leía a sí mismo también acumulativamente y desde dicha sabiduría. Así, podríamos postular una concepción que unificara los distintos textos en una sola explicación. Ésta implica una epistemología que encontramos en la *Teología Platónica*. Implica también una concepción de lo poético y su locura desde el punto de vista de la armonía en cuanto purificación, en sus múltiples facetas: la armonía divina que se contemplaba antes de la caída en el cuerpo, la armonía que se recuerda por los ecos que llegan a través del oído, la armonía de las distintas partes del alma como condición previa al ascenso, la armonía en la expresión del furor divino en sus cuatro facetas. Empecemos pues con la consideración de ésta antes de proponer la forma en que sucede el furor en sus tres aspectos problematizados anteriormente: su producción, su función y su expresión.

La armonía y el alma destemplada

Para comprender cabalmente el pensamiento ficiniano sobre la armonía y cómo está se constituye en un modelo de purificación del alma conviene en primer término, recordar las partes del alma humana; en segundo lugar, la forma en que el alma humana se encuentra destemplada debido a la caída hacia el cuerpo y finalmente el modo en que se logra vencer la disonancia.

La armonía es definida por Ficino como el acuerdo de varios sonidos de manera que entre mejor concuerdan entre sí más grande es la armonía¹⁷⁶. Si trasladamos la definición del reino de la música al del alma, podríamos decir que un alma armónica es aquella cuyas partes concuerdan entre sí, sin disonancia alguna. Ahora bien, si entre las funciones revisadas como propias del furor poético encontramos la armonización anímica habrá que recordar brevemente cuáles son las partes del alma que deben concordar para obtener la armonía. El alma humana posee entonces varias partes, al igual que una lira posee varias cuerdas. Es definida por Ficino como un alma racional tripartita: la inteligencia (*mens*), la razón (*ratio*) y el ídolo (*idolum animae*) la conforman. La inteligencia es la parte más elevada del alma que comunica a ésta con el grado inmediato superior de la jerarquía de los seres: la mente angélica. Obtiene aquello que desea (el conocimiento por iluminación) instantáneamente. El ídolo dirige al cuerpo al contener la semilla de todos los movimientos y de todas las cualidades que el alma desarrolla en éste; es la potencia inferior, la sensibilidad, donde ‘actúan’ la fantasía y la imaginación. Entre estos dos extremos se sitúa la razón, potencia propia de las verdaderas almas. La razón es llamada, según el proceso del que se encarga, ‘intelectual’ (en la deducción primera y

¹⁷⁶ TP I 283-285.

universal) o ‘cogitativa y estimativa’ (en la deducción particular). En ambos casos la razón discurre de manera sucesiva y en el tiempo.

Esquema del alma racional

Mens. Auriga del alma; imita a los ángeles. Su forma de conocer es instantánea y no sucesiva

		<i>Intellectualis</i> (si se ocupa de los universales)
Alma	<i>Ratio.</i> Actúa sucesivamente en el tiempo [<i>Cogitatrix et opinatrix</i> (particulares)
	<i>Idolum animae.</i> Dirige al cuerpo.	<i>Phantasia.</i> [<i>Imaginatio.</i>

Para Ficino los grados más altos de la jerarquía del ser (Dios y el ángel) son completamente inmóviles; de esto se sigue que el primer móvil se encuentra en el grado inmediato inferior: el alma. Ésta es el principio del movimiento y, por tanto, todo movimiento interior y autónomo debe buscar su origen en el alma. De esta forma, Marsilio concluye que, puesto que el hombre no es el único ser animado, existen tres grados de almas verdaderas (racionales): el alma del mundo, el alma de las esferas y las almas de los seres vivientes contenidos en cada una de éstas¹⁷⁷.

¹⁷⁷ San Agustín y Santo Tomás [*Enquiridión* (58) y *Suma contra gentiles* (II, 70) respectivamente] señalan que para la doctrina cristiana no tiene importancia que los cuerpos celestes tengan o no un alma. Ficino, cuyas simpatías filosóficas por las más diversas tradiciones deben armonizarse con el cristianismo antes de formar parte de su pensamiento, puede sin ningún temor proponer como racionales las almas de las doce esferas del universo: los ocho cielos —Luna, Mercurio, Venus, Sol, Marte, Júpiter, Saturno y el octavo cielo— y los cuatro elementos bajo éstos. ¿Cómo mueven las almas sus esferas? De la misma manera que el cuerpo humano es movido por su alma: ésta confiere al ser viviente el poder de pasar del reposo al acto. *Existen además, muchos animales que cambian de lugar en las esferas terrestre y acuática, por tanto, deben poseer un alma particular. Si esto es así en estas esferas parece congruente y necesario extender la existencia de almas particulares también a los ocho cielos y a los círculos aéreo e ígneo. Que el alma de una esfera, por ejemplo la terrestre, sea racional, se sigue del hecho de que algunas de sus almas particulares no estén desprovistas de razón (debido a que los seres particulares no podrían poseer características más eminentes a las del orden superior de la esfera). Si las más bajas entre las esferas son movidas por un alma racional, también las superiores deben serlo.*

Pero, ¿cómo sucedió que el alma, que pertenece a un orden cósmico fundamentalmente armónico, se encuentre en disonancia consigo misma? Habíamos mencionada en el capítulo anterior que, según Ficino, el alma humana es un alma que ha caído. La noción de caída en este punto es referida por Ficino al pensamiento platónico y se entiende como ruptura de la pureza con la que el alma ha nacido al abrazar demasiado el cuerpo¹⁷⁸. Ella desciende de la Unidad a la eterna multitud, de ésta al tiempo, para seguir bajando al lugar y a la materia. El descenso hacia las regiones inferiores se explica por la existencia pre-terrestre y celestial del alma¹⁷⁹. Ésta contemplaba la mente eterna de Dios y las Ideas. El pensamiento y el deseo de las cosas terrestres hacen a las almas bajar a los cuerpos de la siguiente manera:

Opina pues Platón que nuestro espíritu(sic)¹⁸⁰, antes de caer en los cuerpos, como ya Pitágoras, Empédocles y Heráclito habían defendido, había existido en las regiones celestiales, donde por la contemplación de la verdad, como Sócrates dicen en el *Fedro*, se nutría y gozaba. Después que aquellos filósofos, a los que antes he mencionado, aprendieron de Mercurio Trismegisto, el más sabio de todos los egipcios, que dios es un cierto manantial muy elevado y una luz en la que los prototipos de todas las cosas, a los que llama ideas, se muestran brillantemente, y pensaron que sería natural que el alma, contemplando sin interrupción la mente eterna de Dios, también viese de forma más clara las naturalezas de todas las cosas. El alma veía, en consecuencia, dice Platón, la misma justicia, veía la sabiduría, veía la armonía y una cierta belleza admirable de naturaleza divina. A todas estas realidades que están en la mente eterna de Dios, unas veces las llama ideas, otras esencias divinas y otras primeras naturalezas. Por un cierto conocimiento perfecto de ellas las mentes de los hombres son alimentadas felizmente todo el tiempo que esperan en aquel lugar. Pero, cuando por el pensamiento de las cosas terrenas y por su deseo las almas bajan hacia los cuerpos, entonces se dice que quienes antes eran alimentados de ambrosía o néctar, esto es, del conocimiento y perfecto gozo de dios, al instante, en este mismo descenso, beben las aguas del río Leteo, es decir, el olvido de las realidades divinas¹⁸¹.

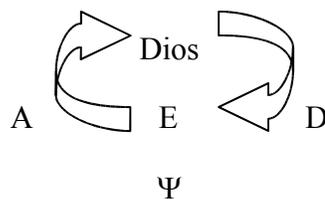
¹⁷⁸ *De Amore*, VII, 13

¹⁷⁹ Cfr. *Fedro* 247 e y ss.

¹⁸⁰ *animus*. En la traducción de J. Maluquera y J. Sainz, se lee *espíritu*. Creemos que al traducir *animus* por espíritu (en un afán por conservar la diferencia latina entre éste y *anima*) se crea una confusión grande, puesto que el espíritu es para Ficino diferente al alma y nace de su unión con el cuerpo, por tanto la preexistencia del espíritu es un sinsentido. Seguimos el criterio de Allen en su traducción del *Comentario al Fedro*: “Anima and animus have consistently been rendered as ‘soul’ (...) [Ficino] treats the two as absolutely free variants; logically so, since his fundamental conceptions of man’s psychological, mental, and spiritual makeup require a unitary soul dominated by its *mens* or *intellectus*”.

¹⁸¹ DF. 9. *Censet igitur ille animum nostrum, prius quam in corpora laberetur, ut etiam Pythagoras, Empedocles atque Heraclitus antea disputauerant, in coelestibus sedibus extitisse, ubi ueritas contemplatione, ut Socrates in Phaedro inquit, nutriebatur atque gaudebat. Quum ii quis paulo ante memorauit philosophi Deum summum fontem quandam ac lumen, in qui rerum omnium expelaria, queas ideas nominant, elucescant, esse a Mercurio Trismegisto Aegyptiorum omnium sappientissimo didicissent, necessarium fore putabant animum aeternam Dei mentem adsidue contemplantem rerum quique omnium naturas clarius intueri. Videbat igitur animus, inquit Plato, ipsam iustitiam, uidebat sapientiam, uidebat harmoniam et quandam diuinae naturae mirabile pulchritudinem, atque has omnes tum ideas, tum diuinas*

¿Cómo logramos devolver al alma la armonía perdida? El tema de la armonía, como cualquier tema ficiniano adquiere una doble consideración: por un lado, tenemos el polo divino del cual se expanden como un resplandor las cualidades del ser supremo: la sabiduría, la belleza y la armonía a los órdenes inferiores; por otro, partiendo de las almas humanas, caídas y habiendo bebido del Leteo, existe un movimiento ascendente y de retorno a la unidad divina que debe recuperar la memoria de la contemplación preterrestre. El alma que ha olvidado, se encuentra fuera de este círculo de descenso y ascenso que posibilita la unión del cosmos; para reintegrarse a éste, es necesario reavivar el recuerdo y para ello se debe iniciar el movimiento ascendente desde el nivel más bajo de la escala jerárquica. El descenso, que llamaremos *D*, imprime en los órdenes inferiores imágenes de aquello que se encuentra de manera eminente en la unidad divina. El movimiento ascendente, que llamaremos *A*, reconstituye a través del encuentro y el reconocimiento de tales imágenes, el alma humana (Ψ) a la unidad cerrando de esta forma la estructura cósmica (*E*).



El movimiento de ascenso *A* se realiza gracias al furor divino que posibilita la reminiscencia y armoniza las distintas partes del alma. El proceso del conocer como reminiscencia es descrito en la epistemología ficiniana y comienza por los sentidos, como comienza también la primera explicación de la producción del furor en DF.

essentias, tum primas naturas quae in aeterna Dei mente sint, nominat, quarum perfecta quadam cognitione hominum mentes quandiu illic degunt, feliciter nutriantur. Quum uero ob terraenarum rerum cognitionem appetitionemque animi ad corpora deprimuntur, tunc qui prius ambrosia ac nectare, id est, Dei cognitione perfectoque gaudio nutriebantur, continua in ipsa descensione flumen lethaeum, id est, oblivionem diuinorum haurire dicuntur.

Furor poeticus: tres momentos.

A partir de lo anterior, podríamos postular los tres momentos descritos en DF sobre el desarrollo del furor poético: el cognoscitivo, el de purificación y finalmente, el imitativo. Estos tres momentos responderían a i. la producción; ii. la función y iii. la expresión y con ello envolverían las posiciones detectadas en las tres etapas mencionadas.

i. Cognoscitivo. El alma humana ha caído, como mencionamos anteriormente, de la unidad a la multiplicidad. Tal multiplicidad supone que sus partes han perdido el acuerdo primero de que gozaban; esta pérdida es definida por Ficino como el olvido de lo divino. Si el movimiento de descenso del que hablábamos es fundamentalmente una producción o creación divina, el ascenso es un movimiento fundamentalmente anímico cuya posibilidad inicia por la *anamnesis* o reminiscencia a través de los sonidos que golpean el tímpano y que producen la percepción de una armonía sonora en el verso¹⁸². Tal percepción, que participa ya de la intervención del alma a través de la potencia sensible, es llevada un grado más arriba hacia la fantasía donde las intenciones la reconocen en tanto que conjunto de sonidos con una intencionalidad definida (es decir, sonidos que forman algún tipo de unidad musical o rítmica -poema-). Sin embargo, aquí el alma no se despega todavía de la materia, tanto porque la fantasía no reconoce que estas intenciones (que posibilitan el reconocimiento de *X* como ruido o poema) son incorpóreas, como porque la fantasía se refiere a un ser (en este caso sonido o conjunto de sonidos que forman una canción o poema) en particular. El intelecto, por su parte, concibe a partir de los datos de la fantasía nociones comunes, de tal forma que ante los casos particulares que le presenta la fantasía, puede postular una idea de armonía que se aplique o concuerde con cada conjunto de sonidos que forman una unidad con cierto

¹⁸²Adaptamos aquí el proceso del conocer y de la iluminación al recuerdo de la armonía divina. Cfr. TP, Libro XII.

ritmo y acuerdo entre las partes. Esta idea de armonía se comunicaría a cada poema o canción individual, sin importar el lugar o la época (gracias a ésta, un poema homérico participa de la misma armonía que uno de Cavalcanti, diría Ficino). Existe entonces, sobre la corporalidad de los poemas o las canciones, una cierta razón e idea de armonía, gracias a la cual, por participación y por parecido, todos lo que es armónico deviene armónico. Ésta proviene de una forma única que está sobre la muchedumbre de poemas particulares. Ficino postula la existencia de fórmulas (especie de pre-ideas innatas en el intelecto) de estas ideas; dichas fórmulas posibilitan la unión de la inteligencia del alma racional con la inteligencia divina en la intelección de la siguiente manera:

Cuando la fantasía, estimulada por una figura poética obtenida por el oído, es (in) formada por la imagen de la *armonía*, la fórmula¹⁸³ de la *armonía* (que estaba latente en las profundidades de la inteligencia) una vez despertada, brilla e informa en acto la punta de la inteligencia o de la razón que había (in)formado en potencia. Tal formación es, sea una intelección incierta, sea un comienzo de intelección. Cuando esta potencia es así suficientemente formada, ella es (in)formada por la idea *Armonía*. Esta adaptación es la intelección verdadera de lo armónico¹⁸⁴. Así, la fórmula de la armonía que se haya dormida en nuestra inteligencia, en el sueño del Leteo, se une a la idea Armonía que proviene de Dios, según la ecuación:

¹⁸³ Especie de pre-idea innata en el intelecto que anteriormente llamó *intención* de la fantasía

¹⁸⁴ Esta interpretación está tomada del libro XII de la TP, donde Ficino precisa el proceso al describir cómo se eleva la inteligencia a la idea divina. Trata de demostrar que el alma es inmortal por ser formada por la inteligencia divina. Ficino se pregunta cómo se eleva la inteligencia humana a la idea divina y responde: “cuando la fantasía, estimulada por una figura humana obtenida por la vista, es (in)formada por la imagen *hombre*, la fórmula de la especie *hombre* (que estaba latente en las profundidades de la inteligencia) una vez despertada, brilla e informa en acto la punta de la inteligencia o de la razón que había (in)formado en potencia. Tal formación es, sea una intelección incierta, sea un comienzo de intelección. Cuando esta potencia es así suficientemente formada, ella es (in)formada por la idea *hombre*. Esta adaptación es la intelección verdadera de *hombre*”. *Quando phantasia excitata per hominis alicuius figuram visu haustam simulacro formatur per humano, tunc humanae speciei formula, auque laterbat in mentis arcanis, instigata corusca et mentis sive rationis aciem actu format, quem formaverat habitu. Formatio talis vel intelligentia quaedam ambigua est, vel ortus intelligentiae. Postquam ita satis formata est, hominis idea formatur. Teología Platónica, Libro XII, capítulo II. p. 158*

la idea de x = la razón por la cual Dios creo x = Dios mismo

ya que la razón de toda x = Dios

ii. La purificación. Podríamos caracterizar este proceso en dos etapas. i. La primera purificación del alma se entrelaza con el proceso cognoscitivo, ya que el último paso del conocer en la iluminación no está dado de manera automática, como los procesos sensitivos o fantásticos, sino que requiere de un hombre que se haya iniciado en los estudios y las prácticas religiosas. Si bien, todo conocimiento implica una intervención de la luz divina y por tanto una unión de la inteligencia con Dios, en el proceso cognoscitivo normal no hay conciencia de este “ser iluminado”. El paso del cotidiano conocer al *ver* la luz divina implica un proceso de purificación reservado a aquellos hombres iniciados en los “misterios platónicos”:

Los misterios divinos no se pueden enseñar a través de la palabra; pero si se frecuentan por largo tiempo las cosas divinas y se vive con ellas, repentinamente la luz de la verdad termina por brillar en el alma como la luz brilla en una chispa y a partir de entonces crece por sí misma [...] Aunque conocemos cotidianamente todo por la luz de Dios y que percibimos también poco a poco el esplendor de esta luz bajo tal o tal figura de las cosas, no veremos la luz de Dios pura, independiente de todas las ideas y absolutamente infinita en su fuente antes de haber logrado el estado de inteligencia más puro en el cual podemos abrazar de una sola mirada la luz resplandeciente del fulgor simultáneo de todas las ideas”¹⁸⁵.

De esta manera, la iluminación del furor requiere un proceso de purificación y un estudio frecuente de los misterios divinos, cuyo resultado es *el ver* la luz divina en todo su esplendor y de manera repentina. ii. La segunda purificación viene dada por el éxito del momento cognoscitivo en la iluminación. Ésta ha dado por resultado que la idea de Armonía presente en Dios, se una a la mente del alma racional quien de esta forma recuerda al volver a ver la armonía divina que ya había contemplado en su existencia preterrestre, llevándola de regreso desde el pensamiento del cuerpo, que la hizo caer, hasta la región superior donde contempla la armonía divina. Lo que

¹⁸⁵ *Idem.*

recordamos de esta forma, gracias a la poesía cuyos sonidos golpearon nuestro oído es la armonía perfecta, ideal. Armonía que devuelve al cosmos personal el orden primigenio que se perdió en la caída.

iii. La imitación. Una vez que el alma ha sido unida a la idea en la iluminación, se desprende de nuevo en un movimiento de descenso, parecido a D, en el que va imprimir en todas las partes del alma la armonía contemplada. Así, hay en el alma una armonía primera que se funda en la razón, la segunda en la fantasía y la tercera en el discurso, a ésta le sigue el canto y los versos, al canto el movimiento de los dedos en la ejecución del sonido, y al sonido el movimiento del cuerpo entero en la gimnasia o la danza. Vemos pues, que la armonía del alma desciende gradualmente a todos los miembros del cuerpo. Oradores, poetas, pintores, escultores y arquitectos la imitan en sus obras. Los mismos filósofos parecen requerir esta imitación para dar a su escritura una composición armónica. Esta imitación equipara al hombre, en su realidad cósmica y a su nivel particular, con Dios creador. El hombre en tanto que creador participa de lo divino.

3. La unidad del furor como furor filosófico

La última parte del pensamiento ficiniano sobre el furor divino expresada en el *Comentario al Fedro* es la base para proponer un furor unitario. Las causas que posibilitan que el furor sea en última instancia uno mismo con cuatro facetas, con cuatro momentos se sostienen en un cambio sutil operado por el traslado de la causa externa de la producción del furor poético de las Musas a Dios. En efecto, los distintos furores surgen de dioses diferentes en la etapa neoplatónica, siguiendo a Hermias. Dioses diferentes producen efectos diferentes. Si en la última etapa la cristianización obliga a

adscribir la causalidad del furor a un solo Dios, el Dios cristiano, el furor divino será uno, con cuatro facetas distintas que finalmente se unen:

En el mundo inteligible, la virtud iluminadora de Apolo posee la relativa incitadora o productora y por tanto el poder calentador de Baco. El poder de la profecía y la poesía florecen en el poder iluminador, el poder del amor y de la oración sacerdotal en la incitadora. La poesía y la profecía pertenecen al entendimiento; la oración sacerdotal y el amor a la voluntad. Así a veces vamos de la profecía a la plegaria y de ésta a la profecía. De igual modo por una parte cantamos himnos divinos con la Musa y con la otra somos incitados al amor de las cosas divinas.¹⁸⁶.

De la unión de los furores surge también una expresión unitaria a través de la poesía; ésta será el medio de que utilizaran todos los poseídos:

[...]Pero ningún poseído está satisfecho con el discurso sencillo, sino que llega a la aclamación, a los cantos y a los versos. Por lo que cualquier furor ya sea profético, ya sea místico, ya sea amoroso, mientras progresa hacia los cantos y versos, con razón parece desatarse hacia el furor poético¹⁸⁷.

Para sostener que el furor es en última instancia la forma privilegiada del ejercicio de la sabiduría y por tanto está relacionado fundamentalmente con el ejercicio filosófico y con la lectura y la escritura del mismo, recurramos una vez más a la exégesis de Allen, esta vez en su artículo: “The second Ficino-Pico controversy: Parmenidean poetry, eristic and the one”¹⁸⁸. En éste, Allen analiza lo que él llama la segunda controversia entre Ficino y Pico della Mirandola, que se refiere a la supremacía del Uno sobre el Ser, a partir del *Comentario al Parménides* de Ficino. El comentario fue escrito en la última etapa de la

¹⁸⁶ CF en *Sobre el furor divino*, p. xx. *Nam in mundo intelligibili illuminatoria Phebi virtus coniugatam haet provocatem et quasi calefactoriam Bacchi virtutem. In virtute quidem illuminatrice viget virtus ad presagium et poesim; in provocatrice vero ad amorem adque vota. In nobis deique intelligentia voluntasque sunt germane. Ad illam quidem vaticinium cum poesi, ad han autem mysteriale votum pertinet cum amore. In nobis deique intelligentia voluntasque sunt germane. Utrobique ad divinorum incitatur amorem, atque vicissim divina semper ardentem amando mult vaticinamur, mysteria efficaciter operamur, hymnos canimus admirandos.*

¹⁸⁷ CF en *Sobre el furor divino*, p. 71. *Furens autem ullus est simplici sermone contentus, sed in clamorem prorumpit et cantus et carmina. Quamobrem furor quilibet, sive fatidicus sive mysterialis seu amatorius, dum in cantus procedit et carmina, merito in furorem poeticum vietur absolvi.*

¹⁸⁸ El artículo aparece en la compilación de Gian Carlo Garfagnini *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, Olschki, Florencia, 1986.

vida de Ficino y publicado en la mencionada edición de 1496 de los *Comentaria*. El tema parece dar algunas luces para comprender la relación entre el furor poético y el ejercicio filosófico. Allen afirma que

Ficino estaba familiarizado con el *Poema* fragmentario de Parménides. Se refiere a él frecuentemente en el curso de su comentario y asume que Platón ha incorporado mucho de su material filosófico en el *Parmenides* [... Para Ficino] el hecho de que el gran Parménides hubiera compuesto un poema tenía un profundo significado. El *Poema* debió haberle confirmado su creencia que la mayoría, o tal vez todos, los *prisci theologi* eran poetas, ya sea en forma primaria o en el grado en que consideraron a la expresión poética como el único medium para transmitir los secretos que querían revelar a los iniciados¹⁸⁹.

Así nos dice Ficino en su comentario que “Parménides no fue solamente filósofo sino también poeta divino que cantó en sus poemas misterios filosóficos”¹⁹⁰.

La clave de la sabiduría unitaria parte de considerar el horizonte histórico de la filosofía como surgido de un mismo origen. Esta sabiduría primera era, como vimos en el capítulo I, la *prisca theologia*. El fondo desde el cual surgen las distintas tradiciones es uno mismo: el misterio. Misterio es un término complejo, según nos decía Allen al inicio de este capítulo. El término *misterio* remite, según Wind, al culto griego eleusino entendido como ritual de iniciación: “En él los neófitos eran purificados del miedo a la muerte y admitidos en la compañía de los bendecidos, a los que se encontraban sujetos por un voto de silencio”¹⁹¹. El carácter popular de estos misterios produce el desprecio de los filósofos. A partir de Platón, quien “era demasiado irónico y circunspecto para sentirse satisfecho con un simple rechazo a los misterios”¹⁹², surge una segunda acepción del término que es una especie de metáfora en la cual la filosofía y el ejercicio dialécticos se convierten en una iniciación, cuyos frutos se pretenden similares a los del ritual eleusino. Así, los misterios “culturales” son reemplazados por los misterios

¹⁸⁹ *Idem*.p. 445

¹⁹⁰ *Parmenides non philosophus tantum sed etiam poeta divinus carminibus philosophica mysteria cecinit*. Citado por Allen. *Idem*. p. 446.

¹⁹¹ E. Wind. *Misterios paganos del Renacimiento*. p. 11

¹⁹² *Idem*. p. 14

“literarios”. Wind continua su análisis con los platónicos tardíos, quienes olvidan el valor figurativo y metafórico del término. El resultado es que incluyen, en la filosofía, prácticas mágicas que acompañan la purificación del “iniciado”. Este discernir los diversos significados del término misterio desemboca en la forma en que fue entendido en el Renacimiento. Ficino, al hablar de los “antiguos misterios” se refería a la adaptación filosófica que hiciera (irónicamente, según Wind) Platón. Sin embargo, supuso que la interpretación figurativa formaba parte de los misterios originales. Así pues, “Platón no se le aparecía como un crítico o adaptador de los misterios, sino como heredero y oráculo de una antigua sabiduría para la cual había sido inventado un disfraz ritual por los fundadores de los misterios mismos”¹⁹³.

Si reunimos en una sola formulación la posición de Allen según la cual el acceso al misterio se da a través del furor y la posición de Wind según la cual la interpretación ficiniana de los misterios en los textos de Platón llevan a considerarlo como portador de una antigua sabiduría, podríamos proponer que esta antigua sabiduría —*prisca theologia*— se ejercita a partir del furor. Se pregunta Ficino:

¿Qué tienen en común el dialéctico y el poeta? De hecho casi todo. Son los únicos que al ocuparse con sus propios conceptos y su propios instrumentos, tienen algo de divino y poseen algo de furor¹⁹⁴

Existe una relación estrecha, estricta, cercana entre los poetas y los filósofos-dialécticos. Una relación que puede articularse desde la etimología de la palabra *philosophus*. El amante de la sabiduría. El filósofo es aquel que ama la sabiduría. Que se ejercita en la sabiduría a través del amor. El amor es locura, pero locura divina. Volvamos al libro XIII de la *Teología Platónica*. Como dijimos en el capítulo anterior, en este libro

¹⁹³ *Idem*. p. 17

¹⁹⁴ *Verum quidnam dialectico cum poeta commertii? Certe quam plurimum. Utrique enim atque soli circa suos, ut aiunt, conceptus propria machinamente versantur, habentur utrique divini et habent nescio quid furoris*. Citado por Allen. *op cit.* p. 447

Ficino se propone probar que es el alma quien ordena al cuerpo y no viceversa. Para ello, presentará una serie de signos. El capítulo II se dedica a los signos bajo las afecciones de la razón. Los signos se presentan en cuatro tipos de hombres: los filósofos, los poetas¹⁹⁵, los sacerdotes y las adivinos-profetas. Así, muchos filósofos han experimentado el imperio del alma sobre el cuerpo:

Sócrates, escribe Platón, permaneció de pie desde el amanecer hasta el retorno de la aurora sin cerrar los ojos, sin hacer un sólo movimiento, siempre en el mismo lugar, el rostro y los ojos fijos en el mismo punto, sumergido en sus reflexiones y como aislado del cuerpo. Platón, quien por la intensidad de su meditación, se abstraía de su cuerpo, murió finalmente en esta separación con los vínculos del cuerpo [...] Porfirio, discípulo de Plotino, escribe que su maestro, que tenía la costumbre de abstraerse de su cuerpo, cambiaba de rostro y encontraba entonces pensamientos admirables que luego escribía. El afirma haber sido testigo de cuatro de estas escenas maravillosas de Plotino y afirma que la edad de sesenta y ocho años, también el fue extasiado por la divinidad durante su meditación¹⁹⁶.

El tema que subyace a estos signos es el del furor divino. En efecto, la relación se hace explícita en el *De poetis*, como hemos visto anteriormente. Así, aquellos hombres que dan signos de las afecciones de la razón darían cuenta de cuatro furores: el amatorio para el filósofo, el poético para el poeta, el místico para el sacerdote y el adivinatorio para los profetas y los adivinos. Si concedemos que los cuatro furores estarían unidos finalmente en un sólo furor con varias facetas, los cuatro tipos de hombres podrían ser también pensados, a la manera de Allen, como cuatro caras del verdadero filósofo. El furor sería, finalmente, también un furor filosófico no ajeno al poético, a la poesía y a los poetas. Sócrates mismo, según Ficino, tiene un papel poético en en el *Fedro*: “Como un poeta [Sócrates] pinta las pasiones tanto de los amantes

¹⁹⁵Cfr. Capítulo II

¹⁹⁶TP Libro XIII, cap II. (p.201-202 en la edición de Marcel). *Socrates, ut scribit Plato, a solis ortu usque ad solem alterum orientem inconnivens, immobilis, iisdem vestigiis et ore atque oculis in eundem locum directis cogitabundus et abstractus a corpore stabat. Plato cum frequenter contemplationis intentione longe secessisset a corpore, tandem in ea ipsa abstractione a corporis vinculis decessit innino[...]* Porphyrius, Plotini discipulus, scribit Plotinum saepe solitum solvi a corpore, mutare vultus, tunc mira quaedam invenire, quae postea scriberet. Quater autem affuisse se asserit iis Plotini miraculis, seipsum vero, cum ageret octavum et sexagesimum aetatis annum, a numine correptum semel inter contemplandum affirmat.

continentes como de los incontinentes y su mutuo amor¹⁹⁷. Ficino se inspira probablemente en Proclo:

Habiendo sido raptado por la inspiración que vienen de las ninfas y habiendo cambiado la actividad de la inteligencia por la locura divina, Sócrates expuso un gran número de doctrinas secretas en el diálogo [...] y todo lo que enseñó allí fue enseñado de una manera divinamente inspirada (como el mismo lo explicita). De hecho, él hace responsable de las divinidades locales o campestres de su locura¹⁹⁸.

4. La lectura inspirada

La lectura de Platón, quien “preñado con la locura de la Musa poética a quien había seguido desde una tierna edad [...], dio a luz a su primer hijo [el *Fedro*, que] era casi enteramente poético y radiante¹⁹⁹, debía suponer para su lector (en este caso, Marsilio) una actitud acorde con esta visión inspirada. Allen afirma a partir de su lectura del *argumentum* al comentario a la *Teología Mística* que, para Ficino, su tarea como comentador e intérprete de Dionisio es tan demandante como comentar a Platón y a Plotino. Los tres tipos de lecturas y su respectivo comentario requieren *sobriedad* de alma, *libertad* de inteligencia y algo de locura también²⁰⁰. El lector participa pues de esta inmersión a través del furor en la obra platónica. La sobriedad puede ligarse a la parte de la definición del furor que implica en el alma una resistencia ante formas extrañas; la libertad como la maleabilidad del segundo grupo de términos que califican al alma como maleable hacia lo divino. Así, el alma candidata a la posesión poética y el

¹⁹⁷ CF 79. *Deinde passiones amantium tam continentium quam incontinentium mutuumque amorem quasi poeta depingit.*

¹⁹⁸ Proclo, TP 1 17-18; *Fedro* 238d

¹⁹⁹ CF 73. Ver nota 26

²⁰⁰ Allen, *op. cit.* p. 450.

intérprete son equiparables en términos de los requisitos de posesión y de correcta interpretación. Allen concluye:

Nuestra habilidad de leer a Platón correctamente depende, no sólo de nuestro *ingenium*, sino de nuestra preparación espiritual, nuestro llegar a la sobriedad del alma y libertad de inteligencia, de un estado interior que puede llegar sólo después de haberse sometido tanto a una disciplina moral como mental²⁰¹

A ese estado interior se llega a través del itinerario del furor. Sólo aquel que lo haya emprendido puede ser un buen intérprete platónico. El lector de Platón que nos propone Marsilio es un lector inspirado, preñado con la locura de la Musa. Tal lectura dará a luz una influencia perdurable en varios ámbitos. Basten algunos ejemplos: En la pintura, Boticelli²⁰²; en las artes decorativas, los tapices de la Dama y el Unicornio²⁰³; en la literatura, la poesía de la *Pleiade*, Lope de Vega²⁰⁴ por el lado hispánico, entre otros. Tales fueron las obras del furor divino.

²⁰¹*Idem.* p. 454

²⁰²Cfr, por ejemplo, Gombrich, E.H. *Imágenes Simbólicas. Estudios sobre el arte del Renacimiento*. Alianza. Madrid. 1983, Panofsky, *Estudios sobre iconología*. Alianza, entre otros.

²⁰³Cfr. Jourdan, J. P. "Allegories et symboles de l'ame et de l'amour du beau. Essai sur l'iconographie de tapisseries a sujets allegorique a la fin de moyen age: la tapisserie de Persée et la tapisserie des dames a la licorne"*Le Moyen Age*. Tome CVII 2001, pp.455-480

²⁰⁴Cfr. Trueblood, A.S. "Plato's Symposium and Ficino's commentary in Lope de Vega's *Dorotea*". *Modern Language Notes*. Vol. 73. No. 7. 1958. pp. 506-514

Conclusiones

Llegar, siempre se llega, dice Saramago. Pero, ¿concluir? Un balance del pensamiento de Marsilio Ficino en general, fruto de la experiencia de este recorrido, es una tarea desproporcionada. Se pueden esbozar algunos puntos como conclusión. El primero de ellos es pensar a Ficino como un filósofo a quien se debe abordar removiendo algunas capas de polvo paradigmático: la capa de la impertinencia de la interpretación neoplatónica, la del primitivismo de sus herramientas filológicas, la de la falta de “originalidad”, de “sistematicidad” y la de la preeminencia histórica de la propia época. Para una adecuada comprensión de su obra es necesario oponer sus propias claves: el estado de los estudios filológicos en su época, la clave acumulativa y la de la sabiduría unitaria y una inversión en la noción de preeminencia histórica. Después de esta comprensión se encuentra a un hombre profundamente comprometido con una misión filosófica sin la cual no podría pensarse la historia de la filosofía. Un hombre que dedicó su vida a traer a Platón de nuevo al esplendor de su lengua propia y de la latina. Pensar históricamente la filosofía es un viaje a través de varios paradigmas. Es una tarea importante porque implica una nueva comprensión de formas de hacer y estructurar la disciplina filosófica que suelen ser menospreciadas.

El segundo punto es concebir el pensar ficiniano sobre el furor divino como una unidad. Es cierto que para llegar a lo unitario es imprescindible un análisis muy puntual de las fuentes, una comprensión del ímpetu que impulsa a Ficino en sus reflexiones y un poco de furor. El análisis histórico implica una concepción de unidad en la diferencia. La unidad de una vida que reflexiona desde la juventud hasta la madurez. La diferencia que

se presenta en los acontecimientos personales y filosóficos. Ficino utiliza sus fuentes de una manera peculiar. Las utiliza acumulativa y selectivamente en un marco general dominado por el llamado “paradigma neoplatónico”. El recorrido cronológico ha permitido entender el desarrollo y las diferencias que plantea el tema del furor divino a lo largo de su vida. Ha permitido subrayar la importancia de considerar los textos en su totalidad para concebir el furor como una parte central en el pensamiento ficiniano, como una condición de ascenso a la unidad. Tal concepción permite una mayor precisión en el rastreo de fuentes y la posibilidad de hacer una hipótesis plausible sobre las causas que impulsan las diferencias. Creemos que una respuesta más precisa al problema del desarrollo del pensamiento del furor en general debe ser ensayada teniendo como fondo un recorrido histórico del tipo del esbozado en este trabajo a partir de una clave de lectura acumulativa.

En tercer lugar, pensar el tema del furor en general y del furor poético permite dar cuenta de las dos inquietudes que subyacen en el fondo de este texto. La primera, aquella relación problemática entre filósofos y poetas, puede ser vista desde otra perspectiva. Si la pregunta filosófica por la poesía –aquella que han planteado los filósofos en múltiples facetas y desde diversos ángulos– ha tenido históricamente una respuesta conflictiva (que parece consistir en evidenciar una lucha por adquirir seguidores, pupilos o devotos) y si la filosofía y la poesía disputan, en el terreno común del lenguaje, el lugar privilegiado de acceso al conocimiento y a la verdad, la clave de la sabiduría unitaria permite dar cuenta de una vocación que subyace a ambos tipos de quehacer: el ejercicio de la sabiduría. La sabiduría es aquello que aman los filósofos y expresan los poetas en el pensamiento ficiniano. Es un ejercicio que implica un proceso cognoscitivo y un proceso de purificación cuyo objeto es la iluminación: *ver la luz divina*, dice Ficino. Quien ve tal luz

en su ejercicio individual desciende a través de las distintas partes del alma hasta producir una obra exterior que lleva impresa la marca de lo así visto. Tal obra es expresada armónicamente a través de los frutos del furor poético. Parménides escribió un *Poema* que sentó las bases del pensamiento occidental. Platón mismo, según los lectores neoplatónicos, es un poeta cuya inexorable vocación se ejercita en su filosofía. En esta interpretación, el *Fedro* es el primero de sus frutos, hijo en cierta forma del delirio divino.

Ejercer la sabiduría conlleva como parte del proceso una actividad extra-racional. Más allá de la razón, en Ficino no está la tiniebla infundada, la creencia irracional, lo infrahumano. Más allá de la razón, está la parte superior del alma, la *mens*. La *mens* es el lugar propio de la sabiduría, es el lugar donde sucede el furor; porque el furor, la locura, es aquello que hace al hombre dejar de ser hombre. Dejar de ser hombre puede significar volverse una bestia, como sucede en el caso de la insania. Dejar de ser hombre puede significar volverse angélico, volverse divino. Lo extra-racional es un fenómeno que encuentra cabida en el pensamiento ficiniano porque éste no circunscribe su acción meramente sobre la capacidad racional. Capacidad por otro lado cuestionada ampliamente en el siglo XX. Tal filosofía que toca los lindes extra-racionales puede ser sospechosa si no se comprenden las claves de lectura de Marsilio.

Y aquí volvemos de nuevo al punto de partida. Leer a Platón. Si ordenamos las palabras finales de este trabajo alrededor del tema de la lectura podremos constatar que las claves con que Ficino realiza la propia dan por resultado una lectura inspirada, una lectura desde el furor. Metafóricamente, podríamos hacer un juego entre la lectura ficiniana y la cadena del *Ion*. Así como la Musa “imanta” a los poetas y estos a los rapsodas, etc., así una lectura inspirada “imanta” a su vez otras lecturas “inspiradas” que

se expresan en varios tipos de obras (filosóficas, artísticas, poéticas). En este sentido, la lectura ficiniana sería una lectura fructífera en contraposición a las lecturas filológicas, históricas o sociológicas que parecen explicarse desde sí y para sí. Frente a las lecturas directas o genéticas, *sola scriptura*, la lectura de Ficino indica la posibilidad de que la filosofía –a partir de su ejercicio, de su ser amante de la sabiduría– dé también a los hombres “los más grandes bienes”.

Anexo 1
Definiciones del furor poético

<i>Obra</i>	<i>Traducción del Fedro de Ficino</i>	<i>DF</i>	<i>EI</i>	<i>CF</i>
Definición del furor poético	<i>Tertia vero a Musis occupatio et furor, suscipiens teneram intactamque animam, suscitant illam atque afflat. Unde per cantus aliamque poesim, infinita antiquorum gesta exornans, posteros instruit.</i>	(El furor es la separación del cuerpo y el intento de volar a las regiones supracelestes)	<i>poeticus furor est occupatio quaedam a Musis quae sortita lenem et insuperabilem animam, exsuscitat eam atque exagitat per cantilenas aliamque poesim ad genus hominum instruendum</i>	<i>Oportet ad furorem poeticum consequendum, quo et hominis divinis moribus instruantur mysteriaque divina canantur, animum futuri poetae sic affectum esse, ut sit quasi tener atque mollis, praeterea ut sit intactus.</i>

Bibliografía

Agamben, G. *Estancias. (La palabra y el fantasma en la cultura occidental)*. Pre-textos. Valencia. 1999.

Allen, M. *Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer*. Universidad de California, Los Ángeles, 1981.

The Platonism of Marsilio Ficino. University of California Press. Los Angeles. 1984

“Two commentaries on the Phaedrus: Ficino’s indebtteness to Hermias”, *Journal of the Warburg and Courtland Institutes*. XLIII, 1980, pp. 110-129

Synoptic Art: Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation. Olschki. Florencia. 1998.

Colli, G. *El nacimiento de la filosofía*. Tusquets. Barcelona. 1996.

Copenhaver, B. (ed) *Corpus Hermeticum y Asclepio*. Siruela. Madrid. 2000.

Dannenfeldt, Karl H. “The pseudo-zoroastrian oracles in the Renaissance”. *Studies on the Renaissance*. Vol 4 (1957), pp. 7-30

Demonet, M. L. “Ignoranti che compongono versi: a proposito della poesia spontanea”, *Studi di Estetica*, III serie, anno XXV, Fasc. II.

Devereux, J. A. “The textual history of Ficino’s De Amore”. *Renaissance Quarterly*, Vol. 28, No. 2 (1975). pp. 172-183

Ficino, M. *Meditations on the soul. Selected letters*. Inner Traditions International. Rochester. 1997.

Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes, 3 vols. Les Belles Lettres, Paris, 1964

Marsilii Ficini philosophi platonici medici atque theologi omnium praestantissimi, Operum. Tomus secundus. Paris : Guillaume Pelé, 1641.
<http://web2.bium.univ-paris5.fr/livanc/?p=495&cote=01177x02&do=page>

Sobre el amor, comentarios al Banquete de Platón. UNAM, México, 1994.

Commentaire sur le Banquet de Platon. París, Les Belles Lettres. 2002.

Sobre el furor divino y otros textos. Anthropos. Barcelona. 1993.

De raptu Pauli. en Garin, E (ed) *Prosatori Latini del Quattrocento*, Milano

Napoli, Riccardo Ricciardi Editore 1952.

Frulan, M. *La retórica de la traducción en el renacimiento*. Tesis doctoral. Universidad de Barcelona. Barcelona. 2002. p. 154.

http://www.tesisenxarxa.net/TESIS_UB/AVAILABLE/TDX-0719102-102658//TOL98.pdf

Garfagnini, G. C. (ed) *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, Olschki, Florencia, 1986.

Gombrich, E.H. *Imágenes Simbólicas. Estudios sobre el arte del Renacimiento*. Alianza. Madrid. 1983

Hankins. J. *Plato in the Italian Renaissance*. E.J. Brill, Leiden, 1994.

Haseldine, J.. “Epistolography” en *Medieval latin: an introduction and bibliographical guide*. Ed. F.A.C. Mantello and A.G. Rigg. Washington, D.C. : Catholic University of America Press, c1996.

Havelock, E.A. *Preface to Plato*. Harvard University Press. Cambridge, 1963.

Jourdan, J. P. “Allegories et symboles de l’ame et de l’amour du beau. Essai sur l’iconographie de tapisseries a sujets allegorique a la fin de moyen age: la tapisserie de Persée et la tapisserie des dames a la licorne” *Le Moyen Age*. Tome CVII 2001, pp.455-480.

Kristeller, P. O. *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. FCE, México, 1982

Supplementum ficinianum. Olshki. Florencia. 2004

Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino. Sansoni. Florencia. 1953.

Kuhn, T. *La estructura de las revoluciones científicas*. 3ª ed. FCE. México. 2007

Laurents, P. “Introduction”. *Commentaire sur le Banquet de Platon*. París, Les Belles Lettres. 2002.

La Bible. Nouvelle Traduction. Bayarde. París. 2001.

Macrobio. *Comentario al sueño de Escipión*. Siruela. Madrid. 2005.

Marcel, R. “Introduction”, en *Commentaire sur le Banquet de Platon*. Les Belles Lettres. 1964.

Moore, T. *The planets within. Marsilio Ficino's astrological psychology*. Bucknell University. Lewisburg. 1982.

Panofsky, *Estudios sobre iconología*. Alianza. Madrid. 1972

Platón. *Diálogos*. Gredos. Madrid. 1997.

- Plotino. *Enneades*. Les Belles Lettres. 1956.
- Proclo, *Commentaire sur la Republique*. Vrin. Paris. 1970
- Reale, G. *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*. Herder. 2001.
Por una nueva interpretación de Platón. Herder. Barcelona. 2003
- Rossi. A. *Ensayos sobre el Renacimiento italiano*. UNAM. México. 2002.
- Safrey, H. D. "Florence, 1492: The reappearance of Plotinus". *Renaissance Quarterly* 49 (1996). pp. 488-508
- Tigerstedt "Furor poeticus: Poetic inspiration in Greek literature before Democritus and Plato", *Journal of the History of Ideas*. 31, 2 (1970). pp. 163-177.
- Sheppard, A. "The influence of Hermias on Marsilio Ficino's doctrine of inspiration". *Journal of the Warburg and Courland Institutes*. XLIII, 1980, pp. 97-109.
- Vasoli, C. "*Quasi sit deus*": *Studi su Marsilio Ficino*. Conte. 1999. pp. 16 y ss.

"L'Un-bien dans le commentaire de Ficin à la *mystica theologia* de Pseudo-Denys." *Marsile Ficin. Les platonismes à la Renaissance*. Paris, Vrin, 2001
- Vermeer, H. J. "Reflexiones preliminares sobre retórica y estilística en la traducción", en *Acta Poética*. 25-1, PRIMAVERA, 2004. pp. 17-44
- Vlastos, G. "On Plato's oral doctrine" en *Platonic studies*. Princeton University Press. 1973. pp.. 379-403
- Wind, E. *Los misterios paganos del Renacimiento*. Barral. Barcelona. 1972.